

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

TOME DOUZIÈME

DEUXIÈME PARTIE

PHILOSOPHIE — PRÉDESTINATION

Imprimatur :

Parisiis, die 24 octobr. 1934

V. DUPIN, v. g.



DICTIONNAIRE
DE
THÉOLOGIE CATHOLIQUE

CONTENANT

L'EXPOSÉ DES DOCTRINES DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE
LEURS PREUVES ET LEUR HISTOIRE

COMMENCÉ SOUS LA DIRECTION DE

A. VACANT
PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE NANCY

E. MANGENOT
PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

CONTINUÉ SOUS CELLE DE

É. AMANN
PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME DOUZIÈME

DEUXIÈME PARTIE

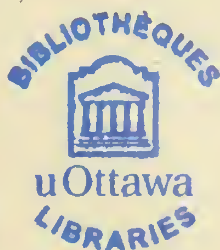
PHILOSOPHIE — PRÉDESTINATION



PARIS-VI
LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ
87, Boulevard Raspail, 87

1935







LISTE DES COLLABORATEURS DU TOME DOUZIÈME

MM.

Anastase de Saint-Paul (Le R. P.), des carmes déchaussés, à Ypres (Belgique).
Arnou (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus, professeur au Collège romain, à Rome.
Autore (Le R. P. dom), chartreux († février 1920).
Bardy, à Dijon.
Bonnard (Mgr), recteur de Saint-Nicolas-des-Lorrains, à Rome.
Bourgin, secrétaire général des Archives nationales, à Paris.
Bouyssonie (A.), chanoine de la cathédrale de Tulle.
Bouyssonie (J.), professeur à l'école Bossuet, à Tulle.
Boyer (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus, professeur au Collège romain, à Rome.
Bride, professeur au grand séminaire, à Lons-le-Saunier.
Brom, professeur à l'Université catholique de Nimègue (Pays-Bas).
Brouillard (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus, au scolasticat d'Enghien (Belgique).
Carreyre, professeur au séminaire Saint-Sulpice, à Paris.
Cavallera (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus, professeur aux facultés catholiques de Toulouse.
Chouet, professeur à l'école Massillon, à Paris.
Cichowski, prédicateur à la cathédrale de Lublin (Pologne).
Constant, professeur à l'Institut catholique de Paris.
Constantin, aumônier du lycée Henri-Poincaré, à Nancy.
Cristiani, professeur aux facultés catholiques de Lyon.
Deman (Le R. P.), des frères prêcheurs, professeur au Collège théologique du Saulchoir (Belgique).
Devreesse, scriptor à la Bibliothèque Vaticane, à Rome.
Dumont (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus, professeur au scolasticat d'Enghien (Belgique).
Erens (Le R. P. dom), prémontré de l'abbaye de Tongerloo (Belgique).
Fonck, professeur au grand séminaire, de Strasbourg.
Fritz, archiviste de l'évêché, à Strasbourg.
Galtier (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus, professeur au scolasticat d'Enghien (Belgique).
Garrigou-Lagrange (Le T. R. P.), des frères prêcheurs, professeur à l'Angelico, à Rome.
Gaudel, professeur à la faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.
Ghellinck (Le R. P. de), de la Compagnie de Jésus, au Collège théologique de Louvain (Belgique).
Glez, professeur au grand séminaire de Saint-Dié.
Gorce (Le R. P.), des frères prêcheurs, professeur aux facultés catholiques, de Toulouse.
Grausem (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus, professeur au scolasticat d'Enghien (Belgique).
Grumel (Le R. P.), des augustins de l'Assomption, à Kadiköy, Constantinople.
Hedde (Le R. P.), des frères prêcheurs (†20 avril 1932).
Iung, vicaire à Montreuil-sous-Bois (Seine).
Janin (Le R. P.), des augustins de l'Assomption, à Kadiköy, Constantinople.

MM.

Jombart (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus, professeur au scolasticat d'Enghien (Belgique).
Jugie (Le R. P.), des augustins de l'Assomption, professeur au séminaire pontifical du Latran et aux facultés catholiques de Lyon.
Laurent (Le R. P.), des augustins de l'Assomption, à Kadiköy, Constantinople.
Lavaud (Le R. P.), des frères prêcheurs, à Fribourg (Suisse).
Le Bras, professeur à la faculté de droit de l'Université de Paris.
Ledit (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus, professeur à l'Institut oriental, à Rome.
Leite (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus, à Lisbonne.
Lemonnyer (Le R. P.), des frères prêcheurs († 9 mai 1932).
Levesque, professeur au séminaire Saint-Sulpice, à Paris.
Marchal, professeur au grand séminaire de Nancy, à Bosserville.
Michel, aumônier du pensionnat Notre-Dame-de-Sion, à Strasbourg.
Molien, aumônier du Bon-Pasteur, à Amiens.
Mollat, professeur à la faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.
Rabeau, professeur aux facultés catholiques de Lille.
Reviron, supérieur du petit séminaire d'Autun.
Rivière, professeur à la faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.
Robin, curé de Faulx (Meurthe-et-Moselle), puis de la paroisse Notre-Dame-de-Bon-Secours, à Nancy.
Roure (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus, à Paris.
Saint-Martin (Le R. P.), des augustins de l'Assomption, à Paris.
Schalck, directeur du séminaire de philosophie, à Strasbourg.
Séjourné (Le R. P. dom), de l'ordre de Saint-Benoît, à Paris.
Simonin (Le R. P.), des frères prêcheurs, professeur à l'Angelico, à Rome.
Stéphanou (Le R. P.), des augustins de l'Assomption, à Kadiköy, Constantinople.
Szoldrski (Le R. P.), rédemptoriste, à Torun (Pologne).
Szymanski, recteur de l'Université catholique de Lublin (Pologne).
Teetaert (Le R. P.), des frères mineurs capucins, à Assise (Italie).
Tisserant (Mgr), propréfet de la bibliothèque Vaticane, à Rome.
Tricot, professeur à l'Institut catholique de Paris.
Urban (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus, à Cracovie.
Vaganay (L.), professeur aux facultés catholiques de Lyon.
Vansteenberghe, professeur à la faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.
Weisweiller (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus, professeur au scolasticat de Valkenburg (Hollande).
Wislicki, professeur à l'Université catholique de Lublin (Pologne).

IMPRIMÉ EN FRANCE
Letouzey et Ané, paris
1935

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

P (Suite)

PHILOSOPHIE. — I. Qu'est-ce que la philosophie? II. Philosophie et religion (col. 1479).

I. QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE? — 1° Les disciplines philosophiques. 2° Leurs caractères généraux. 3° Objet et division de a philosophie. 4° Méthode. 5° Philosophie et intellectualisme. 6° Philosophie chrétienne et science.

I. LES DISCIPLINES PHILOSOPHIQUES. — Les anciens, les hommes du Moyen Age, même les penseurs modernes du XVIIe siècle mettaient, sous le mot « philosophie », des idées assez semblables. Pour eux, la philosophie était un savoir qui donnerait les explications fondamentales, qui pénétrerait le plus profondément dans le réel qui engloberait toutes choses dans une unité systématique. Les positivistes du XIXe siècle se sont gaussés de ces prétentions; ils ont pris un malin plaisir à raconter l'histoire de tous ces domaines de la pensée qui, considérés autrefois comme appartenant à la philosophie, sont devenus des sciences autonomes. Toutes les sciences, quelles qu'elles soient, disaient-ils, sont des provinces de la philosophie qui ont acquis l'indépendance : ainsi la psychologie, qui, du temps de Cousin, était encore une espèce de métaphysique, est aujourd'hui une science positive de laboratoire, d'observation, de statistiques. La philosophie ne subsiste que dans le domaine encore inexploré où les savants n'ont pas encore établi des limites et tracé des routes; son existence n'est due qu'à notre ignorance; quand toutes les sciences seront constituées, il ne restera plus rien pour la philosophie. Ou plutôt, la philosophie se bornera à la tâche qui aurait toujours dû être la sienne : décrire les méthodes générales des sciences, rassembler les résultats les plus généraux des sciences et ce qu'on pourrait appeler les « lois encyclopédiques », c'est-à-dire celles qui s'appliquent dans plusieurs sciences et se particularisent en lois subordonnées.

Ces réclamations positivistes, allant à supprimer la philosophie, si elles ont eu leur heure de fortune, paraissent aujourd'hui bien surannées. Un spectacle tout opposé se présente : il n'y a jamais eu autant d'études qui, à tort ou à raison, aient paru être philosophiques, ou qui aient expressément revendiqué d'appartenir à la philosophie. Il est vrai que, devant cette multitude de choses disparates qu'on traite de philosophiques, les positivistes auraient beau jeu pour dire qu'elles n'ont aucun rapport entre elles et qu'elles ne forment pas une unité, et que, par conséquent, la philosophie n'existe pas.

Au premier abord, en effet, les disciplines jugées philosophiques sont aujourd'hui une multitude aussi riche que chaotique. Si nous essayons, très grossièrement, de la classer, nous aurons :

1° *Des systèmes d'explication globale de l'univers ou de l'esprit*, mais qui n'ont, les uns avec les autres, absolument rien de commun, ni comme objet, ni comme but, ni comme méthode. Ainsi, on enseigne aujourd'hui dans les facultés, on commente dans des livres les systèmes de Platon, de Kant, d'Auguste Comte. Ces systèmes sont encore vivants, en ce sens que leurs sources d'inspiration profonde agit sur toute la pensée de certains de nos contemporains. Or, entre ces systèmes, rien de commun. Platon prend pour objet la suprême réalité, les idées, qui est inaccessible, selon Kant. Kant cherche à connaître la structure formelle de la pensée, ce qui n'a aucune signification selon Auguste Comte. Ce dernier assigne à la philosophie la tâche de noter les procédés matériellement employés par les sciences, ce qui, pour Platon ou Kant, n'a pas de rapport avec la philosophie. L'opposition est aussi radicale entre les méthodes et les buts des systèmes de Platon, de Kant, de Comte. Nous en pourrions dire autant pour combien d'autres systèmes plus récents.

2° *On considère aussi, comme philosophiques, certaines disciplines qui, pour un motif ou pour un autre, dépassent absolument les procédés ou les buts des sciences usuelles.* — Ainsi, toute l'Italie vénère aujourd'hui, comme une œuvre philosophique de premier rang, la *Scienza nuova* de Vico; or, la *Scienza nuova* traite des grandes forces qui mènent les peuples jeunes, de la transformation de ces forces provoquant une maturité et une vieillesse des sociétés, d'un retour régulier des situations historiques. Vico est un Napolitain du XVIIIe siècle dont la pensée est ressuscitée. Mais la géométrie de David Hilbert, qui est notre contemporain, est tenue pour philosophique, en sa tentative d'établir exactement les principes nécessaires et suffisants pour bâtir une géométrie.

L'esthétique de M. Benedetto Croce, qui est une théorie de l'art et, auparavant, une théorie générale de l'expression, doit être, selon son auteur, la première partie, et même le quart, de la philosophie totale. La sociologie de Vilfredo Pareto, bien que pleine de données d'observation, historiques, statistiques, etc., fait appel à des principes d'explication d'une nature si générale qu'elle paraît à quiconque être pleine de philosophie. La curiosité soulevée par la relativité d'Einstein, l'intérêt qui s'attache en physique à la question des *quanta* ou à la mécanique ondulatoire, tiennent à ce qu'en ces domaines on sent qu'on est entré dans la philosophie, soit parce que des problèmes de méthodes si profonds laissent pénétrer dans la structure intime de l'esprit, soit parce que certains phénomènes semblent avoir le privilège de révéler la structure intime de la matière. Nous pourrions continuer à énumérer beaucoup d'autres travaux scientifiques qui, pour l'ensemble de l'humanité pensante, sont notoirement philosophiques. Or, ils portent sur toutes sortes de choses disparates. Si donc la philosophie, en sa richesse et sa fécondité actuelles, comprend des théories immenses qui n'ont rien de commun et des études de détail qui n'ont rien de commun avec les grandes théories ni entre elles, on en vient à se demander s'il y a une unité de la philosophie, et si, par conséquent, l'existence de la philosophie n'est pas simplement un désir universel et une vague orientation?

3° *Attitude que peut prendre le catholique à l'endroit de ces conceptions.* — Les catholiques, qui possèdent les certitudes absolues de la foi et qui se fient dans les directions de l'Église, savent que la révélation chrétienne implique des certitudes rationnelles, donc une certaine philosophie, ou implicite et qu'on peut développer, ou déjà fondamentalement fixée. Ils savent aussi que l'Église tient absolument à maintenir les principes d'une philosophie intellectualiste réaliste, et que, depuis beaucoup de siècles, elle emploie pour son enseignement authentique la doctrine de saint Thomas d'Aquin. L'attitude normale du catholique ne devrait-elle pas alors consister à s'attacher simplement au thomisme, lequel serait la philosophie tout court, et à rejeter tout le reste, comme on rejette des contrefaçons malhonnêtes, déraisonnables et inutilisables? — Prendre ce parti tranchant vis-à-vis de la pensée contemporaine serait dangereux.

1. Ceux qui n'ont pas été élevés dans la doctrine catholique d'une manière complète, ceux qui n'ont pas suivi des cours réguliers de philosophie thomiste, et c'est l'immense majorité des gens instruits, s'imagineraient que l'Église ignore ce que le monde moderne a produit de plus profond et de plus subtil, et que, par conséquent, ses enseignements sont surannés et dépourvus de sens. Le devoir s'impose donc, aux philosophes catholiques, de connaître à fond les philosophies profanes, d'en scruter le vrai et le faux.

2. Il n'est pas possible que les travaux de tant de penseurs profanes n'aient abouti à la découverte d'aucune vérité. Assurément, la manie absurde qu'ont tant de philosophes de recommencer tout, comme si personne n'avait réfléchi avant eux; un orgueil corrompu, aussi grand que celui des littérateurs, affectant de dire des choses nouvelles et étranges; la mode, qui entraîne des générations entières dans un sillage que la génération suivante tient pour insensé; l'insuffisance des points de vue trop abstraits et limités, ne voyant qu'un seul aspect du réel; ces causes, et d'autres encore, vicient les philosophies profanes, et l'immense travail accompli depuis le XVIe siècle a abouti à un gaspillage véritablement effroyable. Il reste pourtant que, sur bien des points, des acquisitions définitives ont été réalisées, qu'on n'a pas le droit de les ignorer, et qu'on a le devoir de les intégrer à la « philosophie éternelle ».

3. Surtout, il y a une exigence de la pensée contemporaine qui nous oblige à reprendre en ses données premières le problème de la nature de la philosophie. On est persuadé aujourd'hui, à tort ou à raison, que la philosophie continue la science et est fondée sur elle : une philosophie constituée avant la naissance de la connaissance mathématique du monde matériel compte-t-elle alors, et a-t-elle même le droit de se présenter? Cette dernière question est de telle importance que nous la traiterons plus loin, à part. Reste, en tout cas, que nous devons, au moins provisoirement, examiner la production philosophique anarchique d'aujourd'hui, pour essayer d'y dégager des caractères généraux, d'y retrouver l'inspiration implicite de la véritable philosophie.

II. CARACTÈRES GÉNÉRAUX DES DISCIPLINES PHILOSOPHIQUES ET DES SPÉCULATIONS PHILOSOPHIQUES. — Or, aussi bien les systèmes proprement philosophiques que les études particulières tenues pour philosophiques présentent, malgré les oppositions de leurs objets, de leurs méthodes et de leurs fins, certains caractères généraux que l'analyse peut reconnaître partout.

1° Dans tous les cas que nous avons cités de systèmes ou d'études tenus pour philosophiques, on pourrait reconnaître *un effort pour aller jusqu'au bout de sa pensée*, pour tirer parti des données au delà de ce qu'on fait communément. Ce caractère, à lui seul, selon William James, suffirait à faire reconnaître la philosophie : *Philosophy is only an unusually obstinate effort to think clearly.*

2° Or, aller jusqu'au bout de sa pensée, c'est nécessairement *en chercher les fondements suprêmes*, les principes premiers; c'est, en même temps, s'essayer à scruter les données de la pensée en leur intimité, donc s'efforcer de pénétrer dans la réalité extérieure à nous en ce qu'elle a de plus intime, aussi bien que dans les profondeurs de notre propre vie spirituelle.

3° Faire effort pour aller jusqu'au bout de sa pensée, tâcher de pénétrer le réel en sa plus profonde intimité, c'est *chercher ce qui est premier*, ici dans l'ordre de la connaissance, là dans l'ordre de l'être. D'où ce troisième caractère des études philosophiques : elles portent sur ce qui est premier, c'est-à-dire sur ce qui est supposé implicitement par la science constituée ou par l'expérience humaine constituée. La philosophie est la mise au jour des infrastructures de la science et de l'expérience commune. C'est pourquoi on en fait si aisément sans s'en douter, et pourquoi on en fait de manières si opposées. Au fond, tout effort de réflexion totale est de la philosophie; et, comme tout le monde accomplit quelquefois de ces efforts, tout le monde fait de la philosophie, comme M. Jourdain faisait de la prose. Mais chacun en faisant selon son caprice, les produits sont disparates, opposés, inutilisables.

4° Ce caractère de porter sur ce qui est premier en implique un autre, sur lequel il convient d'insister un peu plus, parce que, souvent, on le comprend à faux : une connaissance qui porte sur ce qui est premier est une connaissance qui n'a rien avant soi dans l'ordre logique, elle ne dépend pas d'une autre connaissance, elle est autonome. Par exemple, la logique étudie les idées premières, celles qui sont supposées par les autres notions et n'en supposent aucune autre; les principes premiers, c'est-à-dire ceux qui sont exigés par l'exercice de la pensée et n'exigent pas d'autres principes; les certitudes premières, c'est-à-dire les certitudes si immédiates qu'on ne puisse les rapporter à aucune autre, et si fondamentales, qu'elles rendent possibles les autres certitudes. Il est évident que la logique est autonome en ce sens que, une fois arrivée aux notions premières, aux principes premiers, aux

certitudes premières, elle ne les fait reposer sur rien d'autre, et, par conséquent, elle ne dépend d'aucune autre science.

On se trompe souvent sur cette autonomie de la philosophie, parce qu'on la confond, par des transitions insensibles, avec l'autonomie morale de Kant : on s'imagine que la philosophie revendique l'autonomie, en ce sens qu'elle prétendrait se suffire par les forces humaines et ignorerait de parti pris l'autorité divine. Il ne s'agit pas de cela. La philosophie a beau être autonome de la manière que nous avons précisée, elle s'appuie sur les lois physiques ou sur les événements de l'histoire pour justifier telle théorie métaphysique ou morale; de la même manière, elle devra utiliser les données que lui fournira la révélation faite par Dieu. Bien plus, la métaphysique, en étudiant les attributs divins, établira la possibilité d'une révélation; et elle pourra même, en analysant l'action humaine, montrer que l'homme a le devoir de chercher, parmi les religions, celle qui est la vraie.

Remarquons ensuite que la foi chrétienne, exprimable en notions intelligibles, usant d'arguments qui en prouvent la vérité, requérant une adhésion totale du vouloir, suppose par là même des notions intelligibles premières, des principes de la démonstration, des évidences premières légitimant les certitudes médiates. La foi chrétienne suppose donc la philosophie autonome. A l'inverse, la philosophie, pour autonome qu'elle soit, exprime des vérités qui ne sont premières qu'en manifestant l'ordre des idées divines : la vérité pensée par les hommes dépend de la vérité absolue. Et si la vérité absolue parle dans l'histoire, la philosophie devra faire son profit de ses enseignements.

5° Dans cette recherche de ce qui est premier, dans cet effort pour enfoncer la réflexion au-dessous des fondements des sciences, la philosophie devient *une critique universelle*, une mise en question totale. C'est là un de ses caractères les plus frappants à l'époque contemporaine, et, il faut le dire, un de ses aspects les plus dangereusement séduisants et corrupteurs. Trop souvent les philosophies du XIXe siècle n'ont été qu'une critique de la connaissance que ne suivait aucune affirmation positive. Pour beaucoup, philosophie est devenue synonyme de scepticisme, et certains ont prétendu que douter de tout était la vertu fondamentale de l'homme qui pense. Ces exagérations, qui ont fait tant de mal, ne doivent pourtant pas empêcher de voir que la critique, le contrôle méthodique, même une certaine forme de doute ont été employés par d'autres avec sagesse, et qu'ils appartiennent à l'essence de la réflexion philosophique. Naturellement, il ne s'agit pas de douter de tout et d'essayer ensuite de bâtir un édifice de connaissances certaines : d'abord, douter de tout est une folie, et qui a suspecté la valeur de toute certitude n'aura plus le droit d'en utiliser aucune. La mise en question philosophique ne supprime pas les certitudes de l'expérience, de la science et de la foi : pour parler comme les phénoménologues d'aujourd'hui, elle les met entre parenthèses *(einklammern)*, comme des blocs compacts, pour les dissocier, c'est-à-dire pour analyser les divers ingrédients qui y entrent, pour trouver les principes, causes, etc., qui justifient, expliquent, engendrent ces certitudes.

Ces caractères, croyons-nous, sont communs à la spéculation philosophique d'aujourd'hui et à celle de tous les temps. Si ce ne devait être un travail infini, nous essaierions de le montrer. En tout cas, personne, nous en sommes persuadé, ne les contestera. Seulement, ils demeurent un peu vagues. Suffisent-ils à fonder l'unité de la philosophie? Nous en sommes convaincu, pourvu qu'on pousse l'analyse un peu plus loin.

III. L'OBJET ET LA DIVISION DE LA PHILOSOPHIE. — Les caractères des disciplines philosophiques, tels que nous les avons décrits, sont d'abord les caractères d'une attitude intellectuelle, laquelle peut s'adapter à toute espèce d'objet de connaissance. On dit ainsi que quelqu'un a l'esprit philosophique, et l'esprit philosophique est susceptible de s'exercer sur n'importe quoi. Cependant, il suffit d'un éclair de réflexion pour se convaincre que l'attitude philosophique, si elle ne se heurte pas, comme c'est le cas si souvent, à des préjugés, implique un objet de connaissance. L'effort pour une pensée totalement claire, pour connaître ce qui est premier, pour pénétrer au delà du domaine de l'expérience commune et de la science, suppose qu'on atteindra les principes premiers du connaître et les éléments constituants de l'être. S'il en allait autrement, l'effort n'aurait aucun sens; et notre expérience commune et notre science, ne reposant sur rien, n'en auraient pas davantage. L'attitude philosophique implique donc un objet de connaissance, les premiers principes du connaître et les éléments constituants de l'être. Les anciens donnaient le nom de causes à ces éléments constituants (causes matérielle, formelle, efficiente, finale). Nous obtenons ainsi la définition traditionnelle de la philosophie : science des premiers principes et des premières causes. Et cette définition devrait être acceptée par tous nos contemporains, si certains principes admis comme postulats ne les empêchaient de réaliser ce qu'implique leur attitude.

Nous pouvons d'ailleurs vérifier qu'en réalité, malgré les dénégations verbales de beaucoup, la philosophie est bien cela. Il nous suffira d'examiner les problèmes qu'elle pose, et si ces problèmes ne se rapportent pas à l'unité implicite d'un objet.

Aujourd'hui, les philosophes posent les problèmes par rapport à la science. Sauf de rares exceptions (M. Benedetto Croce), ils acceptent les sciences, surtout les sciences physico-mathématiques, comme génératrices et normes de vérité. Positivistes, idéalistes ou autres essaient simplement de *poser et de résoudre les questions qui sortent implicitement de la science*, sans que celle-ci s'occupe de les résoudre. Or, ces questions sont au nombre de trois.

1° *Critique des méthodes.* — Chaque science emploie ses procédés à elle pour chercher la vérité, pour la prouver, pour la communiquer. Ces procédés, encore que pour une même science ils puissent être assez différents et assez nombreux, se commandent les uns les autres, se conditionnent, sont dirigés vers un même but. Ils forment, en un mot, une *méthode*. L'arithmétique a sa méthode, la géométrie a la sienne, et, de même, la chimie, la géographie. Or, ce n'est pas l'affaire de l'arithmétique, ou de la géométrie, ou de la chimie, ou de la géographie, de décrire leur propre méthode, d'en discerner les éléments et les principes, surtout de la critiquer et de la justifier. Les savants pratiquent les méthodes, ils n'en font pas la théorie. Une heure de réflexion vient toujours cependant où, après les découvertes, on se demande ce qu'elles valent et, par conséquent, ce que vaut la méthode qui les a fait trouver. A ce moment, l'inévitable réflexion sur la méthode, sur ce qui la constitue, sur sa valeur, est philosophie : à proprement parler, c'est la logique (théorie de la vérité et des procédés pour la découvrir et l'enseigner) et l'épistémologie (théorie de la connaissance et de la valeur de la connaissance).

2° *Critique de l'objet des sciences.* — Chaque science a un objet, soit donné dans la réalité, soit idéal. Cet objet ou, pour mieux dire, ce point de vue, cet aspect d'un objet, font l'unité de la science. Cela paraît, à l'homme irréfléchi, une constatation sans intérêt et qui ne requiert pas d'explication. Mais, entre les sciences, il y a des querelles de frontières : ce qu'on

appelle chimie physique est-il du ressort du physicien ou du chimiste? L'étude des contrats écrits sur papyrus appartient-elle à l'histoire, au droit ou à la sociologie? Mais surtout chaque science accepte son objet comme une chose déjà constituée, claire, connue; elle en étudie les propriétés, les rapports, etc., mais, au fond, elle ignore la nature de cet objet qui passe pour connu. Dès qu'on fait le moindre effort pour se rendre compte effectivement de ce que l'on pense, on se demande en quoi consiste cette chose soi-disant possédée par l'intelligence, et on s'aperçoit alors qu'elle fuit entre les doigts. Ainsi, l'arithmétique a pour objet les nombres; la géométrie, les figures dans l'espace; la mécanique, le mouvement, l'équilibre et les forces. Ces objets, ainsi définis par une approximation très grossière, ne sont nullement éclairés par le progrès des différentes sciences. On peut multiplier, diviser, élever aux puissances, etc., sans rien apprendre de nouveau sur la nature du nombre. Et pourtant, si l'on tient à penser clairement, on veut savoir ce que c'est que le nombre. Est-ce une réalité de la nature matérielle? Est-ce une réalité spirituelle ayant son existence propre? Est-ce un acte de pensée? Chacune de ces hypothèses se révèle, à un examen rapide, intenable. La question est infiniment difficile. On raisonnerait de même sur la nature de l'espace et du mouvement, sur les phénomènes, ou sur les ondes, ou sur les atomes dont s'occupe le physicien. Ainsi toute science, par son exercice même, pose implicitement et nécessairement la question de la nature intime de la réalité qu'elle étudie.

3° *Critique de l'action.* — Toute science, envisagée au point de vue le plus concret, est un système d'actions. Elle est évidemment, dans ceux qui l'apprennent, une série d'actes de pensée. Mais surtout la science immobilisée dans les livres est le dépôt laissé par un courant vivant; elle est le résidu fixé des recherches, des hypothèses, des observations, des découvertes, des démonstrations des inventeurs. Or, la vie scientifique des inventeurs ne s'explique que par leurs désirs, par l'idéal qui orientait leurs efforts. Et aujourd'hui, dans l'esprit collectif, la science n'est apprise, pensée et réalisée en pratique que pour des motifs utilitaires ou supérieurs, pour des fins. La formation de la science, son évolution et sa durée ne s'expliquent que par l'action spirituelle. Par conséquent, l'existence de la science se réfère à une réalité qui n'a rien à faire avec elle. Car la mécanique n'a pas à expliquer comment et pourquoi Descartes et Galilée en ont posé les principes, ni la chimie à dire les préoccupations morales qui poussaient Lavoisier.

Cependant, celui qui veut tout comprendre (et c'est l'exigence de notre intelligence) ne peut se borner à étudier des pensées mortes, sans se rapporter à l'action qui les a produites et qui, seule, les comprend et les réalise. C'est même là l'explication la plus profonde : la fin, disait Aristote, est la cause des causes; l'idéal de l'action scientifique ou technique est la suprême explication de la science. Et ainsi, à côté d'une théorie de la vérité et de la connaissance et d'une théorie de l'existence, la science requiert une théorie des fins ou du bien.

4° *Unité de ces trois aspects.* — En laissant se développer les exigences d'une critique de la science, et à supposer qu'aucun postulat ne vienne s'y opposer, nous sommes arrivés à concevoir la philosophie de trois manières. Mais ne sont-ce pas trois philosophies? Une doctrine de la vérité et de la connaissance, une doctrine de la réalité et une doctrine de l'action forment-elles un tout?

Nous savons déjà qu'entre les trois il y a une similitude formelle : l'esprit accomplit les mêmes actes pour dépasser ce qu'il possède actuellement et remonter aux origines, aux éléments premiers, à ce qui fonde tout le reste. Or, les principes premiers de l'action ne doivent-ils pas coïncider avec ceux de la réalité, et ceux-ci avec ceux de la connaissance? A moins qu'une critique de la connaissance n'établisse l'impossibilité de cet accord ou plutôt de cette identité (nous en parlerons plus loin), il faut avouer que cet accord est admis dans les présupposés de la vie pratique, dans les recherches et dans les certitudes de la science. Si, dans leur fond dernier, pensée, être et action ne coïncident pas, ni nous ne pouvons savoir quelque chose de précis, ni nous ne pouvons nous conduire selon des règles prudentes, ni même nous ne pouvons vivre au jour le jour. L'unité de la vérité, de la réalité et de l'action est pour nous une exigence si absolue que nous sommes portés, par un élan irrésistible, à y voir, au delà de l'unité d'une discipline, de la philosophie, l'unité d'un être : l'unité de la philosophie se fonderait dans l'existence de Dieu. Selon la belle formule de saint Augustin, la *ratio intelligendi, causa essendi, regula vivendi* qui est l'objet et l'unité de la philosophie est Dieu même. (Voir, dans saint Bonaventure, *Itinerarium mentis in Deum*, c. v.)

En partant d'une analyse de la science, analyse pratiquée selon les méthodes de la pensée contemporaine, nous avons fini par aboutir à définir l'objet de la philosophie et sa division comme saint Augustin et saint Bonaventure. Il n'y a pas là, on a pu s'en convaincre, de tour de passe-passe. C'est que, malgré l'opinion commune insuffisamment renseignée, les philosophie chrétiens du Moyen Age arrivaient à la philosophes exactement par la même réflexion que la critique contemporaine. La philosophie était pour eux autant que pour nous une réflexion sur la science. Seulement, la science en question, au lieu d'être principalement la connaissance mathématique et physique du monde matériel, était avant tout la connaissance du monde spirituel, et avant tout des vérités révélées par Dieu. *Ancilla theologiæ :* non pas en ce sens absurde que les vérités premières philosophiques soient révélées par Dieu ou définies par l'Église, mais en ce sens que le philosophe tâche de comprendre jusqu'au bout, du moins jusqu'à ce qu'il ne puisse aller plus loin, les vérités révélées déjà organisées en un système intelligible. Le philosophe du Moyen Age trouvait la philosophie dans son effort pour penser intégralement la théologie, comme Descartes la trouve dans son effort pour penser intégralement sa géométrie.

Même à notre époque, toute philosophie n'est pas exclusivement une critique et un achèvement de la mathématique et de la physique. De grands systèmes ont leur origine dans d'autres disciplines : celui de M. Benedetto Croce est une réflexion sur l'histoire et sur l'art; celui de M. Bergson pourrait être défini une réflexion sur la psychologie et sur la biologie; le positivisme français s'est engagé sur une voie où il devient principalement une réflexion sur la sociologie. L'intense travail poursuivi, surtout en Allemagne, autour de la religion (histoire, psychologie), a au moins contribué à orienter certains systèmes. La manière de philosopher d'Augustin ou de Thomas d'Aquin doit donc être tenue par nos contemporains aussi légitime que celle d'un Bergson, d'un Durkheim, ou d'un Tröltsch.

Examinons, en effet, comment se constituaient les philosophies chrétiennes du Moyen Age. Pour saint Anselme, elle est *fides quærens intellectum*, exactement comme on pourrait la définir, dans l'esprit de M. Brunschvicg : *mathesis, physica quærens intellectum.* En effet, bien avant Anselme (par exemple, chez Augustin, Jean Damascène, etc.), les données de la foi ont été exprimées en concepts nettement définis, en formules, en théories, expliquées et prouvées dans la mesure où elles en sont susceptibles. Le savant doit

étudier la valeur de ces concepts, formules, théories, etc.; il lui faut une logique, et cette logique lui est heureusement fournie par l'héritage de l'antiquité. Les données de la foi se rapportent à un objet : Dieu et la révélation, la révélation concernant le monde physique et spirituel et l'action de Dieu sur ce monde. Il est trop évident que la révélation suppose Dieu et le monde déjà connus en partie, comme l'arithmétique suppose le nombre déjà connu. Des deux côtés, la clarté apparente d'une réalité complexe va se résoudre par l'analyse en éléments premiers et en principes premiers. La théologie veut une métaphysique. Toutes les données de la foi sont orientées vers une fin, la vie éternelle. Rien n'est si souvent mentionné dans l'Écriture, c'est tout le ressort de la vie chrétienne. Un enseignement organisé sur la destinée a très rapidement pris la forme scientifique; déjà, au IIIe siècle, les *Testimonia* de l'Écriture sont classés d'après des concepts, et les petits traités moraux de saint Cyprien coulent les exhortations chrétiennes dans les cadres de l'éthique philosophique. A plus forte raison, aux XIIe-XIIIe siècles, la morale théologique possède une systématisation qui doit être poussée jusqu'au bout. Il lui faut donc une philosophie morale intégrale, que Thomas d'Aquin constitue par des procédés uniquement rationnels et sur des fondements qu'il veut uniquement rationnels. Le processus de notre philosophie chrétienne traditionnelle est donc, en son fond, identique au processus des philosophies les plus récentes. Pour qu'il fût illégitime, il faudrait que le privilège de fournir un point de départ à la philosophie n'appartînt qu'à une seule science, par exemple, aux mathématiques; ou bien il faudrait concevoir l'autonomie de la philosophie comme excluant la révélation. Nous avons déjà rejeté la seconde objection, qui n'est qu'une sottise; la première sera examinée plus loin.

Bien entendu, la philosophie chrétienne a son unité encore bien plus fortement que toute autre : c'est Dieu qui est la *ratio intelligendi, causa essendi, lex vivendi*. Mais, si la philosophie a son objet, son unité et sa division tripartite, par quelle méthode convient-il d'étudier cet objet?

IV. MÉTHODE DE LA PHILOSOPHIE. — Il est évident qu'à rechercher les principes implicites d'une démonstration mathématique, à scruter la nature des éléments ultimes des corps, à suivre l'élan total de la vie morale, on emploie des méthodes différentes. Nous ne pouvons cependant entrer dans le détail des méthodes de la logique, de l'épistémologie, de la philosophie première et de l'éthique. Cela est du ressort des traités de philosophie. Nous serons donc obligés de rester dans le vague en ne caractérisant que de manière assez générale la méthode de la philosophie.

Il semble qu'une analyse idéale de l'esprit, aussi bien que la considération historique des sociétés et des sciences, nous révèle quatre méthodes possibles : méthode purement rationnelle à priori, méthode purement empirique, méthode de la raison expérimentale, méthode réflexive. On sait que la méthode à priori consiste à partir de notions et de principes définis par l'esprit et d'en tirer des conséquences, sans les emprunter aux faits ou les comparer avec les faits. On sait que la méthode purement à posteriori consiste à observer les faits, à les décrire, à en tirer les enseignements qu'ils comportent, mais sans dépasser ce que révèle l'observation immédiate. On entend par méthode de raisonnement expérimental celle qui observe les faits avec soin et précision, mais use d'hypothèses et de principes pour les observer, et surtout dégage des faits les principes implicites et tire de ces principes des conséquences. Enfin, la méthode réflexive consiste à user de la capacité qu'a notre esprit de connaître ses propres actes, de prendre le résultat de sa pensée pour objet de pensée, et ce nouvel objet pour objet de pensée, et ainsi de suite à l'infini.

1° *Méthode purement empirique.* — Un instant de réflexion suffit pour montrer qu'une méthode totalement empirique entraîne une suppression totale de la philosophie. Si le savoir ne peut pas dépasser les faits bruts, c'est-à-dire nos sensations (car un fait brut n'est qu'une sensation, à l'endroit où on l'éprouve et à l'instant où on l'éprouve), la réflexion sur les faits n'a ni valeur, ni même de sens. Le positivisme, pour qui la philosophie ne serait que la description des méthodes des sciences et le résumé de leurs lois encyclopédiques, dépasse donc largement l'empirisme, bien qu'il prétende s'y tenir : de là son incohérence. D'ailleurs, les travaux si nombreux et si puissants, faits depuis cinquante ans sur la logique des sciences, ont éliminé l'empirisme radical : tout le monde reconnaît aujourd'hui que la science est le résultat d'une collaboration de l'esprit et des choses, et que cette collaboration donne des résultats légitimes.

2° *Méthode purement à priori.* — Pareillement, une méthode uniquement à priori est évidemment inapte à fonder la philosophie. Pour qu'elle réussît, il faudrait admettre que l'esprit possède le pouvoir prodigieux, en tirant de lui seul des idées, de reconstruire le monde tel qu'il est. Notre esprit devrait posséder une activité intellectuelle qui restaurât totalement, dans l'ordre de la connaissance, la genèse réelle des choses : en somme, il faudrait que Dieu pensât en nous.

Si pareille prétention a pu être émise par Hegel, l'écroulement de sa philosophie a eu pour effet de rendre les philosophes plus réservés. Tout le monde comprend aujourd'hui que, si un système était construit totalement à priori, il ne porterait pas en lui-même la preuve de sa vérité. Il faudrait au moins le contrôler par les données réelles de l'univers, de telle sorte qu'après la philosophie à priori, il en faudrait une seconde qui ne serait plus à priori. Il est d'ailleurs très remarquable que, si certains philosophes prétendent encore user d'une méthode à priori et construire la réalité par la pensée, ils emploient cette méthode avec toutes sortes de correctifs. La dialectique synthétique, telle que l'ont employée Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, Paris, 2e éd., 1925, ou René Hubert, *Essai sur la systématisation du savoir scientifique*, dans *Rev. de métaph. et de mor.*, juillet 1922, ne construit pas la réalité, elle la reconstruit plutôt. C'est-à-dire que, connaissant déjà le monde réel, avec la vie, la personnalité, la liberté, les auteurs combinent les éléments à priori de la représentation, de manière à retrouver ce qu'ils connaissaient déjà en fait. Leur philosophie, malgré sa méthode en apparence purement dialectique, suit la science et la psychologie; et, loin de s'enfermer dans la nécessité qu'implique une pure déduction d'idées, elle reconnaît une contingence.

3° *Méthode expérimentale.* — Il semblerait donc que le moment serait venu, pour les philosophes, de constater leur accord profond sur les thèses fondamentales du rationalisme, et d'user sans restriction de la méthode que nous avons appelée de la raison expérimentale, méthode qui consiste à trouver, dans les faits eux-mêmes, une pensée implicite qu'on en dégage et qui donne lieu à des déductions, à des théories.

Si l'emploi de la raison expérimentale, admis par tous ceux qui pensent à l'heure actuelle, ne donne pas lieu pour tous à une philosophie intégrale, c'est que cet emploi est arbitrairement limité par des postulats que tout à l'heure nous allons indiquer.

4° *Méthode réflexive.* — La quatrième méthode, méthode réflexive, a certainement sa place en philo-

sophie. On s'en peut servir de deux manières, que nous appellerions subjective et objective.

D'abord, nous sommes capables non seulement de percevoir et de penser, mais de percevoir notre perception et de penser notre pensée. C'est ainsi, dit saint Thomas, que notre âme se connaît elle-même. Car elle ne se voit pas directement; elle n'est capable que de se voir agissante, c'est-à-dire, quand elle agit, de revenir sur son acte et de se saisir dans son acte. C'est de la même manière que, contre les sceptiques, saint Augustin montrait le *quid inconcussum* de la certitude : impossible, pour celui qui doute, de ne pas apercevoir cette vérité qu'il exprime un doute; le doute engendre la réflexion sur le doute qui fait apparaître la vérité de la connaissance et de l'âme. Le *cogito* cartésien est une application de cette méthode. Elle joue un rôle éminent dans la philosophie de maints penseurs contemporains, comme Jules Lachelier ou M. Léon Brunschvicg. Inutile d'en montrer la légitimité. Seuls les positivistes l'ont rejetée. Il semble bien qu'aujourd'hui tout le monde est d'accord pour en reconnaître la valeur.

La méthode réflexive objective consiste à prendre pour objet de pensée non pas l'acte subjectif de prise de conscience, mais le résultat de cet acte, soit le concept qu'il construit, soit le jugement qu'il formule. Par exemple, dit saint Thomas, nous avons une certaine connaissance de la nature humaine ou de la nature d'un animal. La réflexion prend pour objet cette conception et y reconnaît qu'elle est une espèce ou un genre. Exposé excellent dans Akos von Pauler, *Logik, Versuch einer Theorie der Wahrheit*, Berlin, 1929, p. 268-277. A son tour, elle peut prendre pour objet l'idée d'espèce et de genre et y reconnaître telle propriété, et ainsi de suite. Edmund Husserl enseigne la même méthode en distinguant des opérations attributives et des opérations syntactiques. Une opération attributive est une opération logique primaire (cette encre est rouge). L'opération syntactique prend le jugement attributif pour objet, elle en fait un objet, ou plutôt une objectivité (« cette encre est rouge » est un jugement). A son tour, l'objectivité ainsi obtenue peut être prise pour objectivité, et ainsi être rangée (d'où le nom de syntaxe, συντάττω) dans un système qui l'englobe, et ainsi de suite. Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, Halle, 1929, p. 93-105 et 259-275. Inutile de montrer que ce procédé, dont usent les sciences rationnelles, est à sa place en logique, et qu'il le sera en ontologie. Les analyses fameuses du mouvement, de la puissance, du lieu, du temps, faites par Aristote et reprises par saint Thomas, impliquent ce procédé (le lieu de ce corps est une limite; la limite de ce lieu est immobile, etc.).

5° *De l'usage de ces méthodes.* — Mais pourquoi, si la philosophie possède des méthodes dont tout le monde, en somme, reconnaît la légitimité, comment se fait-il qu'on n'ose pas les employer, et que les systèmes de philosophie soient construits par des procédés si opposés?

Si tous usent de la raison expérimentale; si, à l'exception de quelques positivistes à la vue étroite, tous usent de la méthode réflexive, certains se bornent à étudier la vie de l'esprit; et, dans la réalité du monde, ils étudient ce qui est assimilable ou plutôt, selon eux, identique à l'esprit. Ou bien ils sont retenus par une excessive timidité d'intelligence, et considèrent comme une audace intempestive d'aborder la métaphysique; ou, plutôt, ils ne croient pas que l'esprit humain soit capable de connaître autre chose que soi-même. L'emploi des méthodes est ainsi limité par certains postulats (par exemple, le postulat d'immanence).

Énumérer et discuter ces postulats serait infini. Nous nous contenterons de signaler qu'on les proclame beaucoup plus qu'on ne leur est fidèle, parce qu'on ne peut pas leur être fidèle. D'abord, des langages absolument opposés recouvrent parfois des conceptions assez parentes : ainsi, nos contemporains appellent volontiers idéalisme toute doctrine qui fait sa place à l'activité de l'esprit, au lieu d'attacher celui-ci à reproduire passivement des choses données. De tels idéalismes peuvent toucher ce que, à un autre point de vue, on appellerait réalisme. Ainsi, L. Brunschvicg, maître chez nous de l'idéalisme, enseigne que l'esprit tire absolument de soi la science, qu'il se dirige comme il lui plaît, selon une liberté d'essor infini. L'esprit reçoit seulement un « choc » des choses, lequel ne révèle rien, et n'est pas cause de connaissance : c'est seulement une résistance qui est occasion de nouvelles démarches spirituelles. Mais comment, dirons-nous, ce « choc », qui arrête la pensée, qui l'infléchit, ne serait-il pas lui-même objet de pensée et déterminable en quelque façon? Les objets extérieurs sont donc extérieurs et connus pour M. Brunschvicg comme pour un réaliste aristotélicien (réserve faite d'une interprétation métaphysique sous-jacente).

Remarquons ensuite que les doctrines peuvent bien, dans les mots, proclamer des postulats limitant arbitrairement la philosophie et nier des vérités nécessaires; en fait, elles usent de ces vérités, elles en vivent, et sont, selon la si juste expression de M. Maurice Blondel, des doctrines « parasitaires ». Car elles vivent d'une autre doctrine qui leur fournit sa propre substance; et toute leur activité va à tuer cette doctrine qui les fait vivre. Ainsi, les théories positivistes, pragmatistes, etc., qui refusent à la pensée le pouvoir de connaître autre chose que des faits et des opinions humaines invérifiables, admettent malgré elles un pouvoir intellectuel de connaître le réel objectif et de l'exprimer en principes généraux. Car ces théories (à moins de n'avoir aucun sens) portent sur des réalités objectives (l'esprit humain, les événements de l'histoire, etc.) et énoncent des principes universels sur la capacité ou l'incapacité de l'esprit humain.

Ainsi donc, si l'on tient compte de ce qui est communément admis sous des terminologies diverses et en apparence opposées; si l'on tient compte de ce qui passe par osmose d'une doctrine dans une autre doctrine, la philosophie moderne présente un spectacle moins chaotique qu'on ne croirait à première vue. Bien plus, celui qui entreprendrait le double travail requis de traduction et de détermination des données communément acquises, et qui en poursuivrait les premières exigences, dégagerait assez vite les principes de la *Philosophia perennis*. Cette philosophie accepterait, quitte à en scruter les fondements, l'expérience humaine organisée et la logique impliquée dans les sciences; elle interpréterait la connaissance comme une prise de possession du réel par la pensée; par une analyse réflexive de la connaissance empirique, elle obtiendrait une phénoménologie qui serait, par ailleurs, une ontologie; elle mettrait à la base de la connaissance l'acte d'abstraction, entendu, non comme un procédé qui isole des caractères donnés, mais comme un acte créateur de relations destinées à mesurer et comme à étreindre le réel. Cette philosophie serait, en somme, un intellectualisme réaliste.

Mais ces deux mots, le second surtout, ont aujourd'hui « mauvaise presse », surtout quand on les applique à la philosophie traditionnelle de l'Église. Nous devons nous arrêter là, pour dissiper de très graves préjugés.

V. La philosophie chrétienne et l'intellectualisme. — Si, par « intellectualisme », on entend une méthode et une doctrine qui prétendent que tout est explicable par la raison, l'intellectualisme s'oppose évidemment au christianisme. « La doctrine qui

affirme l'absolue suffisance de la pensée humaine, conceptuelle et discursive en matière morale et religieuse n'est pas autre chose que le *rationalisme* sous sa forme la plus crue. » Rousselot, article *Intellectualisme*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. II, col. 1069. Mais ces prétentions, qui furent celles de la métaphysique de Hegel, ou, d'une autre manière, du *scientisme*, sont aujourd'hui plus que démodées : il est trop évident que l'intelligence humaine est plongée dans un océan de mystères impénétrables, et le danger consiste plutôt à la croire radicalement impuissante.

Or, pour être chrétien, il faut accorder à son intelligence un certain crédit; il faut être sûr que notre intelligence est capable de connaître des choses réelles en dehors de nous; que nos propositions, démonstrations, théories, sont susceptibles d'avoir un sens objectif; que nous pouvons donc connaître l'abstrait ou l'universel; que nous sommes capables de prouver des vérités non constatables par les sens. — Ces certitudes premières sont impliquées et exigées :

1° *Par le christianisme* qui impose à ses fidèles des vérités à croire. La foi est d'abord une adhésion intellectuelle, voir l'art. FOI; elle exige en nous la capacité de comprendre et d'exprimer des vérités objectives notifiées abstraitement. S'il en était autrement, les énoncés dogmatiques seraient purement verbaux et sans rapport avec notre vie spirituelle. La foi suppose par là même que nous sommes en mesure de prouver la vérité de la révélation : car une adhésion sans motifs intellectuels pourrait bien être une impulsion sentimentale ou un coup de force du vouloir, elle ne serait pas un « culte raisonnable », tel que celui demandé par l'apôtre Paul, et nous voyons que Jésus a prouvé sa mission par des arguments. Bien plus, saint Paul déclare que la raison humaine, par ses seules forces, a la puissance de connaître Dieu, et que les païens de l'hellénisme sont inexcusables de n'avoir pas connu Dieu par ses œuvres : cet enseignement de saint Paul a été repris et défini explicitement par le concile du Vatican. Inutile enfin de rappeler quelle a été la pratique des premiers apologistes, des Pères, des docteurs; quel a été toujours l'enseignement de l'Église; comment elle a, par d'innombrables bénédictions, encouragements, ordres, favorisé la philosophie intellectualiste de saint Thomas. Nous devons déclarer que le sens et le sort du christianisme sont solidaires du sens et du sort de l'intellectualisme, entendu au sens indiqué plus haut.

2° *Par la pratique de la vie morale.* — La distinction primitive du bien et du mal, le discernement de finalités objectives et de règles s'imposant comme devoirs, l'accord entre le sujet agissant et l'ordre extérieur par la bonne intention, l'impartialité requise pour reconnaître concrètement ce qu'il faut faire, les appréciations par la conscience des actes accomplis, tous ces jugements essentiels de la moralité supposent l'intelligence. Et ils supposent une intelligence pensant en idées générales et s'adaptant à un ordre objectif. Il n'y a moralité que s'il y a une philosophie intellectualiste réaliste.

3° *Par la science.* — Nous l'avons déjà montré plus haut. Il suffit de lire avec attention des ouvrages scientifiques, aussi bien de première main que de vulgarisation, pour y trouver sans cesse l'attestation que l'auteur use de propositions, de preuves, de théories, impliquant la croyance à la valeur objective d'une raison abstraite. Les travaux d'Émile Meyerson sur l'histoire des sciences mettent ces attestations en un jour éblouissant. Il est vrai que M. Meyerson prétend faire simplement œuvre d'historien, et n'en pas tirer de conséquences métaphysiques. Mais il nous suffit de constater que les sciences impliquent un intellectualisme réaliste, et disparaissent s'il disparaît.

4° *Par la vie spontanée des hommes* et ce qu'on appelle le « sens commun », pourvu que « sens commun » désigne les premiers principes solidifiés de la pensée spontanée, non les préjugés sociaux. — Il est clair, en effet, que la recherche scientifique continue, en les affinant, les procédés et les exigences de la pensée spontanée. Des théoriciens paradoxaux ont soutenu récemment que la science va à l'encontre du sens commun, qu'elle dissout le sens commun : on se rend compte aisément que pareil paradoxe repose sur une confusion. Science et philosophie dissolvent, en effet, les préjugés sociaux ou les croyances massives formées par fusion d'idées très complexes : là est une des vérités mises en valeur par le bergsonisme. Mais science et philosophie continuent, de la manière la plus authentique, les recherches et les procédés purement intellectuels de la pensée spontanée. On en trouvera des preuves convaincantes chez des épistémologues aussi opposés les uns aux autres que Léon Brunschvicg (*Les étapes de la philosophie mathématique*, l. I, c. I, p. 7-26), M. Émile Meyerson (*La déduction relativiste*, p. 70), le P. Garrigou-Lagrange (*La philosophie de l'être*).

5° *Par toute philosophie, quelle qu'elle soit.* — Tout système, nous l'avons déjà remarqué, enseigne des vérités universelles objectives, même le positivisme, le pragmatisme entendus au sens le plus radical. Ils enseignent, en effet, sur la science, la généralisation, les lois, etc., ce qui suppose des idées générales représentant des catégories de choses réelles et des vérités pensées valant universellement. Des systèmes qui nient les idées générales et leur valeur objective, et la capacité de l'esprit de connaître l'universel, nient donc les conditions essentielles de leur signification. Rien de plus complètement absurde qu'un système niant ce qui rend possible les systèmes; rien de plus absurde qu'une pensée niant les conditions nécessaires de la pensée. Là est la force des célèbres démonstrations par lesquelles Aristote, dans sa *Métaphysique*, établit le droit que nous avons d'affirmer sur le réel; aujourd'hui, l'école phénoménologiste a repris, d'une manière nouvelle, ces analyses. Husserl, par exemple, établit irréfutablement que tout psychologisme, c'est-à-dire toute doctrine confondant la valeur objective de la vérité avec la valeur subjective d'opérations mentales, est une doctrine qui se nie elle-même. La pensée et son objectivité sont donc des données primitives que la philosophie peut décrire (phénoménologie), expliquer jusqu'à un certain point, critiquer même pour en éprouver la solidité, mais non rejeter. Nous devons donc être résolument intellectualistes.

6° *Difficultés que l'on fait à l'intellectualisme.* — Si l'intellectualisme, si surtout l'intellectualisme réaliste sont si souvent aujourd'hui attaqués ou tournés en dérision, c'est qu'on en fait une caricature, ou qu'on lui oppose des postulats plus que contestables.

1. Parmi ces postulats, le premier à signaler, parce qu'admis sans discussion par nombre de contemporains, est « le principe d'immanence ». Ce principe, qu'on invoque souvent, n'est pas fréquemment formulé, ou il est formulé très différemment. Si on l'exprime dans les termes de Maurice Blondel (rien ne peut entrer en l'homme qui ne corresponde, en quelque façon, à un besoin d'expansion), il pose une loi de l'activité humaine que déjà saint Thomas avait exprimée sous d'autres concepts. Voir, dans le *Diction. apolog.*, l'article *Immanence*. On peut sans doute mal entendre cette loi et s'en servir contre l'intellectualisme; mais ces questions ne sont pas à traiter ici. Au contraire, il y a une formule du principe d'immanence qui pose à priori l'idéalisme le plus radical ; « Il n'y a pas d'au-delà de la pensée », « la pensée ne peut atteindre que ses propres actes ». Peut-être la formule

récente d'Édouard Le Roy, « la pensée est ingénérable », n'est-elle qu'une forme du principe d'immanence.

Sous ces formules, il y a d'abord (et c'est ce qui les rend plausibles) une constatation évidente sur la nature de la connaissance; nous ne connaissons que ce qui, d'une manière ou d'une autre, est devenu objet de pensée. Au fond, c'est un truisme, mais un truisme redoutable, parce que son expression verbale risque de tromper. « Je ne connais que ce que je pense. » C'est absolument évident : comment connaîtrais-je ce dont je n'ai pas la pensée? Mais n'allez pas donner à ce truisme indiscutable le sens absurde : « Je ne connais que les actes de ma pensée. » Car « ce que je connais », ou, autrement dit, l'objet de ma pensée n'est pas l'opération par quoi je pense, mais le terme objectif (réel ou idéal) de mon opération. Et ceci est évident. Aussi, quand on presse un peu le sens du principe d'immanence, tel que le proposent nos contemporains, ce sens s'évapore. Chez L. Brunschvicg, l'immanence a une limite, le « choc » qui oppose une barrière à l'activité de l'esprit et le contraint à chercher des procédés nouveaux et des solutions inédites; ce « choc » est évidemment étranger aux esprits individuels. Que si on le résorbe dans une pensée supra-individuelle (et il y a bien des chances pour que ce soit la conviction de L. Brunschvicg), c'est là une thèse métaphysique à priori, et, en tout cas, énoncer une telle thèse est reconnaître à notre pensée individuelle le droit de dire le vrai sur des réalités qui la dépassent absolument. Quelque artifice de psychologie logique qu'on fasse intervenir, on a admis en fait un intellectualisme réaliste.

De même, chez Édouard Le Roy. S'il n'y a pas d'au-delà de la pensée, si la pensée est ingénérable et si nous sommes toujours en elle, on a mis par avance dans cette pensée toutes sortes de choses, en particulier la biosphère et toute la vie qu'elle renferme, plus les minéraux. Cela revient, en somme, à appeler tout « pensée », ce qui permet ensuite de dire qu'il n'y a que la pensée. Comme le jeu verbal puéril ne peut être le fait d'un penseur aussi profond qu'Éd. Le Roy, ne serions-nous pas autorisés à entendre son principe de la manière suivante qui, elle, est indiscutable? « La pensée est ingénérable », c'est-à-dire : « Il y a toujours eu de la pensée », « la pensée ne peut admettre un moment où il ait pu ne pas y avoir de pensée ». Car la vérité est éternelle, et la vérité implique une pensée qui la fonde. Ce principe supporte la philosophie de Platon; il est présent partout chez saint Augustin et chez saint Anselme. Et nous osons dire que saint Thomas l'admet implicitement. Saint Thomas admet, en effet, que la finalité (c'est-à-dire le mouvement déterminé vers un *terminus ad quem*) exige l'intelligence, ou immanente à l'être qui agit, ou lui fixant du dehors la loi de son activité. N'est-ce pas admettre, comme évident, que la pensée est présupposée par tout? *Actio agentis, ad hoc quod sit conveniens fini, oportet quod ei adaptetur et proportionetur, quod non potest fieri nisi ab aliquo intellectu, qui finem et rationem finis cognoscat, et proportionem finis ad id quod est ad finem; aliter convenientia actionis ad finem casualis esset. De potent.*, q. I, a. 5. — On pourrait citer beaucoup d'autres textes. C'est la possibilité même de l'action transitive en général, en tant que dirigée vers un terme, qui exige l'intelligence; ou, en d'autres termes, à moins d'opter pour le hasard, le chaos et la folie, *il faut supposer la pensée pour expliquer ce qui ne pense pas.* Ces principes sûrs sont ceux de la philosophie thomiste; et, si Éd. Le Roy n'entend qu'eux par sa formule « la pensée est ingénérable », nous sommes d'accord avec lui.

2. Après les postulats qui, à l'avance, condamneraient l'intellectualisme réaliste, il y a, et c'est encore plus grave, les déformations : on en fait couramment une caricature. Il consisterait, en métaphysique, à poser un monde d'objets fixés à jamais, et, en épistémologie, à dire que l'esprit humain, par l'opération de l' « intellect-agent », c'est-à-dire par abstraction, pénètre d'un coup les essences immuables des choses. La connaissance humaine serait ainsi composée, comme un gigantesque jeu de patience, de petits morceaux indéformables, les concepts reproduisant les essences, que nous pourrions diversement combiner, mais nullement modifier. Le thomisme serait donc une négation de l'activité intellectuelle.

Nous croyons que les premiers philosophes « néo-thomistes », dont l'horizon de pensée était partout fermé par le front positiviste, ont quelque peu donné dans ce travers. Ils menaient la lutte contre l'empirisme; et, comme il arrive toujours dans le combat, ils se laissaient imposer par l'adversaire le terrain du combat, voire les armes. Ils ont décrit l'abstraction de manière trop matérielle, comme si elle consistait simplement à laisser tomber les accidents individuels pour posséder la plénitude de l'essence. Mais saint Thomas n'est pas responsable des fautes d'expression de quelques-uns de ses interprètes tardifs. En réalité, saint Thomas sait très bien que nous n'avons pas une intuition directe et immédiate des essences (voir notre livre, *Réalité et relativité*, Paris, 1927, p. 72-101 et 259-277), et que nous conquérons celles-ci peu à peu, en les construisant en quelque sorte. Sans doute, il ne s'est pas livré à une analyse des démarches scientifiques, à la manière de L. Brunschvicg et de M. Meyerson; il en aurait été bien empêché au XIIIe siècle. Mais il a décrit, avec une précision qui aujourd'hui encore peut servir de modèle, la triple ascension que nous devons accomplir pour atteindre l'essence. Une première abstraction, qui, pourtant, est déjà active et doit n'être pas confondue avec l'acte d'isoler une propriété matérielle, découvre les relations physiques, les lit dans les phénomènes corporels. A un degré plus élevé, l'abstraction découvre les relations mathématiques qui, bien évidemment, ne sont pas contenues dans la matière sous la forme où nous les connaissons. Enfin, le mouvement de l'activité intellectuelle s'achève dans la découverte des éléments les plus intimes de l'être, des éléments métaphysiques (prédicaments, prédicables, transcendantaux). L'activité de l'esprit ne trouve donc pas l'essence, elle la construit par un triple mouvement; sa construction n'est nullement identique aux sensations provoquées par la matière, elle est suggérée, indiquée, par leur résistance opaque à l'esprit. Si l'idéalisme contemporain ne demande pas autre chose quand il réclame pour l'activité de l'esprit (et demander davantage est abusif), nous pouvons être d'accord avec lui.

Enfin, l'intellectualisme réaliste est défiguré en ce qu'on affecte de le confondre avec un verbalisme. On suppose que l'essence étant censée passer tout entière dans le concept, et celui-ci étant adéquatement représenté par le mot, le philosophe thomiste croirait manipuler dans son langage les réalités dernières. Et, comme cette prétention est insoutenable, il en serait puni en ce qu'au lieu de traiter des essences, il ne traiterait que des mots.

Quoi qu'il en puisse être de la scolastique tardive, les reproches précédents n'atteignent nullement les grands maîtres, un Bonaventure et un Thomas d'Aquin. Ce que nous venons de dire sur la construction de l'essence le prouve. Il faudrait distinguer ici le point de vue psychologique et le point de vue logique. Au point de vue psychologique, notre pensée est essentiellement constructrice, systématique. Tout jugement est déjà un raisonnement : dire qu'il fait beau temps suppose que je sais ce que c'est que beau temps, et que

j'interprète certaines sensations comme signes d'un état atmosphérique. De même, tout concept implique, pour parler comme M. Goblot, des jugements virtuels : l'idée de table ou d'encrier n'a de sens que si, implicitement, je définis ces objets ou leur attribue certaines propriétés. Ainsi, toutes nos pensées sont systèmes, constellations; et, au point de vue psychologique, nous pouvons dire que le jugement prime le concept. Mais le point de vue logique est opposé. Pratiquant sur les « objectivités » pensées une analyse idéale, nous résolvons les raisonnements en jugements et les jugements en concepts. Ce point de vue n'est pas seulement légitime, il est exigible; nous devons envisager la structure de la vérité et en dépecer les formes et les éléments. Par là, nous arrivons au concept, qui, étant plus simple, prime le jugement. Mais nous n'ignorons pas qu'il n'y a jamais adéquation entre les jugements et concepts pensés et les mots : le langage a trop d'éléments extralogiques (émotifs, ou d'utilité pratique, ou d'habitudes sociales, ou de simplifications assimilatrices) pour être censé exprimer la pensée, et encore moins représenter totalement les essences des choses.

Ajoutons enfin que l'intellectualisme bien entendu donne place, dans l'activité intellectuelle, a une certaine intuition. D'abord, l'intuition des premiers principes : dès l'aurore de la raison, l'enfant voit, d'une vue implicite, la vérité des principes qui fondent ses raisonnements. Ensuite, l'intuition qui anticipe, par vue d'ensemble, les détails de la solution ou les phases de l'observation. Bergson a décrit cette activité intense par vision en bloc dans ce qu'il appelle l' « effort intellectuel ». D'autre manière, Maurice Blondel a décrit la « prospection », l'esprit tourné vers l'avenir, s'adaptant à une situation future et, par un mouvement qui engage tout l'être, dessinant une action qui implique une connaissance en bloc. Ces intuitions sans doute sont presque toujours confuses, et le rôle du philosophe est de les tirer au clair, dans la mesure du possible : elles n'en sont pas moins réelles, et notre intellectualisme reconnaît ce genre d'activité de l'esprit.

Cet intellectualisme, pour se justifier pleinement, doit avoir en Dieu sa source et son garant. Pour affirmer que tout jugement est nécessairement vrai ou faux, et éternellement vrai ou faux, il faut poser la vérité absolue et la lumière intellectuelle qui la révèle. Saint Augustin et saint Bonaventure croyaient que la vérité absolue et la lumière intellectuelle apparaissent aussitôt à celui qui pose le problème de la connaissance. On sait que saint Thomas, pour aboutir au même résultat, passe par un long circuit, mais, pour lui aussi, Dieu est le fondement de la vérité, et notre raison peut être qualifiée de lumière intellectuelle donnée par Dieu.

VI. PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE ET SCIENCE. — L'Église a fait sienne, jusqu'à un certain point, la philosophie de saint Thomas d'Aquin. Certains s'en inquiètent, ils souhaitent qu'on s'oriente vers l'augustinisme, ou vers telle ou telle doctrine : ils craignent que le thomisme ne soit pas accommodé à l'esprit moderne. A quoi les thomistes répondent que si la physique dont usait l'Aquinate est périmée, sa métaphysique en est indépendante et dure éternellement. En réalité, la difficulté qui arrête nombre de nos contemporains est beaucoup plus grave qu'une vague accommodation aux aspirations d'aujourd'hui ou que l'ignorance de quelques découvertes physiques. Il y va de la nature de la philosophie.

Le christianisme a dû, dès l'origine, avoir une philosophie implicite, car un homme raisonnable ne peut comprendre des énoncés théoriques, ou adhérer à des preuves, sans posséder implicitement une doctrine du réel et de l'intelligence. Assez vite, sous la pression des besoins théologiques, cette philosophie s'est exprimée en thèses; et, au Moyen Age, l'Église a eu pour elle sa philosophie complète.

1° Or, prétend-on, aucune philosophie antérieure à la science moderne (c'est-à-dire, au moins à la mathématique de Descartes, à la mécanique de Galilée et à la physique de Newton) ne compte. En effet : 1. la philosophie, science de la pensée et par là science du réel, suppose que la pensée se possède elle-même. Or, jusqu'à la naissance de la science moderne, la pensée s'ignore elle-même, ignore ses procédés fructueux et prend pour fructueux ceux qui sont stériles. 2. La philosophie antérieure à la science ne procède pas par l'établissement de relations précises, puisqu'elle ne sait pas que seule la physique mathématique est la physique vraie. Elle procède par concepts, c'est-à-dire par des ensembles qualitatifs, complexes, vagues, indissociés. De pareils assemblages on ne peut tirer aucune vérité; il eût fallu à leur place des relations quantitatives, simples, précises, analysées. 3. Seule la physique mathématique a inauguré la pensée « claire et distincte », donc la pensée sûre. Toute philosophie antécartésienne est forcément obscure et confuse : il faudrait la reprendre par la base. 4. Puisque les philosophies sont nécessairement liées à la science de leur temps, et que les sciences se transforment jusqu'à mettre en question leurs acquisitions précédentes, aucune philosophie bâtie sur la science d'une époque ne vaut. La philosophie doit donc être réflexion sur toute l'évolution de la science, elle se dégage de l'histoire totale de la pensée pour en mettre en lumière l'activité profonde. Ces thèses, formulées avec tant d'éclat par Léon Brunschvicg, appuyées par lui sur une documentation énorme, sont acceptées ou défendues par beaucoup d'autres. Il importe absolument d'en dégager la part de vérité, qui est moins grande qu'il ne paraît, et surtout de voir qu'elles supposent de la philosophie une conception beaucoup trop étroite.

2° La première thèse énoncée est vraie : la philosophie, théorie de la pensée et de la réalité connue par elle, suppose que la pensée se possède elle-même. Mais on en tire une conclusion qui la dépasse immensément. Est-ce que la pensée n'a pas réussi, avant Galilée et Newton, à se posséder soi-même, au moins quant à ses démarches premières et ses objets fondamentaux? Remarquons, en effet, que la science, quelque raffinée qu'elle soit, continue les procédés du sens commun, use de ses principes et suppose ses objets : les méthodes logiques de distinguer et d'identifier, la recherche de l'identification comme explication dernière, l'acceptation d'un monde objectif de choses existantes et d'un monde idéal de vérités, appartiennent à la pensée commune et à toute science, voire à la science des Grecs ou du Moyen Age. C'est là un fondement stable pour bâtir la philosophie : qu'il y ait des objets réels, une vérité nécessaire, une raison assurée, c'en est assez pour philosopher. Remarquons ensuite que la philosophie d'autrefois (nous parlons de la philosophie chrétienne) a possédé ses points de départ établis par la plus rigoureuse critique, mentionnons seulement la certitude primitive du *cogito*, mise en une lumière éblouissante par saint Augustin, la vérité intelligible se découvrant irrésistiblement dans l'analyse du doute, l'idée universelle d'être et les premiers principes. A supposer que la science d'Einstein, de Heisenberg et de Louis de Broglie doive apporter à la philosophie des enseignements qui en changent le cours, il y avait déjà des données immuables permettant de justifier des doctrines éternelles.

2. On reproche à la philosophie traditionnelle d'être absolument liée à une doctrine périmée des concepts,

Nous convenons sans détour que beaucoup de concepts d'autrefois représentent des complexes vagues qui sont à dissocier : ainsi, les anciens concepts de « sens », d' « espèce impresse », d' « espèce expresse », d' « action sur le sens », etc. Pour parfaitement légitimes et réels que soient ces concepts, ils expriment à la fois des multitudes d'opérations que s'essaie à distinguer la psychologie expérimentale : ce travail de clarification est à poursuivre partout où il est possible. Mais tous les concepts de la philosophie traditionnelle ne sont pas de cette espèce. Bien au contraire, l'œuvre de clarification, de dissociation jusqu'aux derniers éléments avait souvent été accomplie avec une acribie admirable : il suffit de renvoyer le lecteur à tant de pages de saint Thomas, où l'analyse logique et métaphysique est poussée avec une rigueur qui n'a pas été surpassée. Or, cette analyse si sûre d'elle-même était parvenue à isoler beaucoup d'éléments ou de principes au delà desquels il était impossible de la prolonger : on atteignit par là des fondements inébranlables de la philosophie (par exemple, les transcendantaux, les premiers principes, etc.). On nous pardonnera de ne pas faire ici une énumération : nous n'avons pas à composer un traité de philosophie. Par ailleurs, l'exigence serait injustifiée de fonder la philosophie uniquement sur des éléments obtenus par méthode analytique. Il y a aussi des certitudes primordiales qui adhèrent à des blocs, grâce à une intuition intellectuelle. Cette intuition est rare pour atteindre des réalités premières; elle risque d'être confuse quand elle atteint des ensembles. Ce n'est pas un motif pour en nier le rôle si important. Comme nous le disions tout à l'heure, nous possédons, grâce à des intuitions primitives, une connaissance habituelle des premiers principes qui remonte à l'aurore de notre raison à chacun; la vision immédiate de la connaissance de la vérité impliquée dans le doute, et de la pensée personnelle impliquée dans cette connaissance (saint Augustin), est une intuition; on pourrait en dire autant pour la connaissance de l'être universel; enfin la saisie en bloc d'une démonstration, après qu'on en a compris à part chaque articulation, appartient au même mode de comprendre. Nous maintenons donc que la philosophie avait, bien avant le XVIIe siècle, des bases sûres, à savoir : des concepts logiques analysés jusqu'au bout et dont l'usage objectif était vérifié, des principes de pensée saisis par une intuition primitive, la capacité pour la pensée de voir en bloc des éléments enchaînés et déjà connus chacun pour soi. Seulement, on nous objecte que les concepts analysés par l'ancienne philosophie, avec quelque subtilité qu'ils aient été formés, n'ont plus de valeur ni même de sens pour l'intelligence moderne formée aux mathématiques.

3. Or cette objection, formulée avec une tranquillité si superbe, est démentie par le développement même de l'intelligence moderne. Nombreuses sont aujourd'hui les philosophies qui, loin de s'appuyer uniquement sur la connaissance mathématique, sont fondées principalement ou même uniquement sur d'autres disciplines. Il y a des philosophies fondées sur l'histoire (M. Benedetto Croce), sur les sciences biologiques (en grande partie M. Bergson), sur la sociologie (Durkheim et ses disciples), sur la biologie et la sociologie (Georg Simmel). Nous pourrions continuer l'énumération, qui a une valeur probante, car personne ne conteste sérieusement à ces penseurs le droit de bâtir leurs systèmes sur l'histoire, la biologie, etc. D'où viendrait, en effet, le privilège exorbitant attribué à la physique mathématique d'être seule capable de porter l'édifice philosophique? De sa nature quantitative donnant prise à la mesure exacte, de sa rigidité, de ce que les notions mathématiques sont le plus près des notions logiques, de la valeur éternelle évidente des vérités mathématiques. Tout cela est vrai, et Malebranche disait qu'après les saintes Écritures les sciences mathématiques sont celles dont l'étude nous rapproche le plus de la vérité première. Il reste cependant que les mathématiques ne concernent que le spatial, le matériel, et il serait étrange que notre esprit ne pût arriver à se connaître que par l'intermédiaire de la science des corps.

On sait en quel sens saint Thomas admet cette dernière proposition : l'objet *direct* de l'intelligence humaine est l'universel présent dans le sensible matériel. Notre intelligence commence par connaître les corps, elle y saisit des rapports qualitatifs abstraits, des rapports de grandeur, enfin les derniers éléments ontologiques. Et, en connaissant l'intelligible présent dans le sensible, elle se connaît elle-même, parce qu'elle connaît ses propres opérations. Cette doctrine, parfaitement respectueuse des exigences de la science des corps et de la spontanéité de l'esprit, doit nous éclairer ici. Il n'est pas du tout nécessaire, pour que nous connaissions les notions premières et les principes fondamentaux, que l'abstraction se soit engagée sur les voies de Leibniz ou d'Einstein. Il suffit que l'activité scientifique ait commencé, c'est-à-dire que déjà on possède, sur certains points, une connaissance systématique, une connaissance exactement contrôlée et vérifiée, une connaissance en état de se justifier. Or, la philosophie antique ou du Moyen Age s'appuyait sur des connaissances de la sorte. L'incrédule, même antichrétien, doit reconnaître que la science théologique d'un saint Thomas et d'un saint Bonaventure sont des sciences aussi parfaitement agencées qu'une géométrie non-euclidienne. A supposer qu'elles ne correspondent pas à toute la réalité (elles englobent évidemment beaucoup d'éléments réels, même pour un incrédule), elles doivent être vraies, si leurs principes sont vrais et si leur appareil logique est inattaquable. Pour le chrétien, elles constituent, comme base de la philosophie, la science la plus inébranlable.

Nous discuterons cependant (bien que ce soit, au point où nous sommes parvenu, inutile) la dernière difficulté : si la science évolue et met en question ce qu'elle croyait auparavant résultat acquis, la philosophie doit-elle se constituer par une réflexion sur toute l'histoire de la science, et non par la réflexion sur la science d'une époque?

4. Cette dernière question équivaut à se demander si une philosophie dogmatique est possible, ou si l'on devra se contenter d'une philosophie réflexive (M. Léon Brunschvicg) ou dialectique (M. René Berthelot), c'est-à-dire d'une philosophie qui décrive l'activité de l'esprit ou les types d'ordre objectif.

L'histoire de la pensée, scientifique, philosophique, religieuse, est assurément très précieuse, apportant à la philosophie des enseignements qu'elle ne saurait trop méditer. Peut-être est-elle indispensable pour traiter certains problèmes. Mais sûrement elle n'est pas indispensable pour poser les fondements de la philosophie, et, par conséquent, pour établir les thèses essentielles dont a besoin le christianisme. Pour poser les fondements de la philosophie, il nous faut, en effet, beaucoup moins les résultats des sciences que la possession initiale de leurs principes et de leurs méthodes; il nous faut, en somme, une pensée se possédant elle-même et se sachant capable d'acquérir des vérités. Or, il y a longtemps que la philosophie chrétienne a acquis cette sécurité.

Remarquons de plus, comme nous l'avons déjà dit, qu'une philosophie purement réflexive ou purement dialectique suppose des principes dogmatiques, à moins de se nier elle-même et de s'anéantir. Elle suppose du moins des principes de ce genre : « La philosophie doit être réflexive » (ou dialectique); « l'esprit se

connaît par l'histoire », etc. Ces principes énoncent des vérités universelles concernant la réalité totale et la pensée totale; ils sont aussi dogmatiques que le principe *agens agit simile sibi*, ou tout autre principe des scolastiques. Sans doute, M. Brunschvicg et M. Berthelot réclameraient contre notre interprétation; ils diraient que ces principes n'ont rien de dogmatique; leur valeur est relative, on l'admet en attendant une vérification ultérieure peut-être impossible; ils sont seulement mis entre parenthèses *(einklammert)* pour employer une expression des phénoménologues. Mais qui ne voit qu'en refusant d'admettre les principes qui rendent les affirmations et les systèmes possibles, on refuse de penser, alors qu'en réalité on ne peut, ni ne veut y renoncer? Nous concluons donc que la philosophie chrétienne a, depuis sa naissance, bien assez d'évidences primitives pour se constituer sans rien craindre : et les évidences primitives incluses dans le *cogito* augustinien, et les premiers principes de la pensée, et les notions primitives qui entrent dans toute notion et dans toute réalité. (Pour un exposé et une discussion en détail de la nature et de la valeur de la philosophie chrétienne, nous renvoyons aux articles SCOLASTIQUE et THOMISME.)

II. PHILOSOPHIE ET RELIGION. — Le préjugé est très répandu que la philosophie grecque a donné à notre christianisme occidental une part énorme de son contenu doctrinal. Sans aller jusqu'à cette thèse monstrueuse, qui enlève à Jésus son rôle unique, beaucoup croient que la philosophie grecque avait préparé aux prédicateurs de l'Évangile des voies toutes tracées et des doctrines métaphysiques définitives.

Les enseignements de l'histoire impartiale sont beaucoup plus complexes. Platon, Aristote, et même le néoplatonisme (qu'on pense à Denys l'Aréopagite!) ont été pour la pensée chrétienne des auxiliaires très précieux et, pour qui voit seulement le côté humain des choses, indispensables. Mais, d'un autre côté, ils ont été pour la religion de Jésus-Christ souvent un obstacle ou un grave danger de déviations. Et tant s'en faut qu'ils aient apporté, sur les bases naturelles de la religion, des doctrines définitives, car ils avaient enseigné les plus pernicieuses erreurs. Parcourons très rapidement cette histoire des rapports entre philosophie et religion dans l'antiquité païenne; nous la poursuivrons ensuite dans le christianisme.

I. LA PHILOSOPHIE ANTIQUE. — 1° *La philosophie de Platon.* — Toute la philosophie de Platon va à poser la suprématie de la vie morale, qui se ramène à imiter Dieu dans la mesure du possible : « D'ici-bas vers là-haut s'évader au plus vite. L'évasion, c'est de s'assimiler à Dieu dans la mesure du possible; or, on s'assimile en devenant juste et saint dans la clarté de l'esprit. » *Théétète*, 176 *a*. Du premier coup, Platon monte à Dieu, et sa doctrine touche à la religion. On sait comment il la fonde : la dialectique dégage, dans le monde sensible, des déficiences, qui sont des exigences de l'intelligible. La multiplicité des choses changeantes est organisée en espèces, elle réalise des modèles, elle ne s'explique donc que par des unités en dehors d'elle. Ces unités sont les idées, qui, elles-mêmes, forment une multiplicité ordonnée; leur ordre s'explique donc par une unité supérieure, l'idée du bien. De même, nos vérités, changeantes dans les choses changeantes, ont la raison d'être de leur nécessité et de leur immutabilité dans un domaine de vérités subsistantes, où règne une unité supérieure. Ainsi, rien n'existe que par l'idée du Bien : « Le Bien ne procure pas seulement à ceux qui sont connus d'être connus, mais il leur donne aussi l'être et la nature. » *République*, VI, 509 *b*.

Mais les idées, et l'idée du Bien qui les régit, est-ce là un intelligible inconscient, ou la pensée d'un être personnel? L'idée du Bien est-elle identique à l'Artisan suprême qui, d'après le *Timée*, fait le monde et l'âme du monde? Il faut avouer qu'aucun texte ne répond directement à ces questions primordiales, et c'est là une effrayante lacune. Certains interprètes de Platon, et parmi les meilleurs (tout récemment, M. Diès et le P. Lagrange) soutiennent que Platon s'est posé nécessairement ces questions, et qu'il a laissé voir sa réponse. Quand il attribue au Démiurge du *Timée* la perfection, la puissance, la sagesse, l'omniscience, la justice, il l'égale à l'idée du Bien. Et il est impossible, pour un penseur absolument épris de l'unité, que le monde ait deux causes de son existence. Platon a donc affirmé le Dieu unique personnel, cause du monde, idéal de perfection, fin de l'action humaine.

C'est là une conception d'une hauteur incomparable, et on comprend que les Pères de l'Église aient voulu s'y appuyer. Malheureusement, le Dieu de Platon est seulement le Dieu des philosophes; il ne serait pas prudent de faire connaître à tous « le Père et auteur de cet univers qu'il est difficile de découvrir », et on doit laisser le peuple pratiquer les cultes idolâtriques établis. Ajoutons que la notion du divin est moins nette chez Platon qu'on ne le croirait d'après les Pères : pour lui, les astres sont divins, et l'âme du monde; le peuple doit leur offrir un culte. Sur l'âme, sur l'immortalité, les enseignements de Platon sont splendides : mais ce sont des mythes, et nous ne savons au juste quelle doctrine précise se cachait sous leurs figures. La préexistence des âmes, la métempsycose étaient insinuées, doctrines fausses et dangereuses.

2° *La philosophie d'Aristote.* — Les preuves de l'existence de Dieu, proposées par Aristote, sont si connues que nous ne les mentionnons même pas.

Là aussi, il y a une pensée singulièrement haute : le Dieu acte pur, perfection suprême, pensée de la pensée, principe de tous les mouvements du monde que le désir entraîne vers la perfection divine. Mais, à côté de ces affirmations recueillies par saint Thomas, les erreurs sont beaucoup plus graves que chez Platon : Dieu, enfermé dans sa perfection solitaire, ne s'occupe pas du monde et ne le connaît même pas; le monde est éternel; l'âme, forme du corps, périt avec lui. Même l'unicité de Dieu est en question : pour expliquer le mouvement des planètes, qui devrait être circulaire, et ne l'est pas, Aristote pose des premiers moteurs, qui sont, dans la *Métaphysique*, des substances séparées (dans la *Physique*, chaque astre a son âme, qui reçoit *par accident* son mouvement du premier moteur). Ainsi, à côté du Dieu vers lequel s'élèvent les désirs de notre monde, il y a d'autres mondes, chacun avec son dieu. Nous sommes dans un pluralisme.

Il y a bien, chez Aristote, certains textes d'une saveur platonicienne et presque mystique : quand il dit, par exemple, que le principe de la raison est quelque chose de supérieur à la raison, et qu'en nous la vertu est mise en branle par une cause divine. Mais il semble que, à mesure qu'il avançait en âge, la pensée d'Aristote soit devenue de moins en moins religieuse; elle ne s'intéresse plus qu'aux sciences. Les hommes doivent bien aimer et admirer les dieux, c'est-à-dire les moteurs immobiles : Aristote, qui parle avec un souverain mépris de la mythologie, laisse au peuple ces fables utiles à l'ordre social, et lui-même s'acquittait ponctuellement, quand il en avait l'occasion, des pratiques polythéistes. En somme, pour Aristote, la question de la religion, si, par là, on entend un rapport vivant avec Dieu, ne se pose pas.

3° *Les successeurs de Platon et d'Aristote.* — La philosophie *cynique* est la plus irréligieuse des philosophies, si être irréligieux est se passer de Dieu : son sage a pour idéal la liberté d'une indépendance qui se suffit parfaitement à soi-même; le sage ne doit rien

qu'à soi. Si Antisthène a dit qu'il n'y a qu'un seul Dieu, jamais il ne s'est occupé de lui.

L'*Académie* issue de Platon abandonne peu à peu les conceptions sublimes du maître et invente des méthodes habiles pour justifier le polythéisme vulgaire. Déjà Speusippe, le neveu de Platon, au lieu de mettre le Bien (Dieu) au principe des choses, le met seulement au terme de leur évolution. Xénocrate de Chalcédoine introduit des explications pythagoriciennes alambiquées pour faire admettre que les astres sont des dieux, et qu'en dessous des astres existent des démons, les uns bons, les autres méchants. La voie était ouverte à tant de philosophes de toutes les écoles qui, jusqu'à Julien l'Apostat, fonderont la mythologie sur la philosophie, abandonnant des récits le sens littéral pour leur donner des significations allégoriques. L'Académie tardive n'est plus guère que de nom disciple de Platon : Carnéade prétend que Dieu ne peut être incorporel, car alors il n'aurait pas d'âme; ni corporel, car il serait alors corruptible. Au fond, il estimait que seuls les corps sont réels et il rejetait l'existence des dieux.

Les *stoïciens* ont réalisé l'étrange paradoxe d'enseigner le matérialisme et d'enseigner en même temps une philosophie religieuse à contenu réel. Mais cette philosophie religieuse est, au fond, bien peu religieuse; elle le deviendra seulement quand les derniers stoïciens se feront éclectiques et parleront de Dieu comme d'un être personnel, Providence. On sait que Zénon de Cittium est panthéiste et matérialiste : le monde et Dieu ne font qu'un, Dieu étant dans le monde l'élément actif, organisateur, rationnel, qui est le feu. De lui sortent, par émanation, les dieux des astres, les dieux forces de la nature, les héros, la raison même de l'homme. Les noms des dieux, ayant été imposés par la nature, révèlent ce qu'ils sont : voilà, justifiés, les noms par lesquels la mythologie désignait Zeus, Héra, etc. Mais les dieux, étant produits, ne sont pas éternels : ils seront de nouveau absorbés dans le tout au moment de la conflagration générale, après quoi l'univers recommencera le cycle de l'existence qu'il a déjà parcouru.

Si le stoïcisme apportait une explication matérielle du polythéisme, jusqu'à admettre les présages et la divination, grâce à une sorte d'harmonie préétablie entre les phénomènes de la nature, il séparait radicalement la vie spirituelle de toute ingérence religieuse. La fin de l'homme est de vivre conformément à la nature, selon la raison qui la manifeste, par son impulsion qui est la vertu. Le sage accepte donc ce que la nature (et, par conséquent, Dieu) lui impose; il accepte le destin. Mais son mérite n'est pas dans le destin, il est dans l'acceptation libre, dans la hautaine résignation qui l'élève au-dessus de son destin. Le sage n'a que sa vie intérieure, mais il l'a pleinement et, par là, il est au-dessus des dieux, qui n'ont pas à surmonter les difficultés que surmonte le sage. On voit qu'une semblable conception est antichrétienne et fondamentalement antireligieuse : la religion est mise bien en dessous de la vie spirituelle.

Il en est tout autrement dans le *néoplatonisme :* ici la philosophie s'achève en vie religieuse. La plus haute connaissance est la connaissance de Dieu, et elle ne s'acquiert pas par des procédés discursifs; elle est une intuition, une contemplation ineffable supérieure à la raison. Par ailleurs, les néoplatoniciens expliquaient le polythéisme et la mythologie de la même manière que les stoïciens. Leur mystique grandiose (la procession des choses hors de l'unité et leur retour à l'unité) pénétrera dans le christianisme par l'Aréopagite, par Scot Érigène et ses successeurs. Mais il y faudra une assimilation, ou plutôt une transformation radicale. Car le néoplatonisme a mené, contre la religion de Jésus, la plus acharnée des luttes. Son Dieu n'est pas le Père des miséricordes, il n'est pas même le Dieu personnel; il est, au delà de l'intelligible qui en découle, l'unité absolue à quoi seuls les sages s'unissent. S'il y a là une religion, c'est une religion de quelques aristocrates de la pensée et fermée au reste de l'humanité; c'est une religion où toute l'action vient de l'homme et où révélation et rédemption seraient des non-sens: c'est une religion qui n'établit pas entre l'infini et l'homme une relation vivante de tout l'être, mais une relation de connaissance. L'intelligence et l'orgueil du monde antique trouvèrent là leurs armes les plus redoutables pour arrêter la conquête chrétienne.

Nous voyons donc que les philosophies païennes, si elles ont produit des spéculations religieuses, étaient pour le christianisme beaucoup plus un obstacle qu'une aide. Nous voyons qu'elles ne soupçonnèrent jamais ce qui est l'essence d'une philosophie religieuse véritable : le problème des rapports entre le Dieu vivant et l'homme, entre la révélation et la raison, entre la foi et la science.

II. LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE. — 1° *Les origines.* — Le Nouveau Testament, nous l'avons vu, suppose une doctrine intellectualiste et réaliste. Il ne l'enseigne pas directement, sauf le texte célèbre de saint Paul, Rom., I, 18-20, mais il met en garde contre les dangers des philosophies païennes; contre la science qui s'arroge faussement ce nom, I Tim., VI, 20, contre les discussions dont tout le résultat est de démoraliser les auditeurs, II Tim., II, 14, contre les vaines questions de mots, I Tim., VI, 4, contre la séduction des philosophies qui expliquent tout par les éléments de la nature et ignorent le Christ, Col., II, 8.

Il y avait là, en germe, toute la théorie des rapports entre la raison et la foi. Les premiers apologistes, pleins d'une immense bonne volonté, admettaient bien implicitement cette théorie en germe. Mais ils étaient en présence de philosophies déjà constituées et dont l'une, au moins, semblait toute prête à fournir à l'Évangile des démonstrations péremptoires. C'était vrai en partie, ce n'était pas vrai complètement. De là le langage imprécis et parfois matériellement faux des apologistes; de là leurs imprudences quand, par exemple, ils tâchent d'expliquer les mystères de la vie divine. Notre devoir, quand nous les lisons, est d'excuser ces imprudences, de laisser tomber des expressions malheureuses et de nous attacher aux intentions profondes. De même, lorsque nous verrons Minucius Félix présenter une apologétique purement « laïque », montrant que le christianisme est la véritable philosophie, mais sans exposer aucun de ses dogmes essentiels, nous nous dirons qu'il écrit pour des païens et veut les amener graduellement à la foi, des certitudes naturelles jusqu'à l'entrée dans l'Église. Nous regretterons d'autant plus les erreurs que l'admirable Origène a empruntées à la philosophie grecque et qui ont compromis son œuvre pour des siècles. Mais, s'il a erré, le martyr philosophe n'a jamais voulu manquer à la foi et à l'Église; et, le premier, il a construit une synthèse immense de dogme et de philosophie.

Aux IIe-IIIe siècles, les penseurs chrétiens savent fort bien distinguer la raison et la révélation : Justin, par exemple, les oppose l'une à l'autre comme l'abstrait au concret, comme un résidu sans efficacité à la vie pleine. Mais cette distinction n'a pas encore amené, comme conséquence, une distinction nette de la philosophie et de la théologie. On se contente de juxtaposer les doctrines de Platon et celles de Jésus-Christ et, par suite, on se jette dans des embarras inextricables (Justin, Origène). On tâche d'assimiler la philosophie à la théologie, en rattachant les vérités connues par les Grecs à une révélation primitive; on va jusqu'à prétendre que les Grecs ont appris de Moïse tout ce

qu'ils ont affirmé de vrai. Quant aux hérétiques, ils ne cherchent guère à légitimer leur folie raisonnante au nom d'une philosophie autonome; ils s'efforcent bien plutôt de la placer sous le couvert de soi-disant révélations. Ainsi, le domaine et l'indépendance de philosophie et théologie ne sont pas absolument déterminés.

A moins que saint Irénée, le premier des grands théologiens, n'ait tracé les frontières. Car il a très distinctement séparé la connaissance naturelle de Dieu de la connaissance surnaturelle que nous donne l'Évangile : connaissance naturelle, obtenue par des raisonnements humains et qui ne va qu'à affirmer Dieu; connaissance surnaturelle, donnée par l'amour divin qui veut nous faire pénétrer en lui, qui nous imprègne alors de sa lumière et nous vivifie. A ces deux connaissances doivent évidemment correspondre deux systèmes scientifiques distincts. Mais Irénée craint tellement les abus auxquels donne lieu la philosophie profane, il se fie si peu à des efforts tant de fois dévoyés, qu'il est beaucoup plus porté à proscrire la philosophie qu'à lui assigner un rôle propre.

2° *Saint Augustin.* — Il faut venir jusqu'à saint Augustin pour que le problème des rapports entre philosophie et théologie soit posé et résolu.

Il est facile de rassembler, dans l'œuvre immense d'Augustin, des multitudes de démonstrations rationnelles qui formeraient un traité complet de philosophie, sans faire intervenir la révélation. Augustin démontre par la raison l'existence de Dieu, la destinée de l'âme, Dieu fondement de toute connaissance; bien plus, il démontre rationnellement la légitimité de la foi, le fait de la révélation, les convenances des mystères. Ainsi, la raison, par ses seules forces, est capable de bâtir une philosophie; et il est nécessaire que la raison justifie le bien-fondé et prouve le fait de la révélation. Une philosophie autonome, semble-t-il, a donc le droit d'exister. Ne tirons pas si vite semblable conclusion : Augustin, en effet, n'a pas l'habitude de se préoccuper des droits théoriques, des possibilités idéales mais des situations de fait; et son existence antérieure l'a rendu très sévère pour les théories profanes qui l'ont trompé. Loin donc d'assigner à la philosophie une autonomie (qui serait sans doute justifiée pour des hommes qui ne seraient pas pécheurs; mais Augustin ne se pose pas une telle question), il enseigne qu'il faut d'abord croire, et la lumière de la foi nous éclairera pour que nous cherchions et trouvions les autres lumières, même les lumières qui éclairent les avenues de la foi. Si la raison de l'homme est naturellement faite pour connaître Dieu, si l'existence de Dieu est d'une clarté qui touche presque à l'évidence, elle n'est pourtant connue que des cœurs purs et de ceux qui, déjà, désirent vaguement Dieu. Pour ceux qui sont engagés dans le péché, la démonstration de Dieu restera incompréhensible. Il faut donc d'abord les amener à souhaiter la béatitude et à former un acte de foi en celui seul qui les éclairera : le premier article de l'enseignement de saint Augustin est le *credo ut intelligam.* Il restera le premier article de l'enseignement des théologiens jusqu'à saint Thomas, et, par conséquent, nous devrons attendre jusqu'au XIIIe siècle une élaboration complète de la théorie des rapports entre philosophie et théologie. Bien entendu, la doctrine augustinienne n'est absolument pas un « fidéisme », selon le sens commun de ce mot, mais un intellectualisme : l'acte de foi implique des motifs rationnels qui le justifient, d'où la formule : *intellige ut credas, crede ut intelligas.* L'activité intellectuelle naturelle précède, accompagne et suit l'acte de foi : seulement elle diffère du tout au tout selon qu'elle précède ou selon qu'elle suit : *intellige ut credas verbum meum, crede ut intelligas Verbum Dei.*

3° *Le haut Moyen Age.* — 1. Après saint Augustin, Boèce est sans doute celui qui a exercé l'influence prépondérante sur les destinées de la philosophie et de la théologie. Dans son *De consolatione philosophiæ*, il a donné l'exemple d'une pensée qui, sans user de vérités fournies par la révélation, établit une doctrine complète de la recherche de Dieu, de la nature de Dieu, du gouvernement du monde et de la vie humaine. La philosophie prouve son autonomie en s'exerçant de manière autonome. Boèce avait conçu le projet de composer une concordance de Platon et d'Aristote; s'il ne l'a pas exécuté, il a enseigné la logique d'Aristote au Moyen Age, logique se justifiant par ses seules forces. Enfin, Boèce nous a laissé, parmi ses opuscules théologiques, un *De Trinitate* qui donnera plus tard lieu à saint Thomas de traiter les questions fondamentales de la connaissance théologique. Serait-il inexact de dire que Boèce a infléchi la spéculation chrétienne venant de saint Augustin sur le chemin qui aboutira à saint Thomas?

2. *La renaissance carolingienne* se caractérise par un hyperconservatisme; on n'ose rien affirmer qu'en le fondant sur une autorité. Par réaction contre cette timidité, Jean Scot Érigène use de la philosophie avec une hardiesse démesurée. Ses intentions sont foncièrement chrétiennes, l'autorité de Dieu révélant est suprême. Mais la raison possède, en droit, une dignité que n'a pas la croyance par autorité, *majoris dignitatis esse quod prius est natura, quam quod prius est tempore. Rationem priorem esse natura, auctoritatem tempore didicimus.* Sans doute, la raison, déclare Érigène, ne l'emporte qu'en cas de conflit avec une autorité humaine, avec un Père. En pratique, il se comporte comme si la spéculation humaine n'était justiciable que de ses règles à elle-même, et il propose de la genèse du monde une interprétation qui ne peut s'accorder avec le dogme. Loin donc de s'être précisés, les rapports entre philosophie et théologie se sont obscurcis au IXe siècle.

4° *Les débuts de la scolastique.* — Cependant, l'influence de saint Augustin reste prépondérante; elle continuera à dominer jusqu'à la fin du XIIIe siècle, et elle va produire deux systématisations philosophiques qui sont la gloire de la pensée chrétienne : celles de saint Anselme et de saint Bonaventure.

Les livres de saint Anselme (1033-1109) donneraient, à un lecteur inattentif, l'impression d'un rationalisme se fiant à ses forces : une doctrine de la vérité, une doctrine de l'existence et de la nature de Dieu sont établies par la dialectique, et, chose plus grave, la Trinité et l'incarnation sont aussi démontrées par la dialectique, comme si elles étaient du ressort de la philosophie naturelle. Mais cette première impression se dissipe vite; en réalité, Anselme cite sans cesse les Pères, surtout Augustin, dont il a pénétré jusqu'au fond la doctrine vivante. Lui-même nous dit, dans la préface du *Monologium*, n'avoir rien affirmé *quod non catholicorum Patrum et maximum beati Augustini scriptis cohæreat.* Comme Augustin, il use tant de la raison que, en droit, sa philosophie pourrait être une philosophie indépendante de la foi. Mais en fait, toujours comme Augustin, il estime qu'une pensée ne commençant pas par la foi est une pensée entourée d'un nuage d'erreurs. La foi, qui naturellement porte avec elle ses fondements rationnels, doit donc être le point de départ du philosophe, qui cherche à avoir de sa foi une intelligence plus pleine. En effet, la nature de la vérité est si immense qu'elle ne saurait être épuisée par un esprit créé; toujours nous aurons à y faire de nouvelles découvertes. Le Christ nous donne sa grâce et ses dons pour comprendre, et l'Écriture elle-même nous y exhorte : *nisi credideritis, non intelligetis.*

Ainsi, pour Anselme, philosophie et théologie ne

font qu'un. Si la philosophie établit des doctrines, c'est pour éclairer les vérités révélées, sans d'ailleurs réussir jamais à en éliminer le mystère radical; les preuves apportées pour montrer la nécessité de l'incarnation ne valent pas ce que confirme *major auctoritas*, *Cur Deus homo*, I, 2, et « quoique l'homme en puisse savoir, il ignore encore des principes plus profonds d'une chose si grande ». *Ibid.* En dehors des démonstrations spécifiquement rationnelles de vérités rationnelles, la philosophie éclaire les données de la foi en approfondissant les analogies entre le naturel et le surnaturel; mais elle ne progresse que grâce à la pureté morale de l'âme et au travail de sa sanctification. Car le chrétien pénètre les raisons de ce qu'il croit *fidem indubitanter tenendo, amando et secundum illam vivendo. De Trin.*, 2. Bien plus, l'expérience chrétienne est nécessaire pour que grandisse la lumière intellectuelle : *qui expertus non fuerit, non intelliget. Nam quantum rei auditum superat experientia, tantum vincit audientis cognitionem experientis scientia. Ibid.*

Il est juste de dire, avec Mgr Grabmann citant Hasse, « qu'Anselme a rajeuni saint Augustin, pour poser un fondement à Thomas d'Aquin ». Cependant, une ambiguïté demeurait concernant la nature et le sens de la philosophie : pour Augustin et Anselme, en fait, la théologie, dès son début, s'aide des données de la foi, et sa fonction est de comprendre ces données. Mais, en droit, une philosophie autonome, se constituant par ses seules forces en vue d'obtenir des clartés naturelles, est-elle légitime? La question n'était pas résolue, et ce serait le rôle de saint Thomas de la trancher.

5° *La grande scolastique.* — L'occasion serait fournie par l'invasion de la philosophie arabe en Occident. Jusqu'au XIIIe siècle, les écoles catholiques connaissaient et utilisaient surtout Aristote comme logicien; Abélard avait bien popularisé sa doctrine de l'abstraction, mais l'ensemble du système était encore étranger. Or, non seulement les œuvres d'Aristote s'introduisent dans des traductions arabes, mais des traductions latines sont faites directement sur le texte grec (par exemple, celle de la *Métaphysique*, exécutée par Guillaume de Moerbeke à la demande de saint Thomas), et les ouvrages des grands disciples arabes d'Aristote, Avicenne, Averroès, etc., se répandent. Si Avicenne, pour le principal de ses théories, était encore près du christianisme, Averroès s'y opposait absolument. Devant cette invasion, les penseurs catholiques se partagèrent en trois groupes. Les uns, continuant l'augustinisme, estimèrent qu'une philosophie bâtie absolument en dehors du christianisme était, par là même, condamnée : ce qui manquait à ses auteurs, en fait de dispositions morales, les avait rendus inaptes à trouver le vrai. Pour la rejeter, il suffisait de rappeler les données fondamentales de la vie chrétienne et les conditions de la connaissance de la vérité. D'autres, au contraire (en particulier les maîtres de la faculté des arts, à Paris), moins connaisseurs en fait de théologie, se laissèrent influencer par des philosophies dont l'appareil dialectique les éblouissait et, même, ils les adoptèrent, au risque de compromettre leur foi. Un troisième parti (Albert le Grand et saint Thomas) comprit que le christianisme, pour continuer à diriger la civilisation, devait s'assimiler toutes les conquêtes de la pensée profane. Il s'agissait donc, tout en en rejetant les erreurs, de faire servir à l'Évangile une philosophie construite uniquement par les seules ressources de la raison, une « philosophie séparée ». Impossible de le faire sans préciser non seulement en fait, mais en droit, les relations entre philosophie et théologie.

La première tendance, l'augustinisme, trouve son expression la plus parfaite en saint Bonaventure (1221-1274). Le point de départ est la foi, beaucoup plus certaine que tout le reste, et dont il importe de pénétrer peu à peu, dans la mesure de nos forces et de notre grâce, les données. Le point d'arrivée doit être Dieu : la philosophie est un *itinéraire de l'âme vers Dieu*. La méthode elle-même est liée à la foi : n'oublions pas, en effet, en quelles conditions nous avons été mis par le péché : prière, grâce, purification du cœur sont conditions essentielles de la recherche du vrai. S'il en est ainsi, une philosophie séparée est chose dangereuse et qui déviera vers l'erreur. Bonaventure, qui réside à Paris au temps où l'averroïsme et le thomisme s'y propagent, les connaît; il réprouve l'averroïsme et n'accepte pas le thomisme, qui signifie pour lui la philosophie autonome. Nous venons d'en voir les motifs. Mais nous comprenons par là-même que Bonaventure ne pose pas les mêmes questions que Thomas d'Aquin et, par conséquent, il n'a pas à leur apporter de réponse. Comme le dit M. Gilson, « la philosophie de saint Thomas et celle de saint Bonaventure se complètent comme les deux interprétations les plus universelles du christianisme, et c'est parce qu'elles se complètent qu'elles ne peuvent ni s'exclure ni coïncider ». *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 473.

Le parti averroïste, tout en prétendant respecter les enseignements du christianisme, apportait, au problème des relations entre philosophie et théologie, une solution absolument opposée à celle de saint Bonaventure. La philosophie, science de la vérité rationnelle, ne procède que par démonstrations; elle a ses principes à elle, sa méthode, sa certitude. Elle explique ce qu'ont cherché et trouvé les philosophes de l'antiquité et leurs commentateurs. Procédant ainsi avec une autonomie absolue, elle arrive, en certains points, à des résultats contraires à la révélation. Sur ces points donc, on constatera le désaccord, on croira ce qu'enseigne la révélation, car la parole de Dieu est bien au-dessus des démonstrations humaines. Telle était l'attitude du célèbre Siger de Brabant. Il nous est impossible de savoir si c'était une attitude de façade, exigée par l'opportunité, ou si, réellement, Siger restait croyant, tout en enseignant une théorie inconciliable avec la foi. Plus tard, les thomistes mirent les averroïstes en présence de la contradiction qu'implique la thèse d'une double vérité; si ce qui est vrai, prouvé pour la philosophie, peut être faux pour la foi, et réciproquement, les principes de la pensée croulent. Mais Siger envisageait peut-être cette opposition de manière moins nette; il pouvait, par exemple, estimer que des démonstrations fondées sur des *causes* créées conduisaient à des propositions vraies dans la sphère d'un monde déterminé et fausses au regard de l'incréé. La contradiction d'une telle théorie était évidemment moins nette que celle de la « double vérité ». Aujourd'hui encore, les bizarres discussions sur la valeur du principe du tiers exclu montrent que certains de nos contemporains sont disposés à admettre une logique analogue à celle de Siger de Brabant. Voir, dans la *Rev. de métaph. et de mor.*, de 1925-1926, la discussion entre M. Rolin Wavre et M. Lévy, portant sur la théorie de M. Brouwer. Toujours est-il que, pour l'esprit lumineux qu'était saint Thomas, la position de Siger était aussi absurde en philosophie qu'hérétique en théologie.

Contre les averroïstes, saint Thomas pose donc la nécessité de l'accord de la vérité avec elle-même, de la philosophie avec la théologie; mais il estime aussi qu'il faut distinguer le domaine et les méthodes de l'une et de l'autre; et, par là, il prend, aux regards des augustiniens, une apparence de révolutionnaire. La philosophie a son domaine à elle, celui des vérités connaissables par la raison; la théologie a le sien, celui des vérités révélées. Ce qui est objet de foi ne peut en même temps et au même titre être objet de science; ce

qui est objet de science ne peut en même temps et au même titre être objet de foi. La philosophie est par conséquent autonome; elle possède en elle-même ses principes, sa méthode, sa légitimité, sa certitude. Puisque la vérité ne peut contredire la vérité, dans le cas où un système philosophique se manifesterait contraire à la foi, ce désaccord serait le signe d'une erreur, et il faudrait trouver à quel endroit le philosophe a commis une faute de raisonnement, ou admis sans examen une proposition fausse. Par ailleurs, la philosophie, si elle peut aider par ses méthodes à mieux comprendre le dogme, doit s'interdire de le démontrer; les objets de la foi ne peuvent, en tant que tels, être objets de science, car, s'ils ont été révélés, c'est qu'ils surpassent l'intelligence humaine.

La révolution thomiste pouvait paraître hardie et plus que hardie aux tenants des vieilles habitudes de pensée. En effet, elle séparait absolument philosophie et théologie, science et foi, alors qu'en pratique on les mélangeait par piété. Elle marquait les limites des efforts humains en matière de foi, alors qu'on se laissait aller à traiter les mystères comme presque pénétrables. Elle revendiquait la légitimité de la philosophie autonome, de la philosophie des païens, et cela paraissait du paganisme. En réalité, nous l'avons vu, il n'y avait nulle opposition de fond entre saint Thomas et saint Bonaventure, du moins en ce qui concerne raison et foi; l'un se plaçait au point de vue théorique de la vérité abstraite, l'autre se plaçait au point de vue concret de la vie des âmes. Mais saint Thomas eut raison de se placer aussi au point de vue purement théorique. Pour théorique qu'il fût, ce point de vue était, en réalité, celui de l' « humanisme »; il acceptait, en effet, toutes les conquêtes de la pensée païenne, en leur ordre de valeur, il les distinguait du christianisme. Mais il montrait aussi l'inachèvement des bases païennes, et qu'elles étaient comme des pierres d'attente sur quoi s'édifierait la synthèse chrétienne totale.

Désormais, au moins dans ses grandes lignes, la doctrine de la philosophie et de la théologie est élucidée : chacune d'elles a son objet, ses principes, sa méthode; les domaines sont exactement délimités, et les conflits sont impossibles, puisque Dieu est auteur aussi bien de la vérité rationnelle que de la vérité révélée. En cas de conflit apparent, ce n'est pas la philosophie qui se trompe, mais les philosophes, et leur devoir est de s'en rapporter à ce qu'enseigne l'Église infaillible. L'Église fait sienne cette doctrine parfaitement respectueuse des droits de Dieu et de la nature humaine.

6° *La scolastique des XIVe et XVe siècles.* — Malheureusement, à peine le thomisme était-il parvenu à s'exprimer, que déjà, sous l'influence de forces sociales que nous n'avons pas à indiquer ici, la philosophie du Moyen Age s'engageait dans d'autres voies.

La philosophie d'Aristote n'expliquait pas la nature, elle lui substituait des abstractions : les maîtres de Paris et d'Oxford, qui voulaient avoir des choses un savoir réel, rejetèrent donc les pseudo-explications de la physique. Mais avec elles, ils jetèrent par-dessus bord la métaphysique et la théorie de la connaissance. Les « terministes » ou « nominalistes » furent des empiristes radicaux; il n'y a plus pour eux d'idées universelles, la seule source de connaissance est l'expérience sensible et la conscience. Par là-même, la logique n'est plus qu'une théorie du langage, et la métaphysique disparaît. La philosophie est hors d'état d'établir les vérités préliminaires de la théologie, l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, la valeur des principes moraux. Elle est naturellement hors d'état de prêter son concours à la théologie pour gagner quelque intelligence des mystères. Entre une science purement empirique et une théologie se bornant à exposer matériellement les dogmes, il n'y a plus de place pour une spéculation rationnelle. Mais alors, les dogmes manquent de toute justification rationnelle, l'adhésion à l'Évangile n'est plus fondée sur aucun motif et, par là-même, la théologie va crouler. Les novateurs n'ont probablement pas tous vu ces conséquences de leur empirisme; certains restent parfaitement attachés à la foi, sans se rendre compte que leur nominalisme la ruine (par exemple, Pierre d'Ailly). D'autres, au contraire, comprennent où va leur philosophie. Occam enseigne que, sur nombre de points, les probabilités scientifiques vont en sens inverse des dogmes de la foi. A s'en tenir à ce que révèle l'expérience, on admettrait que l'âme est une forme étendue et corruptible, et l'on n'aurait pas même l'idée d'une âme immortelle. La foi va à l'encontre de ce que l'expérience suggère. Quant à la moralité, il est impossible d'en établir rationnellement les principes. S'il y a une morale, c'est un fait qui dépend totalement de la volonté arbitraire de Dieu; si celui-ci avait voulu, il eût pu faire que le haïr fût une bonne action. Avec Occam, nous sommes déjà arrivés à cette extrémité de l'empirisme où la foi, si elle tient encore, ne tient plus que par habitude ou par un coup de force de volonté. Voir les deux art. NOMINALISME et OCCAM.

Mais Nicolas d'Autrecourt (voir ce nom) fait porter aux principes posés par Occam leurs plus extrêmes conséquences; a-t-il sûrement abandonné la foi? est-ce seulement par opportunité ou par ironie qu'il feint d'en maintenir absolument les données? Il pose en tout cas le principe que l'on ne peut admettre que les connaissances immédiatement évidentes, et il n'y a d'évidentes que la connaissance sensible ou l'affirmation qu'une chose est identique à soi-même. Avec une semblable théorie de la connaissance, croulent les preuves de l'existence de Dieu et de la spiritualité de l'âme, ainsi que tous les arguments qui étayent l'adhésion de la foi à l'Évangile. Bien plus, Nicolas, acceptant crûment les conséquences de son matérialisme, ramène tous les événements de la nature à des associations et séparations d'atomes; ces atomes, recommençant le cycle de la vie cosmique un nombre infini de fois, ramèneront de nouveau à l'existence les vies humaines. C'est là l'immortalité que la philosophie promet aux bons et aux méchants. Nicolas, après avoir proposé ces doctrines antichrétiennes, conclut que nous devons, pour l'autre vie, nous en tenir à ce que l'Église enseigne. Nous ne sommes plus en présence de la théorie de la double vérité, mais d'une philosophie qui a rompu délibérément avec le christianisme.

III. LES PHILOSOPHES MODERNES. — Nicolas d'Autrecourt est mort vers 1350. On voit que, longtemps avant ce qu'on appelle la Renaissance, s'était déjà constituée une philosophie qui pouvait être résolument antichrétienne.

Nous n'avons pas à suivre les phases de l'histoire de la philosophie, et nous nous arrêterions ici, si l'histoire moderne ne connaissait, au long de son histoire, qu'une philosophie chrétienne et une philosophie antichrétienne, dressées l'une contre l'autre. Il importe, pour notre but, de marquer l'origine de courants de pensée qui ont modifié les conditions de la philosophie chrétienne, et de noter les directions données par l'Église pour parer à des dangers qui, parfois, furent pressants. Il faut voir aussi que les philosophies antichrétiennes, selon les époques et les nations, ont feint d'ignorer le christianisme, ou l'ont attaqué furieusement, ou ont prétendu le remplacer, ou même ont essayé de le conquérir pour elles en le transformant et, par conséquent, en le vidant de sa signification surnaturelle.

1° *La Renaissance.* — La résurrection de l'antiquité est ce à quoi nous songeons d'abord, quand nous voulons caractériser la Renaissance. Qu'elle ait rendu le sceptre à Platon, qu'elle ait fait connaître Épicure et

le Portique, qu'elle ait fait douter de l'interprétation thomiste d'Aristote, ce fut sans doute moins grave pour la philosophie chrétienne que la formation d'un « humanisme ». Des hommes comme Valla, Vivès, Ramus, surtout Montaigne popularisent l'idéal d'une étude de la nature humaine qui vaut par elle-même et s'obtient surtout par les lettres antiques : de cette étude naît une sagesse apte à gouverner la vie et au delà de laquelle toute spéculation est incertaine. La religion n'est pas rejetée, du moins par Vivès et Montaigne; mais, pour ce dernier, elle n'est pas le tout de l'homme, elle est comme une puissance surajoutée; elle met de l'ordre, elle conserve les valeurs humaines. Nous avons là le germe empoisonné qui engendra plus tard l'*Aufklärung* : l'homme, sa pensée, son vouloir sont les premières valeurs; s'il y a une religion, c'est pour les servir et les garder. La philosophie, par conséquent, l'emporte sur la foi, et il ne reste rien de l'accord promulgué par saint Thomas.

Second caractère philosophique de la Renaissance; elle a découvert, à la suite de Copernic, l'infinité du monde. Ce n'est là, pour un penseur qui ne se laisse pas tromper par l'imagination, qu'une découverte sans importance au regard de la métaphysique pure. Mais les hommes, même les philosophes, sont entraînés par leur imagination, et, dès le XVIe siècle, nous avons, en Giordano Bruno, un penseur dont toute la philosophie est inspirée par l'idée de l'infini matériel. Pour qui le monde est infini dans l'espace et dans le temps, le monde risque aussi d'être infini dans tous les ordres et d'être Dieu : c'est le cas de Bruno. Surtout, quand on s'en laisse imposer par l'infinité matérielle, on renonce à tous les points de repère fixes, on tient toute mesure et toute appréciation pour relative; et la foi chrétienne elle-même est placée dans le domaine des choses à valeur relative. Après avoir découvert les espaces infinis pleins d'astres, les hommes de la Renaissance découvrirent des continents nouveaux où habitaient des infidèles. La suite des découvertes de ce genre (la préhistoire, la science des religions) continuera, au XIXe siècle, à ébranler les esprits, jusqu'à ce point qu'ils tiendront le christianisme pour un simple moment de l'évolution universelle (Hegel et les modernistes catholiques et protestants). Les hommes du Moyen Age n'avaient pas eu besoin de concevoir pour leur monde autre chose que des hiérarchies d'essences immobiles; les cadres manquaient donc aux XVe-XVIe siècles, et encore plus au XIXe, pour recevoir les résultats de l'astronomie, de la biologie, de l'histoire et de la préhistoire. La pensée catholique s'est mise enfin à accomplir l'effort nécessaire pour intégrer ces découvertes; ce sera l'œuvre de la philosophie catholique du XXe siècle. Ce qu'elle en a déjà fait suffit à prouver que l'achèvement (si tant est qu'on puisse parler d'achèvement en ces matières) répondra glorieusement au plan et aux efforts.

2° *La formation de la science moderne.* — Malheureusement, dès le XIVe siècle, les tenants de la philosophie aristotélicienne étaient uniquement des philosophes et des hommes à raisonnements par concepts; les premiers essais de science expérimentale avaient été tentés par des disciples de leurs adversaires, par des gens de l'école d'Occam. Cette division et ce malentendu tragique sont loin d'avoir encore produit tous leurs effets. Aux XVIe-XVIIe siècles, la division s'accentue. La science moderne s'est constituée en dehors de la physique scolastique et contre elle. D'une part, on prétend connaître la nature en interprétant directement les apparences sensibles telles quelles et en bâtissant sur des généralisations par concepts un édifice déductif. Dans l'autre parti, on tient les apparences sensibles pour trompeuses, parce qu'il en faut analyser le complexe pour retrouver les lois simples; on ne connaîtra la nature qu'en réduisant les mouvements composés en lois mathématiques plus simples; la seule méthode qui réussira est une méthode qui unit expérience et mathématiques et résout les phénomènes qualitatifs en lois quantitatives nécessaires. Copernic, Kepler, Léonard de Vinci, Galilée enfin fondent définitivement la science expérimentale contre l'autorité d'Aristote. L'aveuglement des péripatéticiens du XVIe-XVIIe siècle est la cause du décri où la scolastique tombe pour trois siècles. Ce n'est pas qu'on l'ait réfutée, elle meurt d'avoir été étrangère à la naissance de la science moderne, et il faudra, au XIXe siècle, qu'on la redécouvre. Si elle vit cependant encore en certains cloîtres du XVIIe siècle (Jean de Saint-Thomas), pour le monde elle n'existe plus.

Le cartésianisme va-t-il la remplacer? René Descartes a été sincèrement chrétien. Il s'est cru appelé, à la suite d'une « Pentecôte rationnelle » (expression de M. Maritain), à réformer toutes les sciences pour le bien de l'humanité. Bérulle lui a déclaré que Dieu lui confiait une mission, et lui-même a eu des intentions nettement apologétiques. Avant Malebranche, une théologie cartésienne commençait à s'esquisser. Descartes a posé nettement le problème des rapports entre la raison et la foi, et l'a résolu d'après les principes de saint Thomas. L'enchaînement des thèses fondamentales de sa philosophie rappelle absolument celui des thèses de saint Augustin (la pensée du doute implique la certitude de la connaissance et de l'être, la connaissance de l'âme est la première de toutes, on connaît Dieu par l'âme, etc.). Les matériaux du cartésianisme sont en majeure partie des matériaux déjà chrétiens; l'intention du constructeur du système est chrétienne. Que nous faut-il de plus? On sait pourtant que Descartes fut mis à l'Index, *donec corrigatur.*

Ce n'était pas par une erreur. Le cartésianisme recèle bien des principes dont les conséquences mettront la pensée chrétienne dans les plus graves dangers. Nous ne parlons pas seulement d'une tendance subjectiviste à ne connaître le monde que par la connaissance du moi : ce subjectivisme latent ne produira ses pleins effets que plus tard. Il y a, au début de la méthode, l'entreprise radicale de tout mettre en question pour ensuite tout rebâtir sur un fondement d'évidence rationnelle. On croirait que, pour Descartes, l'autorité n'a aucun droit à se justifier rationnellement. Sans doute, il met à part les vérités de la foi : il ne reconnaît pas qu'on ait le droit d'en douter. Mais comment aura-t-on le droit de les mettre en dehors du doute, si le doute atteint tous les moyens rationnels de les tenir pour justifiées? Il eût fallu, pour que l'exception en faveur des vérités de la foi fût recevable, donner une explication dogmatique du doute méthodique. Il eût fallu dire, par exemple, que le doute méthodique ne consistait pas du tout à douter réellement, mais qu'il avait pour rôle, dans les complexes certains donnés à notre connaissance, de discerner le fond objectif de ce que notre esprit y ajoute. Ou encore, il eût fallu dire que le doute méthodique avait simplement pour rôle de séparer les vérités dérivées, sur lesquelles un doute hyperbolique peut mordre, de la vérité première qu'aucun doute ne peut effleurer. Mais ces explications nettes ne cadrent pas avec les textes du *Discours* et des *Méditations*. Il y avait donc à craindre, pour l'Église, que la pensée philosophique ne voulût désormais, en une autonomie sans limites, mettre en question les données premières de la foi et les juger souverainement. Le cartésianisme pouvait être un danger pour l'Église.

Le subjectivisme qui était en germe chez Descartes est beaucoup plus manifeste chez Malebranche. Les sens n'ont qu'un rôle d'utilité vitale; ils nous trompent, ils ne sont pas bons à fonder une connaissance.

La vérité est vue par nous dans le Verbe. Mais c'est la vérité rationnelle, la vérité des sciences mathématiques. Entre le système des vérités nécessaires vu en Dieu et nos sens impuissants à connaître le réel, où trouver un moyen d'atteindre le monde contingent? Malebranche n'a pu se tirer de cette question embarrassante qu'en faisant appel à la foi. Or, nous savons que l'Église a besoin d'une philosophie réaliste. Celle de Malebranche devait donc lui être suspecte, et c'est pourquoi le grand oratorien figure au catalogue de l'Index. Sans compter qu'en plaçant la connaissance humaine en Dieu et en refusant aux créatures toute activité, Malebranche engageait la philosophie sur une voie qui conduit au panthéisme.

3° *Le kantisme.* — Le principe de l'autonomie de la pensée, latent chez Descartes, prend chez Kant une ampleur monstrueuse. Tout le monde sait que Kant a prétendu opérer, dans la théorie de la connaissance, un renversement analogue à celui qu'avait opéré Copernic en astronomie : au lieu que la connaissance tourne autour des choses, les choses reçoivent leurs lois du sujet pensant. Source de subjectivisme très inquiétant. Mais, surtout, principe de l'absolue suffisance de la raison humaine, ou, pour mieux dire, de sa divinisation. Rien ne peut être accepté qu'en tant que requis par la pensée. L'impératif catégorique, expression de la raison en ce qui concerne la pratique, est donc la première valeur. Dieu n'intervient que comme adjuvant de la morale : il est, peut-on dire, rigoureusement subordonné à la morale, puisque son rôle est simplement d'en rendre l'accomplissement possible. La philosophie issue de Kant sera donc, pendant tout le XIXe siècle, l'adversaire le plus redoutable du christianisme. En Allemagne, elle opère une dissolution du protestantisme, dont nous n'avons pas à retracer l'histoire. En France, elle inspire les doctrines qui travaillent directement à la ruine du catholicisme; et, cependant, elle s'infiltre quelquefois chez des catholiques et l'on a pu reconnaître son influence dans le modernisme. Si l'Église n'a pas mené contre le kantisme la même lutte qu'elle a engagée contre le modernisme, c'est parce que, comme dit saint Paul, elle n'a pas à condamner ceux du dehors.

La remarque, en effet, doit être faite. L'Église, qui est intervenue contre les philosophies, d'une allure si hautement spirituelle, de Descartes et de Malebranche, qui, au XIX[e] siècle, a arrêté la propagation de doctrines nobles comme celle de Rosmini et des ontologistes, n'a pas pris la peine de condamner des systèmes infiniment plus corrupteurs. Nous en savons le motif : elle veille sur ses enfants et les garde des doctrines qui pénètrent chez eux. Il est probable que, si M. Bergson n'avait pas eu, parmi les catholiques, des disciples qui donnèrent au bergsonisme des applications au moins hasardées, jamais plusieurs de ses livres n'eussent été mis à l'Index.

4° *Le XIX[e] siècle.* — Au XIX[e] siècle, l'Église a plusieurs fois, et de plusieurs manières, donné des directions à ceux de ses enfants qui philosophaient. Condamnation du traditionalisme et du fidéisme; malgré leurs bonnes intentions, Lamennais et Bautain ruinaient les certitudes rationnelles dont nous savons que l'Église a besoin. Condamnation nette de l'ontologisme de Rosmini, qui restaurait les thèses aventureuses de Malebranche et risquait, comme lui, de compromettre la transcendance de Dieu et la distinction entre le naturel et le surnaturel. Mesures prises également contre les ontologistes français qui, beaucoup plus retenus que Rosmini, avançaient cependant sur la même voie. Ce ne furent là que des épisodes sans lendemain. Mais, pendant que l'Église catholique semblait ainsi jouir de la paix, une tempête bien autrement grave se préparait en dehors d'elle. Les philosophies post-kantiennes opérèrent en Allemagne, pendant cette période, une véritable dissolution du protestantisme. Elles prétendirent, en effet, découvrir l'essence de la religion et en décrire l'origine; une fois en possession de l'essence de la religion, elles en interprétaient tous les dogmes et leur donnaient une signification qui les vidait de leur sens surnaturel. Au terme de cette évolution, si l'on se demande ce qui, chez certains protestants théologiens, subsiste encore de christianisme, on ne trouve pas autre chose qu'un vague sentiment du divin, un attachement aux formules chrétiennes prises pour des symboles et un désir d'union des âmes par la charité. Quand cette transformation du protestantisme orthodoxe fut à peu près achevée, le prestige de la philosophie et de la science allemandes entraîna un groupe d'exégètes, d'historiens, de théologiens catholiques. Les uns consciemment (Tyrrell, Loisy), les autres, dans une mesure d'intelligence plus ou moins claire, conçurent le projet de faire subir au catholicisme le même traitement que Schleiermacher ou Ritschl avaient fait subir au protestantisme. Le catholicisme resterait cependant catholicisme, parce que l'expérience religieuse y serait toujours une expérience sociale et traditionnelle organisée par l'Église.

La question du modernisme n'était donc pas une question concernant les rapports entre la foi surnaturelle et la raison, c'était l'alternative entre l'interprétation authentique du christianisme et l'abandon des mystères chrétiens. L'Église devait condamner ou périr. Mais il y avait, dans l'esprit de beaucoup d'hommes qui n'étaient modernistes que par tendance vague, le préjugé que les recherches philosophiques, historiques, exégétiques, etc., doivent être poursuivies, dans leur domaine propre, sans tenir compte des principes posés par l'autorité ecclésiastique. Il s'agissait, en somme, comme le montre M. Rivière dans son *Histoire du modernisme*, d'une conciliation entre l'autorité de l'Église et la critique. Si, en théorie, un conflit entre la vérité de la foi et la vérité de l'histoire, de la philosophie, etc., est impossible; et si, encore en théorie, une recherche intelligente et désintéressée ne peut aboutir à l'erreur, il est évident qu'en pratique maintes recherches, soi-disant scientifiques, sont conduites par des préjugés, comme, à l'inverse, l'autorité a eu parfois un attachement excessif pour des habitudes de penser soi-disant traditionnelles. Une logique ou une jurisprudence de ces conflits est-elle possible? Les cas individuels sont peut-être par trop nombreux et imprévisibles.

La victoire de l'Église sur le modernisme fut due, en partie, aux mesures de rigueur prises par Pie X, à « l'état de siège » qu'il décréta. Elle fut, sans doute, due aussi, en grande partie, à la restauration de la philosophie thomiste. Jamais, sans doute, cette philosophie n'avait été abandonnée. Mais elle sommeillait, elle ne produisait rien. Déjà, vers le milieu du XIX[e] siècle, des travailleurs consciencieux et intelligents s'employèrent à la mieux faire connaître; même aujourd'hui, les œuvres de Gonzalez, Liberatore, Zigliara ont encore une valeur. Mais ce fut le grand pape Léon XIII qui donna l'impulsion décisive. Les universités catholiques, récemment fondées en divers pays, fournirent des penseurs et propagèrent le mouvement. Au début, il s'agissait avant tout de posséder saint Thomas, tout saint Thomas, et de le faire connaître; les initiateurs, de quelque originalité de pensée qu'ils fussent capables par eux-mêmes, furent forcément des vulgarisateurs, par exemple, Mgr d'Hulst, le cardinal Mercier. Malgré sa fidélité à l'Aquinate, le mouvement néoscolastique ne pouvait pas se propager autrement que dans des nations données et selon des conditions extérieures données. Il se colora donc quelque peu de nuances diverses, selon les époques et

selon les pays. En France, où le positivisme et le « scientisme » étaient florissants, les disciples de saint Thomas tinrent à montrer qu'eux aussi connaissaient l'expérience; leurs essais furent teintés d'empirisme et présentèrent trop la pensée comme une puissance à peu près passive. Plus tard, en Italie, où l'hégémonie de la « philosophie de l'Esprit » (Benedetto Croce) et de l' « idéalisme actuel » (Giovanni Gentile) semblait absolue, les néoscolastiques tinrent naturellement à posséder l'universel concret et à ce que leur philosophie pénétrât le devenir historique. Le renouveau de l'idéalisme a amené plus récemment les néoscolastiques de tous pays à se demander s'ils devaient faire précéder leur philosophie d'une critique de la connaissance; les livres profonds, et en quelques points contestables, du P. Maréchal furent le produit de cette réflexion. Louvain, Paris, Milan se lancèrent dans les voies de la psychologie expérimentale et y firent de très bon travail. Enfin, on se rendit compte que, pour repenser personnellement et totalement saint Thomas, il est indispensable d'abord de l'avoir compris pleinement en lui-même, tel qu'il fut en son temps. De là, l'œuvre vraiment immense entreprise, et qui ne va à rien de moins qu'à une résurrection de la pensée du Moyen Age; il y aurait là à citer des multitudes de noms illustres, Hertling, Bäumker, Grabmann, Gilson, Michalski, de Wulf, et toute une pléiade de dominicains et de jésuites, sans compter des franciscains (en particulier, ceux de Quaracchi).

Le courant que Léon XIII a commencé à faire couler est devenu aujourd'hui un fleuve immense et puissant. Des décisions récentes de l'Église ont de nouveau insisté pour que saint Thomas d'Aquin soit le guide de l'enseignement catholique : en particulier, les universités et les séminaires doivent proposer une théologie et une philosophie dirigées par les principes thomistes. Mais la fécondité de ces principes est justement en train de se manifester dans beaucoup d'autres domaines et de justifier ainsi la faveur que leur donnent les papes. Le droit et la philosophie du droit (Georges Renard), le droit international (Le Fur, le P. Delos), la sociologie (mouvement des Semaines sociales en France, Italie, etc.), la politique (le P. de la Brière) ont produit des doctrines nouvelles fort intéressantes et dont la justesse est due à ce qu'elles sont inspirées par les principes thomistes. Les noms cités ici sont mis au hasard, nous pourrions donner de longues listes de savants authentiques qui ont saint Thomas pour maître.

Cependant, le triomphe du thomisme suscite deux difficultés que dissimulent aujourd'hui des compromis personnels, la docilité, la politesse et la charité, mais qui n'en sont pas moins réelles. De grandes sociétés religieuses ont, en fait, leurs doctrines théologiques et philosophiques, et ces doctrines ne cadrent qu'en partie avec le thomisme; elles tiennent à ces doctrines, qui ont pour auteurs des maîtres illustres, et qui sont la gloire de l'Église. Devront-elles les abandonner? D'autre part, si la philosophie de saint Thomas est formulée en thèses que tous doivent accepter parce que ce sont les thèses maîtresses de saint Thomas, la philosophie, qui est essentiellement démonstration rationnelle, est remplacée par l'autorité; elle cesse d'exister. La philosophie ne peut pas consister en autre chose qu'à prouver ce qui est vrai; tout autre procédé la supprime.

Sur le premier point, les papes ont fait comprendre que les grands ordres religieux ont à maintenir leurs traditions doctrinales, comme les Églises très anciennes ont à garder leurs liturgies. L'Église entend n'enterrer pour toujours aucun de ses trésors. Il semble déjà que l'accord tende à se réaliser entre traditions différentes. Par exemple, certains jésuites abandonnent telles théories élaborées par quelques-uns de leurs Pères du XVIe siècle et adhèrent non seulement à l'essentiel du thomisme mais à peu près au thomisme entier. Par contre, une renaissance de l'augustinisme, assez sensible en Allemagne et en France, a lieu sans inquiéter le thomisme. Saint Bonaventure est goûté comme il doit l'être par toute âme chrétienne. Accord et diversité sont possibles si l'intelligence et la charité règnent vraiment.

La difficulté est peut-être plus grande en ce qui concerne la définition du thomisme essentiel. Certains auraient voulu que fussent imposées à l'acceptation de tous « les XXIV thèses » censées essentielles. Leur argument était que l'Église impose l'enseignement du thomisme, et qu'on ne peut enseigner le thomisme si l'on n'enseigne ce que saint Thomas a tenu pour le fond de sa pensée. A quoi l'on répondait que, si la philosophie devient affaire d'autorité, elle n'existe plus, et qu'ainsi est anéantie l'œuvre même de saint Thomas, la fondation d'une philosophie distincte de la théologie.

Il nous semble que la conciliation se fera de la même manière qu'entre l'esprit critique et les directives du magistère ecclésiastique. Nul doute que l'Église n'ait le droit de déterminer certaines vérités historiques. Nul doute que l'historien n'ait le droit d'user de la critique et le devoir de s'arrêter devant certaines barrières dogmatiques qui indiquent risque d'erreur. En pratique, pourtant, des conflits auront encore lieu, et, remarque M. Rivière dans son *Histoire du modernisme*, ce sera surtout une question de tact, de réserve, d'humilité, de charité. Nous en dirons de même en ce qui concerne les XXIV thèses thomistes. Les philosophes catholiques tiennent, à la fois, à suivre les principes essentiels de saint Thomas et à n'accepter jamais une thèse en philosophie qu'en raison de sa vérité intrinsèque. Saint Thomas leur a donné l'exemple, et par sa fidélité respectueuse envers les Pères, et par la rigueur intraitable de son intellectualisme.

Nous ne voulons pas fournir une bibliographie scientifique, ce qui serait évidemment infini. Nous voulons seulement donner quelques indications pratiques pour une première étude.

Introductions à la philosophie : nous recommandons celle de E. Baudin, *Introduction à la philosophie*, Paris, 1927, et celle de M. Jacques Maritain, *Éléments de philosophie*, t. I. *Introduction générale*, Paris, 1920.

Pour une première initiation à la philosophie scolastique : Sertillanges, *Les principales thèses de la philosophie thomiste*, dans la *Bibliothèque des sciences religieuses*, Paris; du même, *La philosophie de saint Thomas d'Aquin*, 1910; du même, *La morale de saint Thomas*, Paris, 1916; Étienne Gilson, *Le thomisme*, Paris, 1927.

Sur les rapports entre la philosophie antique et la religion : Pinard de la Boullaye, *La science des religions*, t. I, Paris, 1922; divers articles du P. Lagrange publiés dans la *Revue thomiste*, à partir de mai 1926; le premier a pour titre : *Platon théologien*.

Le lecteur trouvera les indications bibliographiques concernant les grands philosophes chrétiens, saint Augustin, etc., aux articles qui leur sont consacrés dans ce *Dictionnaire*.

Pour une première initiation à la philosophie du Moyen Age : Gilson, *La philosophie du Moyen Age*, 2 vol. in-12, Paris, 1922; Maurice de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain et Paris, 1912, nombreuses éditions à partir de 1912.

Sur Descartes : Henri Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, 1924; du même, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, *ibid.*, 1926.

Sur Kant et les philosophies de la religion en Allemagne au XIXe siècle : Gaston Rabeau, *Introduction à l'étude de la théologie*, 1926, 1re partie, c. V.

Sur le mouvement moderniste : J. Rivière, *Le modernisme dans l'Église, étude d'histoire contemporaine*, Paris, 1930.

G. RABEAU.

PHILOSTORGE. — I. Vie. II. Son *Histoire ecclésiastique*; texte et doctrines. III. Appréciation.

I. Vie. — Philostorge naquit, vers l'année 370, en Cappadoce Seconde, non loin de l'antique Nazianze, dans une bourgade du nom de Borissos, qui a été identifiée avec le village moderne de Sorsovu. Sur cette identification, voir la note d'Henri Grégoire dans la *Byzantinische Zeitschrift*, t. xix, p. 61 ; sur la date de la naissance de Philostorge, voir Batiffol, *Quæstiones Philostorgianæ*, Paris, 1891, p. 7, et Bidez, édition de Philostorge, dans le *Corpus* de Berlin, p. cvi.

Sa mère, Eulampios, était la fille du prêtre homoousien Anysios : ayant épousé un anoméen décidé, nommé Carterios, elle se convertit à sa foi et parvint à entraîner avec elle son père, ses quatre frères ainsi que toute sa famille. Philostorge, *Histor. eccl.*, ix, 9; Bidez, p. 119, 19 sq.; *P. G.*, t. lxv, col. 576. Agé de vingt ans, à l'occasion d'un voyage à Constantinople, Philostorge visita Eunomius dans sa retraite forcée de Dakora. Durant toute sa vie, il conserva fidèlement le vif sentiment d'admiration et d'affection que le vieux lutteur lui avait inspiré à cette occasion. *Histor. eccl.*, x, 6; Bidez, p. 128, 10 sq.; *P. G.*, col. 588.

Nous ignorons si Philostorge se fixa à Constantinople, mais, comme il se montre très exactement renseigné sur ce qui se passa dans cette ville, en particulier dans la colonie anoméenne, il a dû y séjourner assez longtemps. Il se pourrait qu'il ait été du nombre des anoméens qui, au dire de Synésius, auraient exercé une certaine influence à la cour de Théodose II, vers l'an 410. Voir le début de la lettre v de Synésius, *P. G.*, t. lxvi, col. 1341; Batiffol, *Quæst. Philost.*, p. 8.

Philostorge fit sans doute un pèlerinage aux Lieux saints, car il visita Panéas. *Histor. eccl.*, vii, 3; Bidez, p. 79; *P. G.*, col. 537 sq. Il passa vraisemblablement par Antioche, car sa pittoresque et vivante description de Daphné et de ses bosquets de cyprès semble bien provenir de réminiscence de choses vues. *Histor. eccl.*, vii, 8; Bidez, p. 86 sq. Il est douteux qu'il ait visité Alexandrie. Bidez, p. cix. Quoique bien au courant des controverses théologiques de son temps, Philostorge ne paraît pas avoir été clerc; du reste, nous ne possédons aucun renseignement sur la profession qu'il a pu exercer.

Il mourut après 425, l'avènement de Valentinien III étant le dernier fait relaté par lui dans son *Histoire*.

II. Son « Histoire ecclésiastique ». — 1° *Le texte*. — Nous tenons de Philostorge lui-même qu'il composa un éloge (ἐγκώμιον) d'Eunomius, ainsi qu'une apologie du christianisme contre les attaques de Porphyre. *Histor. eccl.*, iii, 21, et x, 10; Bidez, p. 49, 1 et p. 130, 11; *P. G.*, col. 509 et 592. Son *Histoire ecclésiastique* fait suite à celle d'Eusèbe de Césarée. Divisée en deux tomes de six livres chacun, elle nous conduit des débuts de la controverse arienne à l'année 425. Photius, *Bibliotheca*, cod. 40, *P. G.*, t. ciii, col. 72 sq. Les premières lettres de chacun des douze livres formaient l'acrostiche de Φιλοστόργιος. Voir l'épigramme de l'*Anthologia Palatina*, ix, 193-194; Bidez, p. 1.

Le texte de cette *Histoire* est perdu. Photius, qui en découvrit un exemplaire, probablement dans la bibliothèque patriarcale de Constantinople, en a donné un compte rendu sommaire et une brève appréciation dans le codex 40 de sa *Bibliotheca*. Il en fit aussi un second résumé assez étendu qui, parfois, serre le texte de Philostorge d'assez près et qui en donne quelques extraits assez considérables. Ce second dépouillement de Photius, dont la tradition manuscrite est indépendante de celle de la *Bibliotheca*, nous a été conservé dans un certain nombre de manuscrits sous le titre : Ἐκ τῶν ἐκκλησιαστικῶν ἱστοριῶν Φιλοστοργίου ἐπιτομὴ ἀπὸ φωνῆς Φωτίου πατριάρχου. L'archétype de ces manuscrits est le *Baroccianus 142* d'Oxford, qui date du xiv[e] siècle. Sur la tradition manuscrite de l'*Epitome* de Philostorge par Photius, voir le mémoire de Batiffol dans la *Römische Quartalschrift*, t. iv, 1890, p. 134 sq.; les *Quæst. Philost.*, p. 33 sq.; Jeep, *Zur Ueberlieferung des Philostorgius*, dans *Texte und Untersuchungen* de Harnack, nouv. sér., t. ii, fasc. 3 *b*, p. 20 sq.

En suivant une piste indiquée par Tillemont, Batiffol a reconnu un nombre assez considérable de fragments de Philostorge dans la Passion d'Artémius, martyrisé sous Julien l'Apostat, laquelle a pour auteur un certain Jean de Rhodes. Voir le mémoire de Batiffol dans la *Römische Quartalschrift*, t. iii, 1889, p. 253 sq. Mais, tandis que les fragments repérés dans l'*Artemii passio* ne concernent que l'histoire profane, le *Dictionnaire* de Suidas, surtout dans les notices qu'il consacre à des ariens de marque comme Démophile, Auxence de Mopsueste et Léonce de Tripoli, nous a conservé un certain nombre de renseignements qui proviennent de Philostorge par des intermédiaires. Bidez, p. lxviii sq.

D'autres fragments de notre historien anoméen ont été reconnus par Pio Franchi de Cavalieri, dans une vie inédite de l'empereur Constantin, qui se trouve dans le *Codex Angelicus gr. 22*, lequel date du xi[e] siècle.

Au l. V de son *Thesaurus orthodoxæ fidei*, Nicétas Acominatos a conservé cinq extraits de l'*Histoire* de Philostorge.

Enfin, il semble que des données philostorgiennes soient parvenues aux historiens byzantins Zonaras et Cédrénus, par le canal de ce que les critiques ont appelé « la source jumelle ». Voir le mémoire de Patzig, *Ueber einige Quellen des Zonaras*, dans *Byzant. Zeitschrift*, t. vi, 1897, p. 332 sq.; Bidez, p. cii sq. Tous ces fragments se trouvent dans l'édition de Philostorge que Bidez a publiée en 1913 dans le *Corpus* de Berlin. Les éditions antérieures ne les donnent pas au complet.

2° *Les doctrines*. — Photius dit de l'*Histoire* de Philostorge qu'elle n'est qu'un éloge, ἐγκώμιον, des hérétiques et un réquisitoire, ψόγος καὶ κατηγορία, contre les orthodoxes. Photius, *Bibl.*, codex 40, *P. G.*, t. ciii, col. 72. C'est que Philostorge est un anoméen convaincu; il est persuadé qu' « Aétius et Eunomius seuls ont remis en évidence les dogmes de la piété, qui avaient été enfouis dans la suite des temps ». *Loc. cit.* Arius lui-même n'échappe pas à sa critique. Il lui reproche d'avoir enseigné que Dieu est inconnaissable et insaisissable par les hommes et par le Fils. *Histor. eccl.*, ii, 3; Bidez, p. 14; *P. G.*, t. lxv, col. 465. Il lui objecte qu'en n'attribuant à l'homme qu'une connaissance imparfaite de Dieu, proportionnée à sa capacité intellectuelle, et en niant que Dieu soit substance ou hypostase, il est fatalement amené à ne voir en Dieu qu'un être composé. *Histor. eccl.*, x, 2; Bidez, p. 126; *P. G.*, col. 584. Il fait le même reproche aux conciles de Rimini et de Constantinople et il les blâme d'avoir affirmé que la génération du Fils est mystérieuse. *Loc. cit.*

Il assimile aux homoousiens tous ceux qui enseignent que le Fils est semblable (ὅμοιος) au Père soit par sa connaissance des choses futures, soit par sa nature, soit par sa puissance créatrice, et il est très dur pour tous les théologiens du « juste milieu », en particulier pour Acace de Césarée, Eudoxe et Démophile. Il va même jusqu'à leur reprocher d'être tombés dans la simonie et l'impudicité. *Histor. eccl.*, x, 3; Bidez, p. 127; *P. G.*, col. 585.

C'est surtout la doctrine de la similitude du Fils au Père selon l'essence, ὅμοιος κατ' οὐσίαν qu'il abhorre. Il la traite de blasphématoire. *Histor. eccl.*, vi, 1; Bidez, p. 70, 18; *P. G.*, col. 533. Il n'admet pas que le Fils puisse être appelé l'image incommutable de la substance du

Père, ἀπαράλλακτος εἰκὼν τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας. *Histor. eccl.*, II, 15; Bidez, p. 25, 25; *P. G.*, col. 477. Toutefois, il ne veut pas admettre que le Fils soit dissemblable (ἀνόμοιος) au Père. Il rappelle que, devant l'empereur Constance, Aétius a protesté que le Fils est incommutablement semblable au Père ἀπαραλλάκτως ὅμοιος, et qu'Eunomius a enseigné la similitude du Fils au Père selon les Écritures ὅμοιος κατὰ τὰς γραφάς. *Histor. eccl.*, VI, 1; Bidez, p. 70, 17; *P. G.*, col. 533. Lui-même professe que le Fils est très semblable au Père, mais dans la mesure où il convient qu'il le soit, par rapport au Père qui a engendré sans passion, ὁμοιότατον κατὰ τοὺς μονογενεῖ Θεῷ πρὸς τὸν ἀπαθῶς γεγεννηκότα Πατέρα προσήκοντας λόγους. *Loc. cit.* Il ne semble pas avoir fait d'objection au terme ἑτεροούσιος, c'est-à-dire d'une substance différente, pour formuler les rapports du Père au Fils.

Philostorge croyait à la réalité du corps du Christ, car il reproche à Démophile d'avoir dit que le corps du Christ disparaît dans sa divinité, comme un peu de lait jeté dans la mer. *Histor. eccl.*, IX, 14; Bidez, p. 121; *P. G.*, col. 580.

Quant au Saint-Esprit, Philostorge, avec Aétius et Eunomius, en fait un serviteur du Fils. *Histor. eccl.*, VI, 2; Bidez, p. 71, 8; *P. G.*, col. 533.

Avec Eunomius, il nie la perpétuelle virginité de Marie; il admet l'existence de relations conjugales entre elle et saint Joseph, après la naissance du Sauveur. *Loc. cit.*

Il nous apprend que ses coreligionnaires ne reconnaissaient pas la validité du baptême conféré par les orthodoxes et qu'ils baptisaient par une seule immersion « en la mort du Seigneur », εἰς τὸν θάνατον τοῦ Κυρίου. *Histor. eccl.*, X, 4; Bidez, p. 127, 15; *P. G.*, col. 585.

Philostorge vénère les reliques. Voir tout le l. VII, où il relate les profanations de reliques perpétrées sous Julien l'Apostat. Il admet aussi qu'on honore les images, mais non qu'on les vénère, σέβειν καὶ προσκυνεῖν. *Histor. eccl.*, VII, 3; Bidez, p. 78, 16; *P. G.*, col. 540.

Batiffol a constaté des préoccupations apocalyptiques chez Philostorge. *Quæst. Philost.*, p. 12. En effet, notre historien voit dans le mariage de Placidie avec le roi wisigoth Ataulf l'accomplissement de la prophétie de Daniel, II, 33 et 41 sq. *Histor. eccl.*, XII, 4; *P. G.*, col. 609. Les guerres, pestes et tremblements de terre si fréquents au début du Ve siècle sont pour lui des effets de la colère divine, clairement annoncés au monde par la comète en forme de glaive qui parut en 389 et par l'éclipse de soleil qui eut lieu sous Théodose II. *Histor. eccl.*, XI, 7, et XII, 8; Bidez, p. 137 et 146; *P. G.*, col. 601 et 616. Aussi, traite-t-il de fables les explications naturelles des tremblements de terre proposées par les naturalistes grecs. *Histor. eccl.*, XII, 9; Bidez, p. 147, 4; *P. G.*, col. 617. Dans le même ordre d'idées, il reproche au célèbre médecin Posidonius d'expliquer les maladies mentales par des raisons physiologiques, au lieu de voir leur raison d'être dans l'influence des démons. *Histor. eccl.*, VIII, 10; Bidez, p. 111, 12; *P. G.*, col. 565.

Toutefois, il ne semble pas avoir fixé un terme pour la fin du monde. S'il l'avait fait, Photius ne se serait pas privé de nous le dire.

III. Appréciation. — Toute l'histoire de Philostorge gravite autour de deux personnages, Aétius et Eunomius. Elle donne des détails très précieux sur leur formation théologique, ainsi que sur leur activité dans la controverse et dans la fondation de l'Église anoméenne. Aussi, c'est avec le retour d'exil d'Aétius, sous Julien l'Apostat, que Philostorge termine le Ier tome de son histoire, et il consacre le IIe exclusivement à l'histoire de l'Église anoméenne, au point qu'un personnage important de l'Église orthodoxe, comme Jean Chrysostome, est complètement passé sous silence.

Philostorge semble avoir eu d'excellentes sources à sa disposition. Il connaît les écrits des Cappadociens et ceux d'Apollinaire. Il parle de lettres de Constantin, de Constance, d'Euzoius; il semble avoir eu sous les yeux une collection de lettres d'Eunomius. Il a dû consulter des actes conciliaires, en particulier ceux des conciles d'Antioche, de Constantinople, de Lampsaque et de Rimini. Il a puisé des renseignements précieux dans les écrits d'ariens notoires comme Astérius, Théophile l'Indien, Ulfilas (ces deux derniers, missionnaires ariens), ainsi que dans la continuation qu'un arien anonyme fit à l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée. Enfin, il a dû connaître certains textes hagiographiques concernant des célébrités ariennes, comme le martyr Lucien, Agapet de Synnade, Théophile l'Indien et Ulfilas. Malheureusement, le texte de Philostorge étant perdu, il ne nous est pas possible de savoir si notre auteur a consulté directement ces sources ou s'il n'en a eu qu'une connaissance de deuxième ou de troisième main. Sur la question des sources de Philostorge, voir Bidez, p. CXXXIV sq., et Batiffol, *Un historien anonyme arien du IVe siècle*, dans *Römische Quartalschrift*, t. IX, p. 57 sq.

Depuis Photius, tous ceux qui se sont occupés de Philostorge lui ont reproché sa partialité. Bidez estime cette inculpation excessive, parce que, Aétius et Eunomius mis à part, Philostorge a dit du mal de tous ceux dont il parle, et parce qu'il reconnaît la haute valeur intellectuelle de Basile de Césarée et de Grégoire de Nazianze, auxquels du reste il préfère Apollinaire. *Histor. eccl.*, VIII, 11; Bidez, p. 111; *P. G.*, col. 565.

Contentons-nous de dire que Philostorge donne la version anoméenne de l'histoire de l'Église pour le siècle qui suivit le concile de Nicée, et que la perte de cette version, présentée par un homme de valeur, est très regrettable pour la critique historique.

Au dire de Photius, le style de Philostorge est élégant; il recherche les locutions poétiques, mais sans exagération et non sans grâce; ses métaphores sont parfois trop hardies; sa prolixité laisse parfois au lecteur une impression de lassitude. Photius, *Bibl.*, cod. 40, *P. G.*, t. CIII, col. 72 sq.

L'édition princeps parut à Genève, en 1649, chez Jean Chouet, par les soins de Gothofredus. Trente ans plus tard, Henri Valois en publia une seconde à Paris. Cette édition fut reproduite par Reading, à Cambridge, en 1720, et passa dans la *Patrologie grecque* de Migne. Aucune de ces éditions ne donne les fragments au complet. L'édition critique et complète, par Bidez, dans le *Corpus* de Berlin, Leipzig, 1913.

G. Fritz.

PHILOTHÉE KOKKINOS, deux fois patriarche de Constantinople (nov. 1353-nov. 1354, oct. 1364-fin 1376), polygraphe byzantin et théologien du palamisme, mort en 1379. I. Vie. II. Œuvres.

I. Vie. — Les seuls renseignements que nous ayons sur Philothée avant son patriarcat se réduisent à quelques données éparses dont voici l'enchaînement très probable. Il naquit aux confins des XIIIe-XIVe siècles, à Thessalonique même, ainsi qu'il nous l'apprend dans le prologue de la Vie (inédite) de son compatriote Germain l'Athonite. Ses parents étaient de race juive, circonstance humiliante que ses adversaires exploitèrent avec complaisance. Le patronyme Κόκκινος étant d'une espèce très courante (sobriquet que ses contemporains ont bien pu lui appliquer à cause de la couleur rousse de sa chevelure), il paraît sans lien de parenté avec des homonymes signalés dès la fin du XIIIe siècle (par exemple en 1285, *Échos d'Orient*, t. XXVI, 1927, p. 149), au premier rang des

officiers de la Grande-Église. L'enfant, désireux et capable d'apprendre, était sans ressource. Il se mit bien, sur place, à l'école d'un célèbre rhéteur, Thomas Magistros, l'un des précurseurs de la philologie critique, du reste, aussi peu théologien que beau discoureur; mais il dut payer les leçons de son maître en remplissant auprès de lui le modeste rôle de cuisinier. Cf. G. Mercati, *Notizie ed altri appunti*, etc., p. 248, 249. Soit que celui-ci mourût (avant 1330), soit qu'il se crût assez de lettres, l'étudiant partit pour le Sinaï où il se fit moine, pour passer sans beaucoup tarder à la Grande Laure du Mont-Athos. Un esprit aussi cultivé émergea vite dans un milieu où on l'était si peu; c'est pourquoi lorsque, en 1340, Grégoire Palamas, menacé d'un procès devant la curie patriarcale, vint demander l'investiture de ses confrères athonites, c'est à Philothée, encore simple religieux, que revint l'honneur de rédiger le mémoire doctrinal qui, signé par les plus hautes autorités locales, décida de l'attitude de la Sainte Montagne en faveur de l'hésychasme (voir ci-dessous). Le rédacteur de cette pièce décisive ne pouvait que connaître une fortune rapide à une époque où l'État comme l'Église subissaient la tutelle des moines. Élu bientôt higoumène ou abbé de Lavra, il fut promu, en mai 1347, par le patriarche Isidore, lui-même nouvellement nommé, au siège d'Héraclée de Thrace. Ses six années d'épiscopat se passèrent surtout dans la capitale voisine, au milieu d'intrigues et de discussions passionnées. Il n'était point à son poste lorsque, en 1352, les Génois mirent à sac son évêché, mais sut prodiguer à ses fidèles, captifs ou dispersés, consolations et ressources. L'usurpateur Jean Cantacuzène, dont il s'était montré le partisan sans scrupule, l'appela à la tête de l'Église de Constantinople après en avoir éloigné Calliste qui se refusait à couronner son fils Mathieu. Son intronisation eut lieu fin novembre 1353 et non 1354, ainsi qu'on l'écrit communément. Texte décisif dans Νέος Ἑλληνομνήμων, t. VII, 1910, p. 143, n. 64, et t. XIV, 1917, p. 403. Cf. G. Mercati, *op. cit.*, p. 249, n. 2. Dans ces conditions, son pontificat devait cesser avec le règne de son protecteur (nov. 1354). Son abdication, que ce dernier nous dépeint dans son *Histoire* comme volontaire (cf. Cantacuzène, *Historiarum*, l. IV, c. L, *P. G.*, t. CLIV, col. 368 D), fut en réalité accompagnée du cortège accoutumé d'anathèmes et d'excommunications. Bien plus, accusé du crime de lèse-majesté pour avoir abandonné la cause légitime des Paléologues, il connut, malgré une vive résistance, la déposition et la prison. La disgrâce ne devait toutefois pas être sans retour, s'il est vrai que le prélat déchu, d'ailleurs très bien vu de l'impératrice, fille de Cantacuzène, put remonter sur son siège d'Héraclée. Cf. Ἀνατολικὸς Ἀστήρ, t. XXX, 1890-1891, p. 84. En 1363, lors de la vacance du siège œcuménique, la réhabilitation était complète; les bons offices de Démétrius Cydonès, une de ses futures victimes, lui ayant valu la faveur du souverain dont il avait jadis méconnu les droits, il fut réélu en février et reprit, en octobre 1364, la tête de l'Église byzantine, poste qu'il sut garder douze années durant (1364-1376). C'est pendant cette dernière période de son existence que ce caractère audacieux donna, à l'encontre de la quasi totalité de ses prédécesseurs, ministres serviles de la couronne, la mesure de son esprit téméraire et novateur dans les trois graves affaires auxquelles apparurent liées le salut ou la perte de l'empire : l'union des Églises, le péril turc et la crise hésychaste.

1° *Philothée et l'hésychasme.* — L'attitude de Philothée dans la querelle palamite a déjà été suffisamment retracée à l'article PALAMITE *(Controverse)*, col. 1792, 1793 et passim; nous nous bornerons à donner ici quelques précisions. Au fond, abstraction faite de l'acte, d'une portée exceptionnelle, qui devait la terminer, la reprise de cette fameuse affaire présente surtout un caractère épisodique, celui d'une querelle à deux. L'empereur Jean V, né d'une mère latine et gagné au catholicisme, se désintéressa toujours de doctrines qui avaient failli lui coûter son trône; jugeant que l'union à l'intérieur importait seule à l'État déchiré par une longue guerre civile, il accepta cependant de collaborer avec le palamisme triomphant. Il ne mit qu'une condition au retour de Philothée sur le trône œcuménique, à savoir qu'aucune représaille ne serait exercée par lui contre les tenants de l'orthodoxie traditionnelle. La promesse faite fut violée à la première occasion, lorsqu'il parut que l'absence du souverain, prisonnier des Bulgares, au retour d'un voyage en Hongrie (1365), allait se prolonger. Le patriarche, mortifié de ce que Prochore Cydonès, une des lumières de l'Athos, n'avait pas soutenu sa cause lors de sa déposition en 1354, résolut de se venger d'une aussi méprisante conduite. L'higoumène de Lavra et le clan de ses partisans eurent mandat d'épier les moindres démarches de la victime à laquelle, néanmoins, on ne put imputer qu'un seul délit : celui de ne pas faire ouvertement profession d'hésychasme. C'en fut assez pour que des lettres d'accusation pussent être adressées demandant sa mise en jugement. L'inculpé se mit alors à étudier de près une doctrine qui lui était jusque-là restée étrangère et la trouva si futile qu'il en entreprit aussitôt une réfutation systématique d'après la méthode thomiste la plus authentique. Le travail fini fut envoyé, à titre de décharge, au patriarche que l'auteur pensait, en toute bonne foi, étranger à de tels enfantillages. Le chef de l'Église simula une enquête en règle pour mieux perdre le prévenu. Mais le frère de celui-ci, Démétrius, ministre tout-puissant de Jean V, vint à connaître les dessous de l'affaire; persuadé que l'agitation politique allait renaître à l'occasion du procès entrevu et porter à l'État le plus grave préjudice, il proposa au souverain d'écarter Philothée, d'ailleurs hostile à tout rapprochement avec l'Occident. Ce dessein fut vite connu et le bruit se répandit que le nouveau candidat du gouvernement à la tête de l'Église, n'était autre que Prochore lui-même. Il n'en fallut pas davantage pour que le patriarche résolût de perdre son rival éventuel; il l'attira dans un véritable guet-apens, devant un tribunal qui le somma de souscrire séance tenante, sans discussion, une profession de foi qu'il réprouvait. L'inculpé dut s'éloigner de force en refusant de comparaître à nouveau et commença aussitôt, avec son frère, une campagne d'écrits qui toutefois ne pouvait prévenir l'inévitable : un copieux tome, fruit de longs débats conciliaires, porta contre Prochore la double sentence d'excommunication et de dégradation (avril 1368). Non content d'abattre ainsi son adversaire, Philothée crut consacrer l'apothéose de l'hésychasme en canonisant son fondateur, auquel une place de choix fut assignée dans le calendrier, sans préjudice d'autres honneurs liturgiques. Cf. art. PALAMAS, col. 1742. Ce coup d'audace fut pleinement servi par une double circonstance : la mort presque simultanée de Prochore et la carence du souverain. Le patriarche, débarrassé de son compétiteur, garda sa place, Jean V Paléologue n'osant la lui enlever tant la doctrine qu'il personnifiait semblait avoir pénétré l'Église byzantine. Aucune mesure cependant n'eût été plus opportune au moment où le Saint-Siège exigeait des gages tangibles. En s'y refusant, l'État, prêt à consommer l'union des Églises pour obtenir l'aide de l'Occident, se ménagea un adversaire résolu de sa politique.

2° *L'union avec Rome et le péril turc.* — Le retour de Philothée au patriarcat coïncida avec une aggravation subite de la situation internationale. Maître d'Andri-

nople depuis 1361, Mourad Ier achevait, en effet, ses préparatifs en vue d'isoler Constantinople par la conquête de la Serbie et de la Bulgarie. Les deux pays menacés avaient donné l'alerte à l'Europe qui armait quoique avec hésitation et dans le plus grand désordre. Or, cette croisade, qui s'organisait en dehors d'elle, parut à Byzance aussi dangereuse que l'ennemi que l'on entendait combattre. Sous le coup de la nécessité, Jean V résolut de s'aboucher avec le pape dans l'espoir de s'assurer le contrôle des opérations militaires en y mettant le prix si souvent exigé : l'union des Églises. Philothée, comme ses trois collègues orientaux d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, admettait, certes, la nécessité d'une entente entre chrétiens pour arrêter les progrès foudroyants de l'islamisme; plus vivement que ceux-ci, il sentait même que seule la restauration de l'unité religieuse pouvait être la garantie efficace d'une action commune. Aussi, quand le basileus déclara vouloir se rapprocher de Rome, accepta-t-il d'emblée cette éventualité. Mais il prétendait prescrire la voie à suivre : on convoquerait en Orient un concile œcuménique, où Grecs et Latins discuteraient sur un pied d'égalité toutes les questions pendantes entre eux. Le polémiste, auquel de récentes querelles doctrinales avaient paru assurer quelque succès, n'avait pas de peine à croire que la subtilité byzantine aurait facilement raison de la lourde dialectique des Occidentaux. Et, comme les légats pontificaux, venus aux nouvelles, lui affirmaient — il le crut du moins — que tous les Latins, pape en tête, feraient amende honorable, si leur doctrine n'était pas trouvée conforme aux Écritures, il en vint à souhaiter ardemment une rencontre qui devait assurer le triomphe éclatant de l'orthodoxie. A l'issue d'un synode général (1367), auquel prirent part les envoyés du pape et les patriarches de Jérusalem et d'Alexandrie, il communiqua d'urgence à tous les chefs d'Église absents, avec ses ambitieuses espérances, l'ordre d'avoir à conduire au plus vite à Constantinople leurs suffragants au grand complet, car il importait d'en imposer aux délégués occidentaux par le nombre et l'unanimité dans la réclamation. Malheureusement, la déception vint vite interrompre ces trop confiants apprêts. En effet, l'empereur venait enfin de se décider à la suprême démarche : aller à Rome même abjurer le schisme. Une ambassade mixte, composée de fonctionnaires et de prélats, porta dès lors simultanément à Urbain V la décision de l'empereur et les vœux de l'Église. Or, dans sa réponse, le souverain pontife, glissant sur le sujet du concile à tenir, insista fortement pour que le haut clergé, surtout le patriarche, accompagnât son souverain en Italie et prêtât comme lui serment au Saint-Siège. En outre, l'envoyé pontifical avait mission expresse de faire comprendre de vive voix que la curie n'accepterait jamais de remettre en discussion ce que, forte de son magistère suprême, elle avait défini. Ce mécompte s'aggrava bientôt d'une inquiétude. A la faveur des tractations qui orientaient définitivement l'État et son chef vers Rome, s'était formé à Byzance un parti puissant de catholiques dont les principaux membres comptaient au nombre des ministres ou des conseillers du basileus. Or, il advint que l'exemple tombé de haut gagna rapidement les milieux ecclésiastiques. Aigri et inquiet, Philothée, qui avait d'abord fermé les yeux, décida des représailles immédiates. Impuissant contre la volonté de Jean V parti faire obédience entre les mains du pape, il commença par purger, à coup de dépositions et d'anathèmes, son Église des clercs plus ou moins inféodés au latinisme, puis il eut soin de travailler le peuple pour que celui-ci rejetât toutes les obligations contractées au loin, sans lui, par le souverain. L'enjeu des négociations destinées à sauver l'empire ne pouvait être, en effet, que la liberté de l'Église nationale. Or, si la raison d'État semblait imposer ce sacrifice, rien ne pouvait coûter davantage aux ambitions du patriarche en un temps où sa diplomatie connaissait, au delà des frontières, d'incontestables triomphes. En mars 1368, déjà, le despote Jean Ougliécha, obéissant à une dure nécessité, supprimait le patriarcat serbe et reconnaissait, lui et son peuple, la juridiction suprême de Constantinople. Plus que cette soumission inconditionnée, les avances que lui faisaient le roi catholique de Pologne, au sujet de la Volhynie lithuanienne, et le plein dévouement du grand-duc de Russie, recevant de lui et ses évêques et ses ordres, persuadèrent Philothée qu'il pouvait, lui aussi, prétendre au magistère universel et, comme chef spirituel, jouer un rôle international pour la défense de la chrétienté. Personne, sinon Michel Cérulaire, n'a, de fait, affirmé avec tant de force et de netteté la suprématie du siège œcuménique sur tous les autres. Cf. quelques témoignages dans M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. IV, 1931, p. 429. En aucun temps non plus, les circonstances n'avaient paru seconder si efficacement ses desseins politiques. Au projet impérial de sacrifier l'indépendance de son Église à une promesse de secours aléatoire, l'ambitieux prélat opposa le plan, déjà esquissé par son prédécesseur, Calliste, de sauver l'orthodoxie par une coalition de forces exclusivement orthodoxes; il comptait unir la Serbie, la Bulgarie et le jeune mais puissant duché de Moscou dans une campagne décisive. Le prince Ougliécha, entrant complètement dans ses vues, faisait offrir à Jean V Paléologue, avec tout l'argent nécessaire — ce dont les Grecs avaient le plus besoin — une proposition d'offensive commune contre l'envahisseur, au moment précis où ce dernier adressait de son côté à Byzance une sorte d'ultimatum en réclamant Gallipoli, la clé des Dardanelles, dont le sultan avait besoin pour faire venir plus sûrement ses renforts d'Asie en Europe. Pris entre l'angoisse de voir écraser ses alliés naturels et la crainte de représailles de la part des Turcs, s'ils venaient à l'emporter malgré l'aide fournie, le faible empereur ne sut que décider. Fait apparemment singulier, le grand avocat du parti de l'alliance chrétienne fut en cette circonstance critique le chef même du catholicisme byzantin, Démétrius Cydonès, dont les discours prononcés alors sont justement célèbres et ont fait penser à Démosthène. Aux yeux de l'orateur, la collaboration des forces gréco-slaves apparaissait comme un prélude nécessaire de la grande croisade qu'organisait le pape. Quelle attitude eut alors Philothée devant ce qui pouvait lui sembler une exploitation de son idée par un tiers dans un sens directement contraire à ses intérêts? On l'ignore. Mais il est étrange, qu'en raison même des sentiments profondément antiturcs du prélat, le bullaire du grand chartophylacat soit resté muet à cet égard. Il s'opéra en tout cas à Byzance un revirement auquel on ne sait s'il demeura étranger; la majorité força le gouvernement à donner satisfaction à Mourad Ier qui promettait la paix moyennant une forteresse et un traité de vasselage. Les Serbes abandonnés à eux-mêmes furent écrasés à la bataille de la Maritza (1371). Le rêve panorthodoxe s'évanouit ainsi sous le coup d'une catastrophe qui, par contre, rendait à l'intervention de l'Occident toute sa tragique importance. Philothée se consola de ses déboires en s'opposant plus que jamais, partout, aux influences latines. Un large mouvement de conversion, officiellement toléré et secondé très efficacement par le zèle des dominicains de Péra, préparait insensiblement la foule à l'union effective dont les papes attendaient la réalisation en vertu des accords de 1369. Pendant qu'une ambassade pontificale reprenait contact avec la cour, en octobre 1374,

et que Grégoire XI multipliait en Europe ses démarches pour l'organisation d'une expédition militaire, le patriarche déchaîna contre les catholiques byzantins et leurs sympathisants une vraie persécution, avec accompagnement de confiscations, d'expulsions et autres sévices. Son animosité antilatine grandit d'ailleurs encore devant la concurrence que Rome commençait à lui faire dans des régions traditionnellement rattachées à Constantinople : en Moldavie, dans la Serbie déchiquetée, en Volhynie et jusqu'à Kiev. La réaction qu'il provoqua fut assez grave pour ébranler la confiance du Saint-Siège dans les promesses régulièrement ajournées du basileus. Lorsque, affaibli par l'âge, Philothée dut démissionner, en 1376, le pape n'en subordonnait pas moins, en raison de la gravité exceptionnelle de la situation dans le Proche-Orient, la question religieuse à l'octroi de l'aide escomptée contre les Turcs. Il est certain cependant que les nouvelles régulièrement fournies à la curie sur l'attitude hostile et l'orientation nettement hérétique du haut clergé grec causa en Occident bien des hésitations quand il eût fallu agir d'urgence, sinon d'enthousiasme. Malgré la vive sympathie qu'avait éveillée en faveur des Grecs la venue de Jean V en Occident, l'hostilité ouvertement affichée du clergé byzantin fit que les appels d'Urbain V et de Grégoire XI furent peu ou point écoutés même de ceux qui étaient le plus intéressés à défendre l'empire.

D'après une donnée incontrôlable, répétée par divers auteurs grecs, Philothée aurait survécu trois ans à sa seconde abdication. Le détail est sans doute emprunté à la vie athonite (voir la bibliographie) et on ne saurait y contredire à priori. Ce qui, par contre, est certain, c'est que, dès qu'il fut mort, la Grande-Église ne tarda pas à canoniser le personnage, défenseur des dogmes palamites. Ni le synaxaire de Constantinople, ni les ménées plus étendus n'ont, à la vérité, gardé sa mémoire, mais son nom bénéficie encore chaque année, au *Synodicon* du premier dimanche de carême, des acclamations réservées aux grands confesseurs de l'orthodoxie byzantine.

II. Œuvres. — Le seul catalogue qui en ait paru a été dressé par Fabricius, *Bibliotheca græca*, t. XI, p. 513-518 (reproduit dans *P. G.*, t. CLIV, col. 711-718). Malheureusement, cette compilation, d'ailleurs très détaillée, confond avec les ouvrages authentiques nombre d'apocryphes dus à des homonymes et plusieurs traités imaginaires. Nous distinguerons dans le dossier littéraire de Philothée six catégories de productions : polémiques, hagiographiques, homilétiques et exégétiques, canoniques, poétiques, et diverse (correspondance, discours de circonstances).

1° *Œuvres polémiques.* — Elles concernent toutes l'hésychasme. Ce sont : 1. *Quinze antirrhétiques* contre Nicéphore Grégoras : Πρὸς τὰ συγγραφέντα τῷ φιλοσόφῳ Γρηγορᾷ κατά τε τοῦ ἱεροῦ τῆς Ἐκκλησίας τόμου καὶ θείας ἐνεργείας καὶ θεοποιοῦ χάριτος καὶ δὴ καὶ τῆς ὀραθείσης ἐν Θαβωρίῳ ὑπερφυῶς θεοφανείας τε καὶ θεότητος. Inc. : Ἐδεξάμην τὰ καθ' ἡμῶν τε καὶ τῆς εὐσεβείας. Cet écrit, le plus considérable et le plus important de la série, a été édité par Dosithée de Jérusalem dans son Τόμος Ἀγάπης. 1698, p. 1-239, reproduit dans *P. G.*, t. CLI, col. 773-1186 (sans traduction en regard). Contrairement à ce que pourrait faire croire l'état de certains manuscrits, ce bloc de quinze livres comprend deux parties de date et d'origine diverses. Les trois derniers (*P. G.*, *loc. cit.*, col. 1139-1186), c'est-à-dire, les deux discours et l'épilogue, donnés comme distincts par l'imprimé, sont les plus anciens. Ils furent composés pour réfuter les déclarations orales de Grégoras, rapportées à l'auteur par deux hauts personnages, alors que les dix livres lancés par le rhéteur contre le tome de 1351 (voir ci-dessous) n'étaient pas encore venus à sa connaissance. L'édition en est très défectueuse; non seulement le prologue propre fait défaut, mais le dernier de ces discours a de graves lacunes que rien parfois ne signale. Cf. G. Mercati, *Notizie ed altri appunti*, p. 243-245. Les douze premiers livres, composés en 1353-1354, à la prière de l'empereur Jean Cantacuzène, sont une réfutation méthodique de l'écrit précité de Grégoras. Un second prologue dont Philothée les avait fait précéder, omis par Dosithée, est connu par Boivin qui n'en a toutefois donné qu'une partie, cf. *P. G.*, t. CXLVIII, col. 71; la fin du texte (dans G. Mercati, *op. cit.*, p. 243) nous apprend que l'auteur lui-même réunit dans une rédaction définitive les deux parties ci-dessus décrites dans l'ordre où elles ont été imprimées. Les recensions antérieures ne furent pas pour cela retirées de la circulation, comme en témoignent certains *codices* où les deux groupes d'écrits sont conservés isolément.

2. *Quatorze chapitres contre l'hérésie d'Acindynus et de Barlaam.* Τὰ κεφάλαια (ιδ') τῆς αἱρέσεως Ἀκινδύνου καὶ Βαρλαὰμ καὶ τῶν ὁμοφρόνων αὐτοῖς τεθέντα μὲν ὡς αὐτοὶ συνεγράψαντο, ἐφεξῆς δὲ ἀνατρεπόμενα παρὰ τοῦ αὐτοῦ πατριάρχου. Inédit, entre autres, dans le *Coislin gr. 101*, fol. 249 sq. et le *Hieros. bibl. patriarc. 276*, fol. 215 v° sq. (plusieurs autres copies à l'Athos et à Patmos).

3. *Deux discours dogmatiques contre Acindynos au sujet de la lumière thaborique.* Λόγοι δογματικοὶ πρός τε τὸν Ἀκίνδυνον καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ συγγραφέντες διὰ τοῦ Ἡρακλείας (διὰ τοῦ κυρίου *Marcian.*) Φιλοθέου καὶ ἀποσταλέντες παρὰ τῶν ἁγιορειτῶν εἰς Κωνσταντινούπολιν, κατὰ μῆνα ἰανουάριον τῆς ιδ' ἰνδ., αὐτοῦ τοῦ Ἀκινδύνου κινήσαντος ἐκείνους διὰ τῶν οἰκείων συγγραμμάτων. 1. Περὶ τοῦ ἐν τῷ Θαβωρίῳ δεσποτικοῦ φωτὸς καὶ περὶ θείας ἐνεργείας πρὸς τοὺς ἀντιλέγοντας ἀπολογητικὸς α'. Inc. : Καὶ πάλαι μὲν ὁ τῆς ἀληθείας λόγος. — 2. Περὶ θειότητος καὶ θείου φωτὸς καὶ πνευματικῶν ὁράσεων καὶ τῆς ἱερᾶς τῶν τελείως προσευχῆς ἀπολογητικὸς β'. Inc. : Περὶ μὲν δὴ τούτων ἱκανῶς. Inédit dans le *Marcian. gr. 582*, les *Mosquens. 236* et *257*. Ce traité fut rédigé, d'après la suscription, vers janvier 1346 et porté aussitôt à Byzance. Comme l'insinue d'ailleurs la variante du codex vénitien, l'auteur ne devait pas encore être évêque, quand il composa l'écrit. Celui-ci servit une seconde fois, lorsque les hagiorites, empêchés de se rendre en corps au concile palamite de 1351, y députèrent plusieurs des leurs, porteurs de ces discours « composés par le métropolite d'Héraclée Philothée alors qu'il demeurait encore parmi eux ». Le texte qui nous rapporte le fait (*P. G.*, t. CLI, col. 757 CD), où l'on a voulu voir à tort une allusion au tome hagiorite (cf. Mercati, *Notizie*, p. 246) donne nettement ce double opuscule comme antérieur à l'épiscopat (οὓς συνεγράψατο ἐκεῖ ἔτι παραμένων μετ' αὐτῶν). Sur les écrits d'Acindynus auxquels il y est répondu, voir ici t. XI, col. 1803.

4. *Lettre dogmatique à Pétriotès :* Τῷ Πετριώτῃ, ὅτι ὥσπερ εἷς θεὸς ἡ Ἁγία Τριάς, οὕτω καὶ μία ἡ θεότης, καὶ περὶ θείας ἐνεργείας. Inc. : Χθὲς καὶ πρότριτά μοί τις τῶν συνηθῶν. Le destinataire de cet opuscule était barlaamite, le même sans doute que Manuel Pétriotès, officier influent du patriarcat dès 1365. Cf. G. Mercati, *Notizie*, p. 242, n. 1, où l'orthographe du nom est fautive. Inédit dans les *Paris. gr. 1276*, fol. 32 sq.; *Coislin 101*, fol. 237 sq.; *Vindobon. theol. gr. 201*, fol. 70-87, etc.

5. Plusieurs autres documents de caractère officiel sont également l'œuvre personnelle de Philothée et montrent le rôle prépondérant qu'il joua au sein du palamisme avant d'être patriarche. On lui doit : une recension palamite de la profession de foi imposée aux

évêques avant leur ordination. Elle n'est plus en usage. Cf. l'article Palamite *(Controverse)*, col. 1792, 1810.

6. Le fameux *tome hagiorite*, la vraie charte de l'hésychasme naissant. Inc. : Τὰ μὲν ἀρτίως καθωμιλημένα. Édité d'abord par Nicodème dans sa *Philocalia*, Venise, 1782, p. 1009-1013, reproduit dans *P. G.*, t. cl, col. 1225-1236. La rédaction de cette pièce doit se placer vers 1339-1340 et ne saurait en aucune manière être attribuée à Palamas, pour qui elle fut toutefois rédigée et qui la présenta pour sa défense au synode de 1341. Cf. G. Mercati, *op. cit.*, p. 245. Ainsi que nous le remarquons ci-dessus, le dernier argument invoqué en faveur de la restitution de l'opuscule à Philothée, est inopérant, sans que le doute soit pour cela permis. Voir aussi *Échos d'Orient*, t. xxx, 1931, p. 407, 408.

7. *Tome synodique, rédigé et signé en août 1351*, deux mois après la tenue du concile auquel il se réfère. Inc. : Οὔτε τὴν κατὰ τῆς 'Εκκλησίας, édité dans *P. G.*, t. cli, col. 717-763; le texte, reproduit de Dosithée, Τόμος 'Αγάπης, Bucarest, 1698, est des plus insuffisants, particulièrement en ce qui concerne les signatures finales. Cf. *Échos d'Orient*, t. xxx, 1931, p. 417. Notons cependant que la paternité de cette décision synodale ne revient pas exclusivement à Philothée car, au dire de Jean Cyparissiotès, seul à soulever la question, Nil Cabasilas y aurait aussi collaboré. *P. G.*, t. clii, col. 677 D; cf. G. Mercati, *loc. cit.*, p. 8.

8. *Tome synodique d'avril 1368*, contre Prochore Cydonès. Inc. : Οὐδὲν τῆς ὑπερηφανίας χεῖρον, *P. G.*, t. cli, col. 693-716, d'après la même source grecque, p. 93-114 *(Prolegomena)*. Cf. Mercati, *op. cit.*, p. 8, 51.

9. *Les anathématismes et acclamations* insérés en 1352 au *Synodicon* du dimanche de l'Orthodoxie et répétés chaque année depuis, sans interruption, dans toutes les églises de l'ancienne obédience byzantine. Texte dans les diverses éditions du Triodion; contenu dogmatique résumé par le P. Jugie ici même, art. Palamite *(Controverse)*, col. 1794, 1795. On doit observer toutefois que l'attribution de la pièce à Philothée ne repose que sur le témoignage d'une suscription de manuscrit, le *Monacens. gr. 505*, fol. 2 v°. Cf. *ibid.*, col. 1792; G. Mercati, *op. cit.*, p. 55-61, qui, à l'occasion des anathématismes dirigés contre les deux frères Cydonès, a touché le problème, n'en souffle mot.

2° *Œuvres hagiographiques*. — Nous comprenons sous cette dénomination un nombre assez élevé d'éloges ou de vies de saints, ainsi que des offices ou acolouthies composés tant par goût — l'auteur fut moine — que par vindicte littéraire, afin de les substituer aux productions de Grégoras dont lui et son prédécesseur avaient interdit la lecture dans les églises durant la liturgie. La plupart des écrits de cette catégorie se rencontrent dans l'excellent *Marcian. gr. 582* (xive s.) de 422 feuillets, qui, avec son prologue liminaire, a tous les dehors d'un recueil authentique. Cependant, il en est d'autres conservés ailleurs, le tout célébrant soit des personnages vénérés par tout chrétien, soit des héros propres à l'orthodoxie byzantine. Ce sont :

1. *Vie de saint Anysia de Thessalonique*. Inc. : Οὐδὲν ἀρετῆς τιμιώτερον. Éd. C. Triantafillis, Συλλογὴ ἑλληνικῶν ἀνεκδότων, t. i, Venise, 1874, p. 99-114 (et non 144 comme l'indique la *Biblioth. hag. græca*, n. 146).

2. *Éloge des apôtres*. Inc. : Ἔδει μὲν ὡς ἀληθῶς. Inédit dans le *Marcian. gr. 582*, le *Vatopedin. 640*, fol. 148-194 (du xive siècle), etc.

3. *Éloge de saint Démétrius*. Inc. : Δημήτριος ἡμῖν τοῦ τε συλλόγου. Inédit dans le *Vindob. theol. gr. 101*, fol. 1-20 v°; le *Vatic. gr. 809*, fol. 187 v°-210.

4. *Vie de sainte Fébronia* (*Biblioth. hag. græca*, n. 659). Inc. : Τυραννικόν τι καὶ βίαιον. Inédit dans le *Marcian. gr. 582*, le *Mosquens. 257*, etc.

5. *Vie de saint Germain l'Hagiorite* (dans le monde, Georges Maroulès), mort vers 1335 à 84 ans. Inc. : 'Αλλὰ πῶς ἄν τις τὸ καθ' ἡμᾶς, Inédit dans le *Marcian. gr. 582*, fol. 186-213 v°. Écrit d'une importance toute spéciale pour l'histoire du monachisme au temps des premiers Paléologues.

6. *Vie et office de Grégoire Palamas* (*Bibl. hagr. gr.*, n. 718; L. Petit, *Bibliographie des acolouthies grecques*, Bruxelles, 1926, p. 101-102). Le nécessaire a été dit à l'article Palamas, col. 1735, 1742, 1775, 1793, sur ces deux écrits, les plus importants du dossier.

7. *Éloge des trois hiérarques* (Basile, Grégoire le Théologien et Jean Chrysostome). Inc. : Τοὺς διδασκάλους ἡμῶν ἐπαινέσωμεν, dans *P. G.*, t. cliv, col. 768-820. Cf. *Bibl. hag. gr.*, n. 748.

8. *Vie du patriarche Isidore* (mai 1347-déc. 1349). Inc. : 'Ισίδωρον δὲ ἄρα. Éd. A. Papadopoulos-Kérameus, *Vie de deux patriarches œcuméniques du xive siècle, SS. Athanase Ier et Isidore Ier*, Saint-Pétersbourg, 1905, p. 52-149. Cf. *Bibl. hag. gr.*, n. 962.

9. *Éloge de Nicodème le Jeune*, moine du couvent de Philocallès. Inc. : 'Αλλὰ τίς ἂν παραδράμοι τῷ λόγῳ. Inédit dans l'*Athon. 6078*, n. 8 (*Panteleimon 571*).

10. *Vie de saint Onuphre*. Inc. : Ταῖς τῶν ἀνδρῶν ἀρίστοις, donné comme anonyme par la *Bibl. hag. gr.*, n. 1380. Inédit, entre autres, dans le *Marcian. 582* et le *Mosquens. 257*, fol. 249-273.

11. *Passion de saint Phocas*. Inc. : Εἰ δὲ καὶ τοὺς λαμπρούς. Inédit dans le *Marcian. gr. 582*, le *Parisin. gr. 1185 A*, fol. 131 v°-139, le *Mosquens. 257*, fol. 109-122.

12. *Vie de saint Sabas le Jeune*, moine athonite mort en 1349. Inc. : Σάβας ὁ θαυμάσιος ὑπόθεσις. Éd. A. Papadopoulos-Kérameus, 'Ανάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, t. v, p. 190-359. Cf. *Bibl. hag. gr.*, n. 1606.

13. *Éloge de tous les saints*. Inc. : Καὶ τὸ λόγοις μὲν ἄλλως. Inédit dans le *Marcian. 582*, le *Vatoped. 634*, fol. 68-111, etc. Le manuscrit vénitien a conservé en outre un office de même objet. Inc. : Ποίοις εὐφημιῶν μέλεσιν.

3° *Œuvres homilétiques et exégétiques*. — Ce groupe comprend :

1. Un volumineux *homiliaire* ou *Kyriakodromion*, contenant des homélies pour tous les dimanches de l'année : Διδασκαλίαι ἀπὸ διαφόρων ἐλλογίσμων, ἀνδρῶν ἀπό τε τοῦ Χρυσοστόμου καὶ ἑτέρων, εἰς τὰ κατὰ κυριακὰς ἀναγινωσκόμενα ἅγια εὐαγγέλια, συλλεγεῖσαι παρὰ κυρίου Φιλοθέου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως. Ainsi l'auteur a entendu faire un recueil d'instructions dominicales, dans lequel, sans doute, il a mis du sien, mais où il a sûrement beaucoup emprunté aux autres.

Une enquête minutieuse pourrait seule déterminer ce qui revient au compilateur ou à ses devanciers. Indication des principaux manuscrits dans *Theologische Revue*, t. iv, 1905, p. 145; voir aussi Νέος 'Ελληνομνήμων, t. iii, 1906, p. 251, 252. Le nombre, l'ordre et la longueur des homélies varient avec les collections, indice de contaminations probables avec les ouvrages similaires de Thomas Magistros, Jean Agapétos, Michel Glykas (voir ces noms) et autres. Les éditeurs ont tiré de ce recueil six homélies (les vi, xxiv, xxvii, xxxiii, xlii et xliv). La première est donnée comme de Philothée par Triantafillis, *op. cit.*, p. 47-61, et comme de Jean Calécas par la *P. G.*, t. cl, col. 264-280; la quatrième, mise (*ibid.*, p. 115-121) sous le nom de Philothée, est imprimée ailleurs, *P. G.*, t. cxx, col. 1236-1245, sous celui de Jean Xiphilin, auquel les autres (*ibid.*, col. 1221-1220 B, col. 1236 B-1245) ont été attribuées par Matthei à la suite d'une méprise. En réalité, comme l'indique le manuscrit même utilisé par ce savant éditeur (*Mosquens. 209*),

toutes font partie du recueil de Philothée qui les aura puisées à diverses sources. En effet, une au moins parmi elles (*P. G., ibid.*, col. 1209 D-1220 B) est certainement tirée de l'homiliaire de Jean Agapétos (texte dans S. Eustratiadès, Ὁμιλίαι εἰς τὰς κυριακὰς τοῦ ἐνιαυτοῦ, t. I, Trieste, 1903, p. 114-136). Cf. la note de G. Mercati dans *Theologische Revue*, loc. cit., p. 143. Faute de renseignements précis, il est impossible de marquer la relation exacte qu'ont certaines homélies, données à part sous le nom de notre auteur, avec l'homiliaire précédent. On ne peut, en conséquence, dire ni si elles y furent comprises, ni si elles ont pour auteur Philothée même. Nommons l'homélie sur la dormition de la Théotocos (*P. G.*, t. CLIV, col. 715, n. 12. Inc. : Ἥκω τήμερον ὦ φίλοι) et sur l'exaltation de la sainte croix (*P. G.*, t. CLIV, col. 720-729. Cf. *Bibl. hag. gr.*, n. 418).

2. Le traité de l'*Ancienne circoncision* adressé aux grands domestiques. Inc. : Ἐγὼ μὲν ὑμᾶς ᾤμην. Inédit dans le *Coislin gr. 101*, fol. 243 sq. Cf. *P. G., loc. cit.*, col. 717, n. 18.

3. Les trois lettres *sur les béatitudes évangéliques*, composées à la demande de l'impératrice Hélène, femme de Jean V Paléologue, que l'on trouve dans le *Vindob. theol. gr. 201*, fol. 21 r°-60 v°. La première seule est publiée. Cf. Θεολογία, t. IX, 1931, p. 18-26. Elles furent rédigées, ainsi que l'insinue la finale du troisième de ces écrits, entre 1354 et 1364.

4. Deux homélies sur l'Évangile de la femme courbée (éd. Triantafillis, *op. cit.*, p. 63-78, 79-97). Ces deux pièces sont expressément attribuées à notre auteur par un manuscrit contemporain, le *Marcian. gr. 582*.

5. Trois discours sur le passage du livre des Proverbes : *Sapientia ædificavit sibi domum*, adressés au métropolite Ignace (de Silyvrie ?). Publiés à part intégralement par l'évêque Arsenij, à Novgorod, en 1898. Le premier se lit aussi dans Triantafillis, *op. cit.*, p. 123-143.

4° *Œuvres poétiques.* — Cf. *Échos d'Orient*, t. XXIV, 1925, p. 168 sq.; *P. G.*, t. CLIV, col. 715, n. 14 et 15; *Revue des questions historiques*, t. XX, 1876, p. 500, n. 2. *Viz. Vremenn.*, t. I, 1894, p. 425; K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2e éd., p. 782.

5° *Divers.* — On rencontre : 1. deux adresses importantes de Philothée à ses ouailles à la suite de la prise et du sac d'Héraclée par les Génois en 1352. L'une fait l'historique de cet événement (Inc. : Ἔτος μὲν ἦν ἑξηκοστὸν ἀπὸ κτίσεως κόσμου); l'autre tire, à l'usage des fidèles dispersés par toute la Thrace, les graves leçons de ce châtiment de Dieu. Toutes deux sont éditées par Triantafillis, *op. cit.*, p. 1-33, 35-46.

2. Une longue profession de foi de l'année 1352. Inc. : Πιστεύω εἰς ἕνα Θεόν. Inédite dans le *Marcian. gr. 582*.

3. Une courte dissertation canonique tendant à prouver que d'anciens anathématismes portés par divers patriarches pour crime de lèse-majesté ont perdu leur vertu avec l'occasion qui les vit naître. Deux fois éditée dans la *P. G.*, t. CXIX, col. 896 B-900 C et t. CLIV, col. 821-825. Pour les autres éditions, voir G. Mercati, *Notizie*, p. 251, n. 3. Le savant prélat rappelle à propos que Philothée fut condamné pour ce délit capital et voit dans cet écrit adressé à Harménopoulos, qui avait inséré les anathèmes précités en appendice à l'Hexabiblos, un plaidoyer *pro domo*.

4. Une sorte d'*ordo* de l'office du diacre. Inc. : Ἰστέον ὅτι ὁ διάκονος, *P. G.*, t. CLIV. col. 745-766.

5. Un traité parallèle concernant l'office du célébrant. Titre : Διάταξις τῆς ἁγίας καὶ θείας λειτουργίας. Inc. : Ὅταν μέλλει ὁ ἱερεύς. Inédit en de nombreux manuscrits, par exemple *Athen. 751, 752, 765, 766, 770, 771, 773, 779*, etc.

6° *Œuvres apocryphes ou imaginaires.* — Les principales sont : 1. l'opuscule *contre les Latins* conservé dans le *Taurin. gr. 151*, fol. 146-149, unanimement attribué à Philothée, et, en dernier lieu, par le P. M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. I, p. 449, n. 10. Le texte assigné par ce manuscrit tardif à notre auteur n'est en effet que le livre Ier d'un *Traité du schisme* de Nil Cabasilas, édité dans *P. G.*, t. CXLIX, col. 684 sq. Cf. G. Mercati, *op. cit.*, p. 246, n. 9.

2. Divers actes concernant le baptême, l'excommunication à ne lancer qu'à bon escient, la liturgie de saint Jean Chrysostome à ne pas interpoler et une prière sur la paix du Christ, tous sujets prêtés à notre auteur par la fantaisie d'un faussaire, N. Comnène Papadopoulos. Cf. *P. G.*, t. CLIV, col. 718, 719, n. 16, 17.

3. Un dialogue : Περὶ θεολογίας δογματικῆς, du *Patmiac. 366*, attribué par Sakkelion à Philothée patriarche, mais qui est, en réalité, de Philothée, métropolite de Silyvrie. Cf. G. Mercati, *loc. cit.*, p. 246, 247.

4. Un certain nombre de *scholia* insérés en appendice à la compilation d'Harmenopoulos. *Ibid.*, p. 251, n. 3.

5. Un traité ascétique en 40 chapitres : Νηπτικὰ κεφάλαια μ'. Inc. : Ἔστιν ἐν ἡμῖν νοητὸς πόλεμος, mis par les meilleurs manuscrits sous le nom de Philothée, higoumène du monastère du Buisson (τῆς Βάτου), au Sinaï, éd. Dosithée, Φιλοκαλία, t. I, 1893, p. 366-374. Sur l'auteur voir Krumbacher, *Gesch. der byzant. Lit.*, p. 108, 109. C'est sans doute au même écrivain qu'il faut restituer l'écrit suivant :

6. *Sur les commandements du Seigneur*, en 21 chapitres. Inc. : Περὶ τῶν ἐντολῶν τοῦ κυρίου ἡμῶν, éd. *P. G.*, t. CLIV, col. 729-745. Cf. *ibid.*, col. 717, n. 22.

I. SOURCES. — La source principale serait la Vie de Philothée, conservée en deux copies très récentes (*Athon. 153*, n. 16, et *6266*, n. 4, du XIXe siècle), mais il est à craindre que cet écrit inédit et inaccessible soit l'œuvre d'un hagiographe moderne. A noter toutefois que le personnage, bientôt canonisé et honoré d'un culte, dut avoir son office dont le synaxaire a bien pu fournir l'amorce d'une Vie plus étendue. A ce titre, les textes de l'Athos seront à consulter. — Portrait, évidemment fantaisiste, du héros dans un manuscrit du XVIIIe siècle, l'*Athon. 2120*. — Si les ouvrages mêmes de Philothée nous instruisent peu ou point sur l'existence de leur auteur, les historiens et autres écrivains contemporains lui consacrent de fréquentes mentions. On devra consulter la bibliographie des sources donnée à l'article PALAMITE *(Controverse)*, à laquelle, moine, évêque et surtout patriarche, Philothée fut tant mêlé. Voir plus particulièrement les jugements partiaux mais en sens opposé de J. Cantacuzène, *Historiarum*, l. 16, 29, 32, 37, 39, 40, 50, éd. *P. G.*, t. CLIV, col. 124 D-125 A, 229 C, 252 D, 285 C, 292 C, 297 D, 301 A, 368 CD; N. Grégoras, *Byzantinæ histor.*, XIX, 2; XXIV, 10; XXV, 23; XXVI, 6; XXVIII, 21, 25; XXIX, 12, 16; XXXVI, 8; XXXVII, 3, *P. G.*, t. CXLVIII, col. 1201 BC, 1425 B et passim, t. CXLIX, 49 A, 65 C, 173 D, 177 A, 212 D-213 D, 217 B, 460 B, 472 A. Les trois lettres d'invectives adressées par Démétrius Cydonès au patriarche Philothée après la condamnation et la mort de son frère Prochore, lettres dont les pâles regestes de G. Camelli, *Démétrius Cydonès, Correspondance*, Paris, 1930, p. 147, n. 76, 77, ne laissaient nullement suspecter l'exceptionnelle importance, ont été publiées et largement commentées par Mgr G. Mercati, *Notizie*, p. 293-295, 296-313, 313-340.

II. TRAVAUX. — Pour les anciens auteurs, voir U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du Moyen Age*, t. II, col. 3652, au mot *Philothée;* K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, Munich, 1897, p. 107, 108, 204, 782. Ajouter : Z. N. Mathas, Κατάλογος ἱστορικὸς τῶν πρώτων ἐπισκόπων καὶ τῶν ἐφεξῆς πατριαρχῶν τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει ἁγίας καὶ μεγάλης τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας, Athènes, 1884, p. 93, 94; M. Gédéon, Πατριαρχικοὶ πίνακες, Constantinople, 1890, p. 429, 430, 431-439; A. Démétracopoulos, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, Leipzig, 1872, p. 85-86; M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. I, Paris, 1926, p. 449. Notice assez détaillée en tête de l'édition de Triantafillis et Grapputo, Συλλογὴ ἑλληνικῶν ἀνεκδότων, Venise, 1874, p. α'-κβ'.

Deux ouvrages fondamentaux ont paru récemment qui mettent en pleine lumière : 1° la politique religieuse du patriarche, O. Halecki, *Un empereur de Byzance à Rome*,

Varsovie, 1930, dans *Travaux historiques de la Société des sciences et des lettres de Varsovie*, t. VIII, p. 152-154, 235-242 et passim. Il n'y a, par contre, aucune allusion au rôle international que tentèrent de jouer les patriarches du XIVe siècle dans l'ouvrage tout récent, d'ailleurs superficiel et inexact, d'A. Vasiliev, *Histoire de l'empire byzantin*, t. II, Paris, 1932, p. 298-309. 2° Son activité littéraire et son attitude au cours de la querelle hésychaste, G. Mercati, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV*, dans *Studi e testi*, n. 56, Città del Vaticano, 1931, p. 540. Consulter aussi R. Guilland, *Essai sur Nicéphore Grégoras. L'homme et l'œuvre*, Paris, 1926, p. 305 sq.; Fr. Stein, *Studien über die Hesychasten*, Vienne, 1873, p. 178-183. Il nous est parvenu un nombre assez élevé d'actes patriarcaux sous le nom de Philothée; si ceux-ci ne doivent pas, en général, être regardés comme son œuvre personnelle, ils intéressent sa gestion de chef d'Église. Un lot important de ces diplômes ont été publiés dans Miklosich et Müller, *Acta et diplomata græca Medii Ævi*, t. I, Vienne, 1860, p. 325-350, 448-550; on trouvera le relevé d'autres pièces conservées et la nomenclature de toutes celles qui ne le sont pas, mais dont les sources font mention, dans le fasc. 5 des *Regestes des Actes grecs du patriarcat byzantin*, en cours de publication.

V. LAURENT.

PHILOXÈNE DE MABBOUG, métropolite monophysite de Hiérapolis de Syrie, mort à Gangres, en 523. — I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrine.

I. VIE. — La carrière ecclésiastique de Philoxène, qui joua un rôle important dans les luttes christologiques des environs de l'an 500, est décrite par les divers historiens de cette période. En dehors de ces sources générales, on ne connaît qu'une courte biographie, copiée au folio 5 du *Vatican. syriac. 155*, trente-huitième d'une série de 51 brèves notices, qui groupent des personnages de l'Ancien Testament, des évêques, des docteurs de la Loi nouvelle, des martyrs. Cf. S. É. Assémani et J. S. Assémani, *Bibliothecæ apostolicæ vaticanæ codicum manuscriptorum catalogus...*, t. III, Rome, 1759, p. 294. Joseph Simonius, qui avait rapporté ce ms. d'Orient (n. 16 de la collection décrite dans *Bibliotheca orientalis*, t. I, Rome, 1719, p. 614), lui emprunta plusieurs détails pour son article sur Philoxène, *ibid.*, t. II, Rome, 1721, p. 10 (où 13 est une erreur pour 16). Mais la notice elle-même n'a été publiée qu'en 1902 par Arthur A. Vaschalde, *Three letters of Philoxenus, bishop of Mabbôgh (485-519)*, Rome, p. 175 sq.

F. Nau a publié, une *Notice inédite sur Philoxène, évêque de Mabboug (485-519)*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. VIII, 1903, p. 630-633, sans en indiquer le contexte. Or, ce n'est pas un document isolé, mais seulement un paragraphe du fragment de chronique anonyme conservé dans le ms. du Musée britannique, *Add. 14 642*, publié en 1905 par E. W. Brooks et traduit par J.-B. Chabot sous le titre de *Chronicon ad annum Domini 846 pertinens*, dans *Corp. script. christ. orient. Script. syri*, IIIe sér., t. IV, texte, p. 220 sq., trad., p. 168 sq.

Philoxène naquit en Perse, dans le district de Garamée ou Beit Garmaï, à l'est du Tigre, entre le Petit Zab et la Diyala. Siméon de Beit Aršam, dans sa lettre sur Barṣaumā de Nisibe, *Biblioth. orient.*, t. I, p. 352, et la notice du ms. *Vat. syr. 155* lui donnent pour patrie une localité nommée Tahal, ou Tahil, si l'on adopte la vocalisation du lexicographe Bar Bahlul; cf. Rubens Duval, *Lexicon syriacum auctore Hassano Bar Bahlule*, au mot *Philoxenus*, Paris, 1894, col. 1546. L'année de sa naissance n'est pas connue, et l'on ne sait même pas quel fut son nom de baptême, car le nom sous lequel on le désignait avant son épiscopat, Akšenayā = ξένος, « étranger », est un surnom qu'on n'employa sans doute comme prénom que lorsque la carrière ecclésiastique de Philoxène l'eut rendu célèbre.

On a dit que Philoxène était de naissance servile et que des évêques venus de Perse, lorsqu'il était déjà métropolite de Mabboug, l'auraient reconnu et dénoncé comme n'ayant pas même été baptisé. A quoi le patriarche d'Antioche, Pierre le Foulon, aurait répondu que Philoxène avait reçu la consécration épiscopale et que celle-ci suppléait au défaut de baptême. Mais il faut tenir comme très suspecte cette histoire, racontée par Théodore le Lecteur dans un fragment connu seulement par les actes du VIIe concile œcuménique, IIe de Nicée. Mansi, *Concil.*, t. XIII, col. 180. Le fait que cette accusation est répétée par Théophane, *P. G.*, t. CVIII, col. 328; éd. de Boor, Leipzig, 1883, p. 134, et par Cédrénus, *P. G.*, t. CXXI, col. 676, n'en augmente pas l'autorité, et l'on regrette qu'elle ait été acceptée par Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. XVI, p. 677, et par Le Quien, *Oriens christianus*, t. II, Paris, 1740, col. 928.

Philoxène, dans la profession de foi qu'il écrivit pour l'empereur Zénon, rappelle éloquemment qu'il a été baptisé suivant l'ordre donné par le Christ à ses apôtres, et qu'il a ainsi revêtu celui au nom de qui et dans la mort de qui il a été baptisé. Au surplus, J. S. Assémani fait opportunément remarquer que Philoxène, s'il avait été païen, n'aurait pu être élève de l'École des Perses. *Biblioth. orient.*, t. II, p. 10-12.

Autant vaut l'accusation de manichéisme, qu'on trouve dans Théophane (μανιχαιόφρων), *P. G.*, t. CVIII, col. 353; éd. De Boor, p. 150, et qui semble avoir été admise par le patriarche de Constantinople Taraise, commentant au VIIe concile les accusations portées contre Philoxène. Mansi, t. XIII, col. 181. Il s'agit, dans l'un et l'autre cas, d'accusations lancées dans le feu d'une controverse posthume : Philoxène, loin d'avoir été favorable aux manichéens, écrivit contre eux. *Biblioth. orient.*, t. II, p. 12 et 22.

Quoi qu'il en soit de son enfance et de sa prime jeunesse, Philoxène était à Édesse, avec un frère nommé Addaï, lorsque Ibas y assura le triomphe de l'enseignement dyophysite (435-449). *Biblioth. orient.*, t. I, p. 352; cf. art. NESTORIENNE *(Église)*, t. XI, col. 174. La mort de Philoxène étant fixée avec certitude après 522, on voit qu'il aura pu difficilement se trouver à l'École des Perses avant les dernières années de cette période : en le supposant âgé de 16 à 18 ans lorsqu'il y arriva, le synchronisme indiqué par Siméon de Beit Aršam oblige à reporter la naissance de Philoxène aux environs de l'année 430 et à le faire mourir plus que nonagénaire. Il n'y a là, en soi, rien d'impossible; cependant O. Bardenhewer exclut ces dates extrêmes et refuse sans discussion toute valeur chronologique au passage de Siméon de Beit Aršam, pour reporter aux années 460-470 le séjour de Philoxène à l'École des Perses. *Gesch. der altkirchl. Lit.*, t. IV, Fribourg-en-Br., 1924, p. 420. Mais alors c'est à Nisibe que Philoxène aurait été élève de l'École, cf. art. NARSAI, t. XI, col. 27 (transfert de l'École en 457, comme l'admet O. Bardenhewer, p. 407), et cela explique moins bien sa position théologique.

L'adoption définitive des doctrines nestoriennes par ses compatriotes de Perse fut sans doute ce qui détourna Philoxène de rentrer dans son pays; il resta donc dans l'empire byzantin, où il compta bientôt de nombreuses amitiés dans les monastères de l'Osrhoène et de la Syrie septentrionale. Ayant sacrifié sa patrie à sa foi, Philoxène se dévoua à la diffusion des doctrines théologiques en faveur desquelles il s'était décidé, et nous pouvons suivre les traces de son activité d'alors du monastère de Beit Gaugal, près Diarbékir (Amid), jusqu'à celui de Mar Bassus, dans le voisinage d'Antioche. Cette activité n'allait pas sans soulever bien des contradictions : à peine en possession

du siège patriarcal, Calandion (481-485) s'inquiéta de voir les couvents et les villages voisins de sa résidence troublés par l'enseignement de Philoxène, et celui-ci fut obligé de quitter la région. Cf. Théodore le Lecteur, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 215, dont l'information est reproduite par Théophane, *P. G.*, t. CVIII, col. 325; éd. de Boor, p. 134, et Cédrénus, *P. G.*, t. CXXI, col. 676.

C'est vraisemblablement alors que, dénoncé à l'empereur Zénon, Philoxène lui adressa cette profession de foi, dont l'occasion est définie par la phrase finale : « J'ai écrit ces quelques lignes, ô pieux empereur, et je les ai envoyées à Votre (Majesté) chrétienne, parce que vous m'en avez donné l'ordre, pour la confusion des hérétiques, par qui ma foi au Christ est mise en question, et pour l'édification de ceux qui, pensant comme moi et enhardis par l'amour divin, essaient de me défendre. » A. Vaschalde, *Three letters...*, p. 173. Le fait que cette lettre à Zénon ne contient aucune allusion à l'Hénotique, promulgué en 482, indique suffisamment qu'elle a été rédigée avant que la formule impériale ait été connue, ainsi que J. Lebon l'a finement observé. *Le monophysisme sévérien*, Louvain, 1909, p. 112 sq.

Les termes employés par Philoxène dans la déclaration de sa foi plurent à l'empereur, qui fit lire le document au Sénat et honora l'auteur d'une réponse. Encouragé, celui-ci dénonça le patriarche et, dès 485, Calandion qui avait refusé de souscrire l'Hénotique fut déposé, grâce aux manœuvres de Philoxène, affirme sans ambages l'auteur du remaniement syriaque de la chronique composée en grec par Zacharie de Mitylène. F. J. Hamilton et E. W. Brooks, *The syriac chronicle known as that of Zachariah of Mitylene*, Londres, 1899, p. 179; *Corp. script. christ. orient. Script. syri*, IIIe sér., t. VI, p. 50 sq., trad., p. 34 sq.

Quelques mois plus tard, Pierre le Foulon récompensait celui à qui il devait de s'asseoir, pour la troisième fois, sur le trône d'Antioche en le nommant au siège de Hiérapolis-Mabboug (aujourd'hui Mambidj), métropole de l'Euphratésienne avec juridiction sur treize suffragants. Le Quien, *Oriens christianus*, t. II, p. 926 sq. C'est alors que Philoxène changea son nom, suivant un usage général dans les Églises orientales, et d' « étranger » (Xénaia = ξένος) devint « celui qui aime les étrangers » (Φιλόξενος). La date de 485 pour l'ordination de Philoxène est garantie par le texte de sa lettre aux moines de Senūn, car il y déclare qu'il est resté trente-quatre ans sur le siège de Mabboug, et l'on sait qu'il fut exilé en 519, deuxième année de l'empereur Justin *Chronique d'Édesse*, dans *Corp. script. christ. orient. Script. syri*, IIIe sér., t. IV, p. 9 sq.

Pendant treize ou quatorze ans, aussi longtemps que les formules monophysites triomphèrent avec Pierre le Foulon († 488) et Palladius (488-498) dans le patriarcat d'Antioche, Philoxène administra son diocèse en évêque savant, comme il convenait à un ancien élève de l'École d'Édesse, composant ouvrages et discours, dans une atmosphère de paix, comme l'a noté E. W. A. Budge, *The discourses of Philoxenus bishop of Mabbôgh, A. D. 485-519*, t. II, Londres, 1894, p. XXII. Philoxène n'exerçait alors que contre les nestoriens de Perse ses talents de controversiste et son humeur belliqueuse : c'est à lui que Michel le Syrien attribue la condamnation des « canons immondes » de Barṣaumā dans un concile d'Antioche tenu sous Pierre le Foulon. *Chronique...*, éd. Chabot, p. 258; trad., t. II, p. 157.

Ennemi depuis sa jeunesse de la doctrine qui avait triomphé à l'École des Perses, Philoxène eut, sans doute, une part dans la suppression définitive de ce qui restait à Édesse de cette école en 489. J. Labourt. *Le christianisme dans l'empire perse*, Paris, 1904, p. 140 sq. On peut conjecturer que la préparation de cette mesure l'occupait déjà lorsqu'il se trouva, en 488, dans la capitale de l'Osrhoène, au moment où il prêcha au peuple de cette ville après l'écroulement d'un bain nouveau, survenu à la fin d'une semaine de saturnales. W. Wright, *The chronicle of Josuah the Stylite*, Cambridge, 1882, p. 25, trad., p. 21.

La dernière année du Ve siècle marque un tournant dans la vie de Philoxène : Flavien, le nouveau patriarche d'Antioche, qui comme nonce de Palladius à Constantinople avait dû se montrer de tendances monophysites et acquérir ainsi la faveur d'Anastase, s'avéra chalcédonien, à peine intronisé. Ennemi fanatique des dyophysites comme il l'était, Philoxène se trouva bientôt à la tête d'un mouvement d'opposition au patriarche; mais, ne pouvant agir auprès de l'empereur, dont l'affaire principale était alors la guerre avec les Perses, il fut en butte, pendant plusieurs années, à des persécutions qu'il rappelle en ces termes aux moines de Senūn : « On sait partout et l'on raconte ce que j'ai supporté de la part de Calandion d'abord, puis de Flavien et de Macédonius, les archevêques d'Antioche et de la capitale. J'omets ce que cet hérétique de Flavien a machiné contre moi auprès des autorités pendant la guerre des Perses et ce qui m'est arrivé à Édesse, dans la région d'Apamée et dans celle d'Antioche, lorsque j'étais au monastère de Mar Bassus, et toutes les embûches que me tendirent les hérétiques nestoriens, lorsque, par deux fois, je me rendis à la ville impériale. » *Bibtioth. orient.*, t. II, p. 15.

Le premier voyage de Philoxène à Constantinople est rapporté par la plupart des historiens à cette même année 499. J. Lebon écrit : « Dès 499 l'évêque de Mabboug vint à Constantinople pour défendre les intérêts de son parti et réclamer contre la nomination de Flavien. » *Le monophysisme sévérien*, p. 41. Mais la date de 499 pour le premier voyage de Philoxène à la capitale provient d'un texte qu'il est impossible de recevoir. Victor de Tununna écrit, en effet, à l'année 499 : *Anastasius imperator Flaviano Antiocheno et Filoxeno Hierapolitano præsulibus, Constantinopolim synodum congregat, et contra Diodorum Tarsensem, Theodorum Mopsuestenum cum scriptis, Theodoretum Cyri, Ibam Edessenum, Andream, Eucherium, Cyrum et Johannem episcopos, cæterosque alios qui in Christo duas prædicabant naturas duasque formas, et qui non confitentur unum de Trinitate crucifixum, una cum Leone romano episcopo et ejus tomo, atque Chalcedonensi synodo inferre anathema persuasit. P. L.*, t. LXVIII, col. 949.

Quoi qu'on pense de l'exactitude habituelle de Victor, il faut bien reconnaître qu'il a commis plusieurs erreurs chronologiques à propos d'événements appartenant à l'histoire ecclésiastique de cette époque : l'exil de Macédonius (août 511) figure dans sa chronique à l'année 501 (consulat d'Aviénus et de Pompée); le remplacement de Flavien par Sévère est raconté à l'année 504 (consulat de Céthégus), au lieu de 521; l'exil d'Élie de Jérusalem figure à l'année 509 (consulat d'Importunus junior), alors que, motivé par son opposition à Sévère, il est nécessairement postérieur à 512.

La réunion à Constantinople, en 499, d'un synode, auquel Macédonius n'aurait pas assisté et qu'aurait présidé le patriarche d'Antioche accompagné d'un de ses métropolites, est absolument invraisemblable et l'on s'étonne de voir ce synode enregistré sans protestation par Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. II *b*, p. 947. Déjà, dans les dernières années du XVIIe siècle, Pagi avait déclaré qu'il était impossible d'en admettre l'existence. *Critica*, an. 498, t. II, Anvers (Genève),

1705, p. 455; cf. J. S. Assémani, *Biblioth. orient.*, t. II, p. 15 sq.; A.-A. Vaschalde, *Three letters...*, p. 17.

Une autre invraisemblance vient du sujet qui aurait été traité au concile : il n'était pas encore question, en 499, d'anathématiser tous les personnages que cite Victor. Philoxène, dans sa lettre à Maron d'Anazarbe, explique avec complaisance la méthode qu'il a suivie dans sa lutte contre Flavien; il n'a pas demandé d'abord des condamnations de personnes, en dehors de Nestorius, mais seulement la réprobation des doctrines, assuré qu'il était d'obtenir ensuite l'anathème contre des dyophysites morts en paix avec l'Église, une fois que leurs formules auraient été condamnées. J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, p. 42, n. I, et *Textes inédits de Philoxène de Mabboug*, dans *Le Muséon*, t. XLIII, 1930, p. 49 sq., trad., p. 73. Tillemont avait justement flairé l'anachronisme en proposant de reporter aux années 507-508 le synode mentionné par Victor. *Mémoires*, t. XVI, p. 679.

Parmi les textes orientaux dont la publication dans les trente dernières années a jeté tant de lumière sur l'histoire des controverses christologiques des Ve et VIe siècles, on pourrait être tenté d'apporter à l'appui de Victor un passage de Michel le Syrien, *Chronique*, éd. Chabot, p. 259 sq., trad., t. II, p. 160, où il est dit que Philoxène se rendit sur l'ordre d'Anastase à la ville impériale pour assister à un synode, dont les membres anathématisèrent Léon de Rome et le concile de Chalcédoine. Mais la source reproduite par Michel place aussitôt après la destruction du volume original des Actes de Chalcédoine et la déposition de Flavien; or, les Actes de Chalcédoine ne furent extraits qu'en 511 du tombeau de la martyre Euphémie (L. Duchesne, *L'Église au VIe siècle*, p. 21) et Flavien fut déposé en 512.

Le premier voyage de Philoxène à Constantinople n'eut donc pas lieu en 499; il conviendrait plutôt de le placer au moment du différend avec Calandion, entre 482 et 485, lorsque, empêché de continuer son prosélytisme dans les environs d'Antioche et encouragé par l'accueil fait à sa profession de foi, Philoxène réussit à obtenir de Zénon la déposition de son persécuteur. Quoi qu'il en soit, le deuxième voyage eut lieu aussitôt après que le traité signé pour sept ans, au mois de novembre 507, eut mis fin à la guerre contre la Perse, ou plutôt un peu auparavant, dès la cessation des hostilités actives. Car, d'après Théophane, c'est en 5999 de l'ère du monde que l'empereur Anastase convoqua Philoxène, « parce qu'il était de son sentiment » (ὁμόφρων). *P. G.*, t. CVIII, col. 353. Migne, d'après Goar, fait correspondre l'an 5999 du monde à 499 de notre ère, suivant le comput des Coptes et des Éthiopiens, mais, en réalité, il s'agit de l'année qui s'étend du 1er septembre 506 au 31 août 507.

Le patriarche Macédonius, qui savait Philoxène ennemi convaincu du concile de Chalcédoine, prit prétexte du trouble que son arrivée provoqua parmi les moines de la capitale pour lui refuser la communion. Dès le début, la position fut donc bien nette de part et d'autre. L'année suivante, un important détachement de moines palestiniens arrivait dans la capitale, conduit par un autre ennemi des dyophysites, Sévère; et ce fut, pendant trois ans, une belle lutte contre Macédonius, défendu par les moines acémètes et la population. Il serait difficile de préciser qui eut le rôle principal, de Philoxène ou de Sévère, car les biographes de ce dernier affectent d'ignorer le métropolite de Mabboug. Il semble cependant que celui-ci ne rentra en Syrie qu'après la déposition de Macédonius, ayant essayé en vain de faire monter son allié, Sévère, sur le trône patriarcal.

Dès lors, Philoxène pouvait consacrer ses efforts à renverser le patriarche d'Antioche, Flavien. A vrai dire, depuis 507, il n'avait pas cessé de le harceler. Les diverses phases de cette lutte sont racontées avec passablement de détails dans une lettre des moines de Palestine à l'évêque de Nicopolis en Épire, Alcison, dont Évagre a tiré un des chapitres les plus intéressants de son histoire, l. III, c. XXXI, *P. G.*, t. LXXXVI *b*, col. 2657-2664. Même après avoir écrit à l'empereur une lettre privée où il réprouvait Léon et condamnait le concile de Chalcédoine, le malheureux patriarche ne se sentait pas en sûreté. Philoxène s'acharnait : il voulait absolument la condamnation de ces nestoriens d'avant la lettre, qu'il avait commencé de détester lors de ses études à l'École des Perses, et, pour y arriver, il ne cessait d'accuser Flavien de nestorianisme. Pressé par plusieurs évêques, dont Philoxène avait fait ses auxiliaires, Flavien rédigea le libelle qu'on lui dictait; mais lorsqu'il fut question, au cours d'une nouvelle instance, de condamner tous ceux qui affirmaient deux natures, le patriarche se déroba. Tout ceci semble bien, d'après le texte d'Évagre, antérieur à la déposition de Macédonius; quoi qu'il en soit de leur date, ces événements caractérisent le duel entre Philoxène et Flavien, dont les adversaires du métropolite de Mabboug reconnaissent eux-mêmes qu'il n'avait pas d'autre origine que la différence de croyance. Évagre, *op. cit.*, col. 2660.

La principale péripétie, après la chute du patriarche de Constantinople, fut la réunion, à Sidon, en 512, du concile des évêques de Syrie. Zacharie, Théophane et les historiens qui dépendent d'eux, comme Cédrénus et Michel, attribuent à Philoxène l'initiative de ce synode, qu'ils disent réuni par ordre de l'empereur. Zacharie, p. 179; *Corp. script. christ. orient. Script. syri*, IIIe sér., t. VI, p. 50-54, trad., p. 34-37; *P. G.*, t. CVIII, col. 361. Mais l'erreur est certaine : c'est Flavien qui convoqua les évêques de Syrie et de Palestine, dont il était sûr, ainsi que l'a fort bien démontré J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, p. 51 sq. Philoxène n'est allé au concile de Sidon que contraint, et il raconte à Siméon de Tell 'Addā que tous les évêques de l'Orient, en dehors de l'Euphratésienne, et trois même de cette province, dont il était le métropolite, étaient en communion avec Flavien et pensaient comme lui. Bien qu'ayant attiré à son parti plusieurs évêques au cours de son voyage de Mabboug à Sidon, Philoxène n'avait constitué qu'un groupe de dix opposants. Mais il avait autour de lui des moines, qui lui étaient tout dévoués, de ces moines dont il avait assidûment visité les monastères avant son épiscopat, et il s'en servit pour faire pression sur le synode. Ils présentèrent une supplique en 77 chapitres, blâmant le *Tome* (de Léon) et le concile de Chalcédoine. Ce fut en vain : Flavien, d'accord avec Élie de Jérusalem, entraîna la majorité, et les deux pontifes écrivirent à l'empereur une lettre où ils se contentaient d'adhérer à l'Hénotique.

Flavien rentrait à Antioche triomphant. Philoxène voulut essayer encore contre lui d'une manifestation publique, mais le peuple se leva contre les moines armés par le métropolite; plusieurs d'entre eux furent tués au cours de la bagarre et leurs cadavres jetés dans l'Oronte. Toutefois, le sentiment populaire ne l'emporta pas; les moines monophysites, qui travaillaient à Constantinople, racontèrent la bagarre à leur façon et arrachèrent à l'empereur un décret contre Flavien : il fut exilé à Pétra.

Philoxène avait un successeur prêt; grâce aux moines, Sévère fut élu patriarche d'Antioche et sa nomination immédiatement ratifiée par l'empereur. Quittant son monastère palestinien, le fameux higoumène fut consacré le 6 novembre 512. La victoire était grande, mais il y avait encore à faire le siège des évêques, qui avaient soutenu Flavien à Sidon. Ils cédèrent peu à peu, grâce à l'activité de Philoxène, et

l'on put tenir un synode, probablement dans les premiers mois de 513. J. Lebon, *op. cit.*, p. 57. Philoxène expliquait quelques années plus tard à Siméon de Tell ʿAddā que l'on procéda alors avec beaucoup de tolérance en exigeant un minimum des anciens partisans de Flavien et en s'appliquant à ne les froisser en rien. C'est seulement au synode tenu à Tyr, en 514-515, qu'une interprétation officielle de l'Hénotique, dans un sens monophysite, fut promulguée pour empêcher le triomphe d'un parti de monophysites modérés, qui avaient résolu au conciliabule d'Alexandrette de faire prévaloir une acceptation partielle du concile de Chalcédoine.

En 516, Philoxène réussissait encore à faire exiler, sur les bords de la mer Rouge, Élie de Jérusalem; mais le successeur d'Élie, malgré des engagements formels, ne put se déclarer pour la communion de Sévère, empêché qu'il en fut par saint Sabas et ses moines. Alexandrie avait un patriarche monophysite et il semblait que Constantinople, à la mort de Timothée, finirait par entrer en communion avec les deux grands patriarcats d'Orient : les monophysites escomptaient que le Cappadocien Jean II serait l'homme de cette union, mais quelques jours après l'avoir nommé, le 9 juillet 518, l'empereur Anastase cessait de vivre et avait pour successeur celui que personne n'attendait, le silentiaire Justin. Le nouveau souverain était un chalcédonien convaincu : dès le 15 juillet, le patriarche de Constantinople était contraint de prononcer l'anathème contre son collègue d'Antioche. Sévère s'efforça d'abord de ne pas prendre au sérieux cet ostracisme, mais les rapports qu'il recevait de la capitale finirent par le convaincre : le 29 septembre 518, il abandonnait spontanément son siège et se retirait en Égypte, où l'autorité impériale ne s'exerçait guère efficacement, et qui devint dès lors le refuge habituel des monophysites. Philoxène, plus obstiné, resta pour organiser la résistance; mais, quelques mois plus tard, il fut compris dans une mesure générale, qui frappa une cinquantaine de prélats. Exilé par ordre de l'empereur, il demeura d'abord à Philippopolis de Thrace, au moins jusqu'en 522; puis transféré à Gangres, en Paphlagonie, il y mourut l'année suivante. L'auteur de la notice anonyme contenue dans le *Vatic. syr. 155* dit qu'il fut asphyxié intentionnellement dans la chambre haute du caravansérail par la fumée d'un feu allumé dans le local qui se trouvait au-dessous. A.-A. Vaschalde, *Three letters...*, p. 175; *Bibliotheca orientalis*, t. II, p. 20. Suivant Zacharie, Philoxène aurait été incommodé pendant un certain temps par la fumée de la cuisine du caravansérail et s'en serait plaint dans une de ses lettres, trad. Hamilton-Brooks, p. 207; *Corp. script. christ. orient. Script. syri*, IIIe sér., t. VI, p. 78, trad., p. 53; M. Kugener, s'appuyant sur ce texte, estime que la fin du grand polémiste fut purement accidentelle, recension du livre de Vaschalde dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. V, 1904, p. 317.

Philoxène a été vénéré comme docteur par tous les jacobites et se trouve nommé dans toutes les liturgies syriennes, coptes, éthiopiennes, mais il n'a pas de notice dans le synaxaire écrit en arabe par Michel de Malig pour ses compatriotes d'Égypte, ni dans le synaxaire éthiopien, qui en dépend. Sa commémoraison ne figure dans aucun des ménologes coptes-arabes édités par F. Nau, *Patrologia orientalis*, t. X, fasc. 2, non plus que dans le calendrier d'Abū'l-Barakāt Ibn Kabar, *ibid.*, fasc. 3.

Les jacobites syriens ont fêté Philoxène, en certains lieux deux ou trois fois dans le cours de l'année, sans que les manuscrits expriment la raison de ces multiples commémoraisons. Une date est plus fréquemment attestée que les autres, celle du 18 février, mais rien ne dit que ce soit l'anniversaire de sa mort. On la trouve pour la première fois dans un manuscrit copié par un jacobite du Séistan, en 1210, *Add. 17 232* du Musée Britannique, provenant de Scété, *Patr. orient.*, t. X, fasc. 1, p. 119. Elle apparaît ensuite dans une commémoraison où les noms de Philoxène et Jacques Baradée sont réunis, rapportée par deux manuscrits de même origine, *Add. 17 246*, écrit au monastère de Notre-Dame des Syriens en 1239, et *Add. 14 708*, postérieur d'un siècle tout au plus, *ibid.*, p. 94. C'est également au 18 février que figure le nom de Philoxène dans le martyrologe de Rabban Slibā, qui donne l'usage de la région de Mardin au début du XIVe siècle. *Analecta bollandiana*, t. XXVII, 1908, p. 147, trad., p. 175. Même date dans un ms. d'origine composite, écrit peut-être à Scété, au XIIIe ou XIVe siècle, *Add. 17 261*, *Patr. orient.*, *ibid.*, p. 109, et dans trois mss. provenant d'Alep, *Vatic. syr. 68*, écrit en 1465, *Vatic. syr. 69*, écrit en 1547, et *Paris. syr. 146*, certainement antérieur à 1645, *ibid.*, p. 129 et 72.

Toutefois, la date la plus anciennement attestée est celle du 16 août, enregistrée par trois mss. dont le calendrier reflète l'usage du monastère de Qennešrē du VIIe au IXe siècle, *Add. 14 504*, *14 519* et *17 134*, *ibid.*, p. 44, 52 et 34. La date du 18 août, qui est, dans les deux mss. alépins *Paris. 146* et *Vat. 69*, celle d'une deuxième commémoraison, doit en être rapprochée, *ibid.*, p. 84. Ces deux mss., ainsi que *Vat. syr. 68* ont encore une commémoraison le 10 décembre, *ibid.*, p. 68 et 128. Enfin, on trouve une mention de Philoxène au 1er avril dans ce dernier ms., p. 131, et au 2 avril dans *Add. 17 261*, p. 111.

On voit par cet exposé combien il serait peu exact de dire avec J. S. Assémani : *Philoxeni enim memoriam colunt jacobitæ die 10. decembris, 18. februarii, et 1. aprilis, ut in kalendario Cod. ms. syr. Vat. 25. Biblioth. orient.*, t. II, p. 20; cf. W. Wright, *A short history of syriac literature*, Londres, 1894, p. 73 sq. Le renseignement est pris du *Vatic. syr. 68*, qui portait, en 1721, la cote *21*, non *25*, mais il est précisément le seul à porter une commémoraison au 1er avril.

II. Œuvres. — Joseph Simonius Assémani a donné au t. II, p. 23-46, de sa *Bibliotheca orientalis*, une liste des œuvres de Philoxène contenues dans les manuscrits de la bibliothèque vaticane. E. A. Wallis Budge a développé singulièrement cette liste dans son introduction à *The discourses of Philoxenus*, t. II, p. XLVIII-LXV, arrivant à dénombrer, y compris plusieurs fragments de minime importance, un total de quatre-vingts numéros. Enfin, A. Vaschalde a repris ce catalogue dans le *Corp. script. christ. orient. Script. syri*, IIe sér., t. XXVII, trad., p. 3 sq. Bien que cette liste soit un peu moins complète que celle de Budge, elle a été choisie pour constituer le schéma de l'exposé ci-dessous.

1° *Œuvres exégétiques.* — Philoxène n'est pas l'auteur de cette version syriaque du Nouveau Testament, qui est habituellement désignée par l'épithète de « philoxénienne », mais plusieurs auteurs anciens, Moïse d'Aghel, Thomas de Harqel, Barhebræus, affirment qu'elle avait été exécutée pour lui par un de ses chorévêques, nommé Polycarpe. On ignore quels furent les livres traduits, et il n'est pas certain qu'aucune partie de ce travail nous soit parvenue : exposé des vues traditionnelles par F. Nau, *Syriaques (Versions)*, dans *Dict. de la Bible*, t. V, 1911, col. 1918 et 1926 sq.; conclusions très radicales en sens opposé de J. Lebon, *La version philoxénienne de la Bible*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XII, 1911, p. 416-436.

Ayant donc fait exécuter, sur le grec, en 507-508, une version très littérale, du Nouveau Testament tout au moins, afin de pouvoir participer à des discussions dogmatiques, Philoxène avait préparé, soit un com-

mentaire complet des trois évangiles selon Matthieu, Luc et Jean, soit une exégèse de certains passages particulièrement importants, au point de vue théologique, où les hérétiques étaient souvent pris à partie, en particulier les nestoriens ou les dyophysites supposés tels, flétris sous le nom d' « hérétiques du temps présent ». W. Wright, *Catalogue of the syriac mss. in the British Museum acquired since the year 1838*, part. II, Londres, 1871, p. 526. Ce commentaire eut une grande influence sur l'exégèse théologique jacobite. A. Baumstark, *Die Evangelienexegese der syrischen Monophysiten*, dans *Oriens christianus*, t. II, 1902, p. 161 sq. Toutefois, les deux seuls témoins du commentaire complet sont deux manuscrits de Notre-Dame des Syriens au désert de Scété, maintenant à Londres, tous deux contemporains de l'auteur, dont l'un fut écrit à Mabboug en 511. L'ouvrage devait être considérable, car le commentaire de Luc., I, 1-III, 22, occupe dans *Add. 17 126* un minimum de 76 pages, et *Add. 14 534*, qui était formé originellement de 240 feuillets, ne contient guère que l'explication de Jean, I, 1-18. Deux feuillets du premier de ces manuscrits se rapportent à Matth., XVIII, 1 sq., mais il y a d'autres passages du commentaire sur Matthieu dans des mss. de contenu varié : sur Matth., XI, 11, *Add. 12 154* (VIIIe-IXe s.), fol. 64 r°; quelques lignes empruntées au c. XXIX du commentaire dans *Add. 17 193* (de l'an 874), fol. 97: extraits divers dans *Add. 14 613* (VIIIe s.), fol. 162-172 v°; court fragment dans *Add. 14 649* (IXe s.). A Baumstark a supposé que le ms. de 511, *Add. 17 126*, avait été copié avant que Philoxène eût terminé le commentaire de Luc; il est remarquable que tous les extraits rencontrés jusqu'ici appartiennent à l'explication de l'Évangile de l'enfance, *Add. 14 727*, fol. 120-126; *Add. 17 267*, fol. 20-22; et probablement aussi *Add. 12 154*, fol. 49 v°-51. Ces mss. montrent que le commentaire de Philoxène était encore connu au XIIIe siècle. Selon un manuscrit de Deir Za'faran, écrit en l'an 1001, il aurait été l'objet, au plus tard au Xe siècle, d'un remaniement exécuté par un certain Abraham de Mélitène. A Baumstark, *Gesch. der syr. Lit.*, p. 350; cf. O. W. Perry, *Six months in a syrian monastery*, Londres, 1895, p. 337.

Plusieurs extraits du commentaire de Philoxène sur saint Matthieu figurent dans une chaîne aux évangiles dont les mss. du British Museum, *Add. 16 248*, *Or. 731, 732, 734-736* contiennent une version éthiopienne, selon les lemmes relevés par W. Wright aux fol. 36 v°, 41 v°, 54 r° du ms. *736*, *Catalogue of the ethiopic manuscripts in the British Museum acquired since the year 1847*, Londres, 1877, p. 202, col. 1; cf. A. Dillmann, *Catalogus codicum mss. orient.*, pars III, Londres, 1847, p. 11, col. 2. On retrouverait sans doute ces fragments dans des chaînes syriaques et arabes, car la chaîne éthiopienne semble une pure traduction.

Un fragment sur les citations dans saint Paul d'auteurs profanes ou inconnus figure dans *Add. 17 193*, (an. 874), fol. 3 v°.

2° *Traités théologiques.* — A. Vaschalde énumère six traités principaux et dix-huit opuscules, qui n'appartiennent pas au genre épistolaire.

1. Les *De Trinitate et incarnatione tractatus tres*, conservés seulement dans le *Vat. syr. 127* (écrit en 564), ont été publiés et traduits par A. Vaschalde, *Philoxeni Mabbugensis tractatus de Trinitate et incarnatione*, dans *Corp. script. christ. orient. Script. syri*, IIe sér., t. XXVII, sans autre index qu'une liste des citations bibliques. Le titre syriaque donné par les Assémani, *Bibliothecæ apost. vat. catalogus*, t. III, Rome, 1759, p. 217, est un titre factice. Le véritable titre a disparu avec les deux premiers feuillets du ms., ainsi que le titre du l. I, où Philoxène traite longuement de la nature divine et beaucoup plus brièvement de la Trinité. L'exposé y est purement dogmatique, sans aucune polémique contre les hérétiques des siècles précédents. Les titres des deux livres suivants ont été rendus par Vaschalde : *De inhumanatione Unigeniti*, trad., p. 31 et *In quo dantur etiam aliæ sententiæ quas variis modis de dispensatione Christi in carne habuit*, p. 115. La nature de ces deux livres est à la fois dogmatique et polémique, la discussion étant engagée après un court exposé dans la Ire « sentence » du l. II contre les phantasiastes ou eutychiens, p. 37 sq., et dans la IIe contre les dyophysites, p. 38-46. J. S. Assémani a relevé dans la *Biblioth. orient.*, t. II, p. 25, les noms de onze hérétiques attaqués par Philoxène. En fait, il n'y a de polémique véritable que contre les eutychiens et les nestoriens. Les autres hérétiques ne sont cités qu'occasionnellement, lorsque Philoxène veut démontrer à ses adversaires qu'ils tombent dans les erreurs déjà condamnées d'Arius, Eunomius, Apollinaire, Valentin, Bardesane, Marcion, Manès, cf. p. 46, 62, 63, 65, 115, 143, ou de Sabellius, Photin, Marcel le Galate (Marcel d'Ancyre), p. 63, 66. Arius et les ariens sont encore cités p. 57, 131, 161, Apollinaire, p. 131, les manichéens, p. 42, 152. Théodore de Mopsueste est pris à partie et rendu responsable de l'hérésie nestorienne, p. 133 : *Et is, qui inter eos doctor nuncupatur, quem dicunt præ quovis alio interpretem Librorum, Theodorus, inquam, pater et causa hujus hæreseos...*

2. Le deuxième des grands traités dogmatiques de Philoxène, intitulé par J. S. Assémani : *De uno ex Trinitate incarnato et passo tractatus decem* (*Biblioth. orient.*, t. II, p. 27 : *Dissertationes*), est conservé dans deux mss. de Scété, *Vatic. syr. 138* (an. 581), et *Add. 12 164* du Musée Britannique (VIe siècle). Cet ouvrage, dont les deux premières dissertations seulement ont été publiées par M. Brière, *Patr. orient.*, t. XV, fasc. 4, 1920, fut composé pour mettre fin à une controverse avec un nestorien, qui avait attaqué une lettre de Philoxène à certains moines. Ce traité, comme le précédent, appartient à l'époque où Philoxène combattait pour les doctrines sans s'occuper des personnes. *Loc. cit.*, p. 447. Peut-être même est-il du temps où, simple moine encore, il allait de monastère en monastère pour gagner des partisans aux doctrines monophysites, inquiétant le patriarche Calandion (vers 482), s'il est permis de prendre au pied de la lettre ces paroles à son adversaire, p. 452 : *Sedisti in claustro, et ego de civitate in civitatem frustra vagor.*

Les dissertations sont suivies, dans les deux manuscrits, du pamphlet auquel Philoxène répond, de la lettre qui donna lieu à la controverse et de témoignages patristiques, accompagnés d'une conclusion divisée en cinq propositions. Les auteurs, dont les témoignages ont été indiqués par les Assémani, *Catalogus...*, t. III, p. 220, et par W. Wright, *Catalogue...*, t. II, p. 528, sont : Alexandre d'Alexandrie, Athanase, Atticus de Constantinople, Basile, Cyrille d'Alexandrie, Jean Chrysostome, Éphrem, Eusèbe d'Émèse, Grégoire de Nazianze, Théophile d'Alexandrie.

3. Sous le titre de *Disputatio cum quodam nestoriano doctore*, Vaschalde réunit deux pièces contenues dans le *Vat. syr. 135* (VIIIe siècle), fol. 71 v°-77 et 77-80, que les Assémani ont justement distingué s, *Catalogus...*, t. III, p. 215 sq. Des fragments de la même discussion se trouveraient, d'après Wright, dans les fol. 9-20 de *Add. 14 628* (VIe ou VIIe s.). Le titre du premier morceau est dans le ms. : *Disputatio Mar Xenaiæ cum quodam nestorianorum doctore in illud : Deus Domini nostri Jesu Christi Pater gloriæ*, et c'est à partir de ce texte d'Eph., I, 17, que Philoxène entreprend de démontrer l'unité en Jésus-Christ. Le deuxième morceau se présente sous forme de dialogue entre un orthodoxe et un hérétique (nestorien); le

titre est assez pauvrement traduit par J. S. Assémani, *Biblioth. orient.*, t. II, p. 45 : *Discussio naturalis nestorianorum et orthodoxorum.* « Discussion fondamentale » ou « essentielle » serait plus exact.

4. Vaschalde a noté ensuite un *Tractatus adversus nestorianos et eutychianistas*, d'après J. S. Assémani, *Biblioth. orient.*, t. II, p. 45 : *Titulus hujus operis in Codice Nitriensi 27, subjungitur epistolæ ad monachos Senunenses.* Mais on ne trouve rien de semblable dans ce ms., aujourd'hui *Vat. syr. 136*, et, déjà en 1759, il en était ainsi, car le *Catalogus...*, t. III, p. 217, n'en fait pas mention. Budge, qui a reporté ce titre au n. XVI de sa liste, n'a su qu'en faire. Il semblerait que J. S. Assémani en écrivant la phrase ci-dessus se soit souvenu de deux morceaux, qui suivent la lettre aux moines de Senūn dans un autre manuscrit, qu'il a pu voir à Scété, l'*Add. 14 597*, à savoir les *Capita XII adversus eos qui profitentur duas personas...* et les *Capita XX adversus nestorianos*, dont il sera question plus loin.

5. Le titre suivant de la liste Vaschalde, *Tractatus de fide*, provient aussi de la *Biblioth. orient.*, où il est donné d'ailleurs sous une forme beaucoup plus complète : *Tractatus de fide in illud Simonis Petri effatum, « Jesus Nazarenus vir a Deo ». Adversus eos qui putant Jesum et Christum nomina esse hominis Deum sequentis, non Dei hominis facti.* Ce titre est suivi des mots : *Hujus quoque operis titulus dumtaxat legitur in laudato codice Nitriensi 27.* Mais pas plus que dans le cas précédent, le *Vat. syr. 136* ne vient appuyer cette donnée.

6. Le dernier grand traité dogmatique de Philoxène est un *Sermo de annuntiatione B. M. V.*, qui est donné pour le 24 adar dans le fragment d'homiliaire *Add. 14 727*, écrit au XIIIe siècle.

7. Plusieurs des opuscules, dont l'énumération va suivre, ont été publiés et traduits en anglais par E. A. W. Budge, *op. cit.*, p. XXXI-XLVIII et XCVI-CXXXVIII.

a) Le *Tractatus adversus hæreses* de Vaschalde est un court fragment conservé dans *Add. 14 529* (VIIe-VIIIe s.), fol. 65 vo-66 vo, et *Paris. syr. 112* (an. 1239), fol. 277 vo dans lequel Philoxène énumère huit opinions sur l'incarnation hétérodoxes selon lui, à savoir celles de Mani, Marcion et Eutychès; de Valentin et Bardesane; d'Apollinaire; d'Eunomius; des nestoriens; d'Arius; de Paul de Samosate; des chalcédoniens; des juifs. Ce texte a été publié par Budge, p. CXXXVI-CXXXVIII; trad., p. XLV-XLVIII; F. Nau, *Textes monophysites*, dans *Patrologia orientalis*, t. XIII, p. 248-250.

b) Les *Capita XII adversus eos qui profitentur duas naturas et unam personam in Christo* ont été publiés sans traduction par Budge, p. CIV-CXXII, d'après *Add. 14 597* (an. 569), fol. 91-98 vo; un extrait en a été copié dans *Add. 17 291* (VIe-VIIe s.), fol. 14.

c) Les *Capita XX adversus nestorianos*, Budge, p. CXXIII-CXXXVI, trad., p. XXXIX-XLIV, sont de brefs raisonnements, la plupart sous une forme interrogative, où la première prémisse exprime la doctrine réprouvée par Philoxène. Ces *Capita* sont tous relatifs à la question de l'unité des personnes et des natures en Jésus-Christ.

d) Les *Capita VII adversus quemlibet nestorianum*, Budge, p. CXX-CXXIII, trad., p. XXXVII-XXXIX, suivent, dans *Add. 14 529*, fol. 66 vo-68, le *Tractatus adversus hæreses;* ils contiennent des anathèmes contre Nestorius, Diodore de Tarse, Théodoret, tous les dyophysites, et une formule d'adhésion à l'Hénotique ainsi qu'aux douze anathématismes de Cyrille d'Alexandrie. Cet écrit, d'après J. Lebon, a dû être fait vers 514. *Le monophysisme sévérien*, p. 116.

e) Les *Capita VI adversus nestorianos* sont des propositions préparées par Philoxène pour servir d'épreuve à ceux que l'on soupçonnait de nestorianisme. Les cinq premières de ces propositions se trouvent dans *Add. 14 604* (VIIe s.), fol. 67 sq., la dernière aux fol. 111 vo-113 du même manuscrit.

f) Les *Capita X adversus eos qui dividunt Christum post unionem*, Budge, p. C-CIV, trad., p. XXXVI sq., suivent dans *Add. 14 597*, fol. 105 vo-107 vo, les *Capita XX adversus nestorianos.* Ce sont de courtes questions adressées aux dyophysites pour leur demander à laquelle des natures doivent être attribuées certaines qualités ou certaines actions que l'Écriture sainte attribue au Christ.

g) Les *Capita VII adversus eos qui dicunt propositiones pravas hæreticorum, non autem ipsos et totam eorum doctrinam, condemnandas esse*, qui suivent dans *Add. 14 604*, fol. 113 sq., le dernier des *Capita VI adversus nestorianos* appartiennent à la deuxième période de la vie de Philoxène.

h) Les *Capita III adversus hæreses*, la *Demonstratio de una natura in Christo* et le *De unione duarum naturarum* sont de très courts fragments, qui se trouvent respectivement dans *Add. 14 529*, fol. 69, *Paris. syr. 112*, fol. 277, et *Add. 14 670*, fol. 22.

i) La *Confessio fidei adversus concilium Chalcedonense*, Budge, p. XCVIII sq., trad., p. XXXIII-XXXVI, se compose de dix anathèmes contre le concile de Chalcédoine, dont les Pères sont accusés d'avoir anathématisé les 318 de Nicée. Philoxène leur reproche d'avoir condamné Nestorius, tout en pensant comme lui, et de même Diodore « l'Orthodoxe »; en recevant le pape Léon, Ibas et Théodoret, ils ont agi plus mal que Cyrille et Dioscore d'Alexandrie.

j) La *Responsio ad interrogantem : quomodo credis?* Budge, p. XCVI-XCVIII, trad., p. XXXI-XXXIII, est une profession de foi sur les deux premiers mystères de la religion chrétienne, la Trinité et l'incarnation, surtout sur ce dernier, car dès la Ire partie Philoxène établit, par allusion aux discussions sur l'incarnation, que la Trinité ne peut être réduite à deux personnes, ni étendue à quatre.

k) On connaît dans les mss. plusieurs autres professions de foi placées sous le nom de Philoxène, mais deux seulement dans des manuscrits anciens : *Add. 17 201* (VI-VIIe s.), fol. 6, et *Add. 14 621* (an. 802), fol. 172 vo. Les descriptions des catalogues sont d'ailleurs insuffisantes pour permettre d'identifier ces courts documents, dont l'attribution à Philoxène restera douteuse aussi longtemps qu'ils n'auront pas été étudiés comparativement, en raison de la date récente des manuscrits où ils se trouvent : *Paris. syr. 112* (an. 1239), fol. 278, publié et traduit par F. Nau, *Patr. orient.*, t. XIII, p. 250 sq.; *Add. 2012* de Cambridge (XIVe s.), fol. 165-167; *Add. 17 216* (XIIIe s.), fol. 32 sq.; *Vat. syr. 159*, fol. 82 sq. (quelques mots reproduits dans *Biblioth. orient.*, t. II, p. 33 sq.); *Paris. syr. 165* (an. 1506, cf. H. Zotenberg, *Catalogues des manuscrits syriaques et sabéens (mandaïtes) de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1874, p. 117, col. 2); *Or. 2307* du Musée Britannique (XVIIe s., cf. G. Margoliouth, *Descriptive list of syriac and karshuni manuscripts in the British Museum acquired since 1873*, Londres, 1899, p. 7); *Marsh 101* de la bibliothèque Bodléienne, fol. 55 sq.

3° *Œuvres morales et ascétiques.* — 1. Le *De institutione morum*, dont le texte occupe le t. Ier de E. A. W. Budge, *The discourses of Philoxenus...*, Londres, 1894, et la traduction, les p. 1-597 du t. II, est un important ouvrage didactique sur les fondements de la morale chrétienne, où Philoxène s'est inspiré des homélies d'Aphraate. Il est divisé comme suit en treize traités : 1. Prologue. 2-3. La foi. 4-5. La simplicité. 6-7. La crainte de Dieu. 8-9. La pauvreté. 10. La gourmandise. 11. L'abstinence. 12-13. Les fautes contre la chasteté. L'édition de Budge a été établie d'après huit mss. du

Musée Britannique, t. II, p. LXVI-LXXII, qui tous contiennent plusieurs traités. Il y a, en outre, des extraits dans dix mss. du même dépôt. Ces mss. et d'autres, qui appartiennent à diverses bibliothèques, s'échelonnent du VIe au XIIIe siècle, d'où il ressort que le *De institutione morum* eut un succès notable et continua longtemps d'être apprécié, particulièrement dans les milieux monastiques. Il semblerait même que tout l'ouvrage ait été traduit en arabe, car les titres de sept extraits, conservés dans le *Paris. syr. 239*, fol. 238-263, correspondent aux sept titres rapportés ci-dessus. Il est plus vraisemblable cependant que le copiste de ce ms., écrivant au monastère de Sainte-Marie des Syriens en 1493, a traduit lui-même ces extraits après les avoir choisis dans les mss. syriaques aujourd'hui conservés au Musée Britannique. C'est probablement au *De institutione morum* qu'a été emprunté le passage sur la chasteté reproduit dans la chaîne de Sévère sur l'épître aux Romains, *Vat. syr. 103*, fol. 249 (et non fol. 259, comme il est écrit dans *Biblioth. orient.*, t. II, p. 46), de même que les extraits sur la vie chrétienne et le caractère, *Add. 2016* de Cambridge, fol. 221-223 v°, cf. W. Wright, *A catalogue of the syriac manuscripts preserved in the library of the university of Cambridge*, t. II, Cambridge, 1901, p. 553.

2. L'*Expositio parabolæ decem talentorum* de la liste Vaschalde est un court fragment exégétique, provenant peut-être du commentaire aux évangiles, qui se trouve dans le ms. de la bibliothèque Bodléienne *Marsh 392*, après deux explications de la même parabole par Denys bar Ṣalibi et Jacques de Saroug. Philoxène applique la parabole aux justes. R. Payne Smith, *Catalogi codicum manuscriptorum bibliothecæ Bodleianæ pars sexta*, Oxford, 1864, col. 469.

3. Le traité *Num recedat Spiritus Sanctus ab homine peccante* est la réponse de Philoxène à un correspondant qui lui avait demandé si le Saint-Esprit se retirait de l'homme qui pèche pour rentrer en lui lorsqu'il se repent, *Add. 17 193* (an. 874), fol. 18-26.

4. Le ms. *Add. 17 206* (XIe-XIIe s.), fol. 54-59, contient un discours parénétique et *Add. 14 520*, fol. 123 v°-125, un sermon sur la mort, ou *De fratre defuncto*, sur lesquels le catalogue ne donne aucun détail. Il en va de même pour les *Regulæ monasticæ*, *Add. 17 262*, fol. 72-78, qui semblent être des principes de vie ascétique plutôt que des règles au sens propre. Plusieurs morceaux recensés par Budge ne sont pas mentionnés dans la liste Vaschalde : sur la crainte de Dieu (cf. *supra*, traités VI, VII du *De institutione morum*), *Add. 14 577* (IXe s.), fol. 130; sur l'humilité et sur la contrition, *Add. 14 582*, fol. 179 et 181 (le dernier passage figure dans six manuscrits au moins); trois extraits sur la prière, dont deux se trouvent dans plusieurs mss., Budge, t. II, p. LXIII sq.; sur la virginité, *Add. 17 215*, fol. 43; contre les passions de l'âme, *Add. 17 152* (VIIe s.), fol. 127 v°.

5. Plusieurs de ces fragments ont été conservés dans des florilèges à l'usage des moines; d'autres passages de même origine sont encore à signaler : « Sur celui qui transgresse volontairement une interdiction portée par des prêtres », *Vat. syr. 136*, fol. 391 v° sq.; sur la rasure monastique, *Add. 14 613* (IXe-Xe s.), fol. 141 v°, et *Add. 17 193*, fol. 83 v°; sur la tranquillité de la vie monastique, dans plusieurs mss., dont *Add. 17 181* (VIe s.), fol. 24 v°.

6. W. Wright a décrit dans le *Catalogue of the ethiopic manuscripts in the British Museum...*, Londres, 1877, p. 177 sq., trois mss. qui contiennent une collection en éthiopien de questions et réponses sur l'histoire des Pères égyptiens, *Or. 759*, fol. 81-128; *Or. 760*, fol. 4-50; *Or. 761*, fol. 1-94 v°. D'autres mss. de cette collection sont mentionnés par C. Conti Rossini, *Manoscritti ed opere abissine in Europa*, dans *Rendiconti della R. Academia dei Lincei, classe di scienze morali*, Ve sér., t. VIII, 1899, p. 615, au mot *Filkesyus*. Cette collection porte, en effet, au début, le nom de Philoxène, dans un titre rapporté comme suit par A. d'Abbadie, *Catalogue raisonné de manuscrits éthiopiens*, Paris, 1859, p. 31 : « Ce livre est la première division des questions sur les histoires des Pères religieux coptes, et il fut écrit par Filkisyus le Syrien, évêque de Manbag. » Les mss. d'*Abbadie 23* et *172* sont divisés en 246 sections, le n. *37* en 308; le ms. du Musée Britannique *Or. 760* en compte 234. Ce chiffre correspond parfaitement à celui de 235, du manuscrit karšuni de la bibliothèque d'État de Berlin, *Sachau 45*, que E. Sachau décrit comme un extrait du *Paradisus Patrum* avec commentaire de Philoxène, *Verzeichniss der syr. Handschr. der kgl. Bibliothek zu Berlin*, Berlin, 1899, p. 741 sq. L'épilogue de la traduction éthiopienne dit qu'elle a été faite par un Abba Salamā, évêque du Sud (?), d'après un texte arabe, traduit lui-même du syriaque en 1021 des Martyrs (c'est-à-dire 1304-1305 de notre ère) et non 737 comme on lit dans d'Abbadie, *Catalogue raisonné...*, p. 45; cf. description détaillée du manuscrit de Berlin *Or. qu. 344* dans Dillmann, *Verzeichniss der abessinischen Handschr.*, Berlin, 1878, p. 40 sq.

Le texte arabe de cette même collection se trouve encore dans le *Vat. arab. 85*, fol. 2 v°-250 v°, mutilé à la fin. Mais ce ms. attribue à Philoxène la première partie seulement de la collection, composée dans ce manuscrit de 43 chapitres, tandis que les trois parties suivantes sont attribuées respectivement à Barsanuphius le Palestinien, saint Jérôme et Palladius. A. Maï, *Catalogus codicum bibliothecæ Vaticanæ arabicorum...*, dans *Script. vet. nova collectio*, IIe part., Rome, 1831, p. 193. Et cela explique la formule des mss. éthiopiens. Le début du premier récit, sur les deux fils d'un marchand qui héritent chacun de 5 000 dinars et se donnent à Dieu, permettent de rapprocher les textes arabe et éthiopien, des 104 questions syriaques, dont E. A. W. Budge a donné la traduction anglaise dans *The book of paradise...*, t. II, Londres, 1904, p. 1001-1075, d'après P. Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, t. VII, Paris et Leipzig, 1897, p. 895-978. Ces questions se trouvent dans le *Vat. syr. 126*, fol. 161-179, à la fin du l. III du *Paradisus Patrum*, mais elles manquent au ms. de lady Meux publié par Budge, ainsi que dans l'*Add. 17 174*, dont Bedjan s'est servi pour son édition de la IIIe partie du *Paradisus*. Avec une documentation syriaque aussi maigre, et tant que cette collection n'aura pas été étudiée en détail, il est impossible de décider si elle doit quelque chose à Philoxène.

4° *Lettres*. — Les lettres de Philoxène, écrites le plus souvent à des moines, répondent en général à des consultations sur des sujets dogmatiques ou moraux; la controverse monophysite y tient la première place. Malheureusement, il reste beaucoup à publier et la chronologie de cette importante correspondance n'est encore qu'ébauchée.

La plus ancienne des lettres, apparemment, est celle à l'empereur Zénon, éditée et traduite en anglais par A. Vaschalde, *Three letters of Philoxenus...*, Rome, 1902, p. 163-173, trad., p. 118-126. J. S. Assémani a placé cette lettre au commencement du pontificat de Philoxène, *Biblioth. orient.*, t. II, p. 34, et A. Vaschalde a répété cette donnée, ainsi qu'A. Baumstark, *Gesch. der syr. Lit.*, p. 142, n. 3, mais J. Lebon a fait observer, comme il a été relevé ci-dessus, col. 1511, que la lettre devait être antérieure à la diffusion de l'Hénotique, et donc plutôt de 482 environ. Philoxène y défend sa foi, probablement contre la dénonciation de Calandion, en se lavant des accusations d'eutychianisme et d'apollinarisme.

Si l'on admet la date proposée ci-dessus pour le *De uno ex Trinitate incarnato et passo*, col. 1518, il faudra rapporter au même temps la lettre qui provoqua la controverse terminée par la publication de ce traité. Copiée à sa suite dans le *Vat. syr. 138*, fol. 120-123, elle se trouve également dans le *Vat. syr. 136*, fol. 29 v°-35 v°, immédiatement après une lettre aux moines de Tell ʿAddā, et les Assémani lui ont donné, dans le *Bibliothecæ apost. vat. catalogus*, t. III, p. 216, le titre *Epistola secunda ad monachos Teledenses*. Mais I. Guidi a révélé depuis longtemps le truquage de ce titre, *Mundhir III. und die beiden monophysitischen Bischöfe*, dans *Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellschaft*, t. LIII, 1881, p. 143, n. 1. A. Vaschalde, qui a publié cette lettre, *Three letters...*, p. 127-145, trad., p. 93-105, la date seulement des années 499-512, p. 85; ses arguments, toutefois, conviennent aussi bien à la première campagne de Philoxène pour recruter des adhérents au parti monophysite (477-482).

La première lettre aux moines du monastère de Beit Gaugal, près Diarbékir, publiée également par A. Vaschalde, p. 146-162, trad., p. 105-118, fut écrite certainement avant 491, puisqu'il y est parlé de l'empereur Zénon comme d'un personnage vivant, et presque certainement après 485, lorsque l'empereur eut remporté sur Léontius et Illus une victoire définitive, *ibid.*, p. 87 sq. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, p. 115. Philoxène écrit aux moines de Beit Gaugal pour assurer leur foi et s'en faire des alliés : il résume en 35 propositions, qui sonnent comme des anathèmes, les erreurs contre lesquelles il veut les mettre en garde. La deuxième lettre aux mêmes, *Vat. syr. 136*, fol. 35 v°-53, est encore inédite.

La lettre aux moines de Tell ʿAddā, sans titre dans le *Vat. syr. 136*, fol. 3-29, où elle est mutilée du début, a été publiée avec une analyse assez détaillée pour tenir lieu de traduction par I. Guidi, *La lettera di Filosseno ai monaci di Tell ʿAddā (Teleda)*, dans *Atti della R. Accademia dei Lincei*, IIIe sér., *Memorie della classe di scienze morali*, t. XII, 1884, p. 446-506; cf. A. Vaschalde, *Three letters...*, p. 34-37. J. S. Assémani ne dit pas, *Biblioth. orient.*, t. II, p. 37, comment il a connu les destinataires de cette lettre, mais l'identité est assurée par le titre donné à un groupe de quatre extraits, qui se trouve dans *Add. 14 663*, fol. 10 v°.

I. Guidi a proposé de reconnaître dans la phrase « tu t'irrites d'être appelé juif et païen » une allusion au patriarche melchite d'Antioche, Paul II, que ses adversaires surnommaient « le Juif ». *Op. cit.*, p. 148, n. 1. La lettre serait donc des années 519-521, ainsi que l'avait déjà pensé J. S. Assémani, d'après les allusions de Philoxène à l'exil qu'il endure. Mais l'interpellation est adressée à l'auteur du traité dont la réfutation occupe une grande partie de la lettre, et rien ne permet de penser que Paul ait jamais eu aucune activité littéraire. Comme, d'ailleurs, le ton de cette lettre est assez différent de celui des lettres écrites pendant l'exil de Thrace, la date proposée doit être mise en question. La réprobation des mots « Christ-roi » ajoutés au *Trisagion*, qui a fourni un assez long développement, se comprendrait mieux si la lettre aux moines de Tell ʿAddā remontait à cet éloignement d'Antioche, que Calandion fit imposer à Philoxène et qu'on peut justement appeler son premier exil (482-485). Il y aurait lieu, en outre, d'examiner si le traité réfuté dans la lettre n'a rien de commun avec celui que combat le *De uno ex Trinitate incarnato et passo*, car s'ils étaient identiques, J. S. Assémani aurait eu raison de considérer les deux lettres de *Vat. syr. 136*, fol. 3-29 et 29 v°-35 v°, comme adressées aux mêmes destinataires; il suffirait, pour être dans le vrai, de les lire en ordre inverse, la deuxième avant la première.

Une autre lettre appartient soit à la période de prosélytisme dans les monastères, sous Calandion, soit à celle de la lutte contre Flavien; c'est la lettre dont un court passage a été conservé dans quatre mss, *Vat. syr. 126*, fol. 392, *Add. 17 193* du Musée Britannique, fol. 69 v°, *Paris. syr. 62*, fol. 218 v°, *Add. 2023*, de Cambridge, fol. 237 v°. Elle est intitulée, dans les deux premiers mss., « aux moines d'Amid », et dans les deux autres « lettre sur le zèle, qui a été écrite à des moniales ». Le fragment, qui a été traduit en français, par F. Nau, *Littérature canonique syriaque inédite*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. XIV, 1909, p. 37 sq. (tiré à part dans *Ancienne littérature canonique syriaque*, fasc. 3), est formé de sept brèves sentences contre les moines qui n'ont pas de zèle pour la défense de la foi monophysite et se taisent au lieu de parler en sa faveur, par opportunisme ou par crainte.

Un peu plus récente est la lettre aux prêtres édesséniens, Abraham et Oreste, sur les erreurs de leur compatriote, le panthéiste Étienne bar Sudayli, éditée et traduite en anglais par A. L. Frotingham jr., *Stephen bar Sudaili the syriac mystic and the book of Hierotheos*, Leyde, 1886, p. 28-48. Elle a été écrite tandis que Philoxène occupait le siège de Mabboug et se trouvait en mauvais termes avec l'évêque de Jérusalem, soit entre 509 et 512, temps proposé par Frotingham, p. 58.

La lettre au patriarche d'Alexandrie, Jean II Nikiôtès (505-516), appartient à peu près au même temps; elle est conservée dans un petit dossier, malheureusement incomplet (*Add. 14 670*, fol. 19-22), qui contient, en outre, une partie de la profession de foi envoyée par le patriarche, un court passage de Philoxène sur l'union des deux natures, reproduit après sa lettre, et le début d'un discours de Jean II au peuple d'Alexandrie.

La lettre au lecteur Maron d'Anazarbe, que J. Lebon a publiée avec une traduction française et une introduction historique, *Textes inédits de Philoxène de Mabboug*, dans *Le Muséon*, t. XLIII, 1930, p. 20-84, est postérieure, ainsi qu'il l'a démontré, à l'interprétation officielle de l'Hénotique dans le sens monophysite au synode de Tyr (514-515) et antérieure à l'exil de Philoxène (deuxième semestre de 518). La lettre entière est consacrée à la résolution de sept difficultés énumérées dès le début, mais il manque quelque chose à certains développements. Cette lettre a permis de fixer plusieurs points de la lutte menée par Philoxène contre les chalcédoniens (*supra*, col. 1513).

Trois lettres appartiennent aux dernières années de Philoxène, ayant été écrites de son exil de Thrace. Quatre fragments d'une lettre à Siméon, abbé de Tell ʿAddā, ont survécu dans *Add. 15 333*, fol. 48-50. J. Lebon, qui a édité et traduit ces fragments, *op. cit.*, p. 149-193 (éd. partielle dans *Le monophysisme sévérien*, textes, p. 1-3), estime que la lettre ne devait pas être considérable. L'auteur ne parle, dans la partie conservée, que de la modération dont on usa jadis envers les hérétiques et dont son parti lui-même donna l'exemple après la victoire sur Flavien. Jadis, dit Philoxène, on s'est occupé uniquement de rétablir l'unité dans l'Église sans poser des conditions intolérables; mais voici que, sous la pression des gens venus de Rome, on renouvelle des consécrations d'autels et d'églises, tandis qu'on admettait jusque-là même les ordinations faites par les hérétiques. Voir p. 173 et 188.

Le même ms. *Add. 15 333*, fol. 50-52, a préservé trois fragments d'une autre lettre à tous les moines orthodoxes de l'Orient, éditée et traduite comme ci-dessus, p. 194-220. Les circonstances sont identiques ainsi que le sujet, car il s'agit encore de la modération dont il faut user dans les controverses dogmatiques. Le vieux lutteur a fini de quêter du renfort dans les

monastères; vaincu, il engage ses partisans à résister, sans doute, aux légats romains, mais en réglant leur conduite avec opportunisme, de la manière la plus favorable à la défense de la foi et à la paix de l'Église. *Op. cit.*, p. 196. Un extrait de lettre, adressée aussi aux moines orientaux, se trouve dans *Add. 14 533*, fol. 169 v°. J. Lebon ne semble pas avoir vérifié si cet extrait appartient à la lettre qu'il a publiée. *Ibid.*, p. 118, n. 4.

La lettre aux moines de Senûn sur l'incarnation du Fils unique et la foi, écrite en 522, est contenue dans le *Val. syr. 136*, fol. 58 v°-130 v° et *Add. 14 597*, fol. 35 v°-90 v°; elle n'a pas encore été publiée, mais J. S. Assémani en a reproduit plusieurs passages, *Biblioth. orient.*, t. II, p. 38-45, et un assez long extrait sur Nestorius a été traduit par F. Nau, *Le livre d'Héraclide de Damas*, Paris, 1910, p. 371-373. Elle se divise en deux parties, dont la première est dirigée contre les nestoriens, la seconde contre les chalcédoniens. Philoxène s'efforce d'ailleurs de démontrer que ces deux partis ont une foi identique et avance que, sans la mort prématurée de Nestorius, ils auraient fini par signer une entente.

D'autres lettres d'intérêt dogmatique, mais dont les circonstances ne peuvent être précisées, tant qu'elles n'auront pas été publiées, méritent d'être signalées : la lettre contre Ḥabib le Parfumeur et celle aux moines d'Arzûn ne sont connues que par des extraits qui se suivent dans une série d'interrogations et réponses contre les nestoriens, conservées dans le *Val. syr. 135*, fol. 88 v° sq. Une lettre dont un fragment est cité dans un extrait contre les disciples de Jean de Beit Ukkamē, *Add. 14 533*, fol. 168, est donnée comme ayant figuré en tête de la lettre synodique ou des actes du concile d'Éphèse.

La lettre *Ad Patricium Edessenum* est la réponse de Philoxène à un reclus, qui l'avait consulté sur des questions d'ascétisme pratique. Le moine manquait d'expérience et l'évêque de Mabboug le met en garde contre la recherche en spiritualité des voies extraordinaires, comme celles que préconisaient alors les messaliens. Conservée dans une dizaine de mss. syriaques, cette lettre a eu la curieuse fortune d'être traduite en grec et de se conserver sous le nom d'Isaac de Ninive, enrichie, il est vrai, d'un passage interpolé qui appartient véritablement à cet auteur. Après que J. Cozza-Luzi eut publié et traduit dans la *Nova Patrum bibliotheca* de A. Maï, t. VIII *b*, Rome, 1871, p. 157-187, cet important traité sous le titre de *Sancti Patris nostri Isaaci epistola ad sanctum patrem nostrum Symeonem in monte mirabili commorantem*, en niant toutefois que saint Siméon Stylite le Jeune ait pu être le destinataire d'une telle consultation, p. 21 sq., J.-B. Chabot détermina l'identité du texte grec (§ 8-15 omis) avec la lettre de Philoxène, *De S. Isaaci Ninivitæ vita...*, Louvain, 1882, p. 13-15. Un fragment seulement du texte syriaque, celui qui concerne les messaliens, a été publié jusqu'ici et traduit par Ignace Éphrem II Rahmani, *Studia syriaca*, t. IV, Šarfé, 1909, p. 90-94, trad., p. 70-73.

La lettre à un disciple, intitulée aussi « sur les trois degrés de la sainteté », est un véritable traité ascétique sur la fuite du monde, la vie du monastère, le silence et la retraite dans la cellule, *Add. 14 728*, fol. 76 v°-124 v°; *Add. 14 729*, fol. 131-157, et Berlin *Sachau 111*, fol. 24 v°-76. Les mêmes sujets sont traités dans la lettre sur les devoirs de la vie monastique, *Add. 17 262* du Musée Britannique, fol. 42-71 v°, et *Add. 1999* de Cambridge, fol. 132-157 v°.

La lettre *Ad monachum novilium* se trouve dans plusieurs mss. : *Vat. syr. 136*, fol. 53-57 v°; *Add. 14 649*, fol. 200 v°-202 v°, où elle suit la lettre à Patrice d'Édesse; *Add. 14 617*, fol. 47-49; *Add. 14 577*, fol. 126-129. Elle est suivie dans *Add. 14 617*, fol. 49 v°-52 v°, par un passage sur la tranquillité de la vie monastique. De la lettre aux reclus contenue dans *Add. 14 577*, fol. 101 v°-102 v°, on connaît encore des extraits dans *Add. 14 601*, fol. 6, et *Add. 14 613*, fol. 140 v° sq. On peut citer enfin une courte lettre à un converti du judaïsme, *Add. 14 726*, fol. 10 v° sq.; une lettre à un disciple, *Add. 12 167*, fol. 179 v°-182 v°, et *Add. 18 817*, fol. 147-151; une lettre à un juriste qui, devenu moine, était tourmenté par de graves tentations, *Add. 12167*, fol. 278-282 v°.

La lettre au toparque de Hirā, Abu Nafir, éditée par Paulin Martin, *Introductio practica ad studium linguæ aramææ*, Paris, 1873, p. 71-78, contient une histoire abrégée des origines du nestorianisme, mais avec de telles erreurs et de tels anachronismes que J. Tixeront a cru devoir exprimer les plus sérieuses réserves sur l'authenticité de cette lettre, dont il a publié une traduction française, *La lettre de Philoxène de Mabboug à Abou Niphir*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. VIII, 1903, p. 623-630. Philoxène, ancien élève de l'École d'Édesse, où l'on connaissait à la perfection tout ce qui concernait Nestorius et ses partisans, ne peut avoir ignoré des dates telles que celles des épiscopats de Nestorius et Théodore de Mopsueste, par exemple. La lettre, si elle était authentique, serait à dater des environs de l'an 500.

5° *Compositions liturgiques.* — Beaucoup de pièces destinées à l'usage liturgique sont attribuées à Philoxène, soit dans les manuscrits syriaques, soit dans les manuscrits éthiopiens. Il va sans dire qu'il ne peut être question d'en discuter l'authenticité aussi longtemps qu'elles resteront ensevelies sans édition ni traduction.

Trois anaphores sont connues sous le nom de Philoxène, mais aucun des mss. qui les contiennent n'est antérieur au XIIe siècle, tandis que l'anaphore fondamentale du rit antiochien, celle de saint Jacques, nous est parvenue dans des manuscrits du VIe siècle; ce fait n'est évidemment pas en faveur de l'authenticité. La première anaphore seulement, que J. S. Assémani a revendiquée d'ailleurs pour Siméon de Beit Aršam, *Biblioth. orient.*, t. I, Rome, 1719, p. 345, a été imprimée sous le nom de saint Basile dans le *Missale syriacum juxta ritum Ecclesiæ Antiochenæ Syrorum*, Rome, 1843, p. 155-167. Elle a été traduite en latin, ainsi que la deuxième encore inédite, par E. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, Paris, 1716, p. 300-306, 309-319. Les mss. de ces trois anaphores sont indiqués par A. Baumstark, *Gesch. der syr. Lit.*, p. 143, n. 13.

Deux prières proposées aux fidèles pour se préparer à la réception de la sainte communion sont contenues dans *Add. 17125* (IXe-Xe s.), fol. 78.

Philoxène passe pour l'auteur de la formule brève à employer pour baptiser un enfant en cas d'urgente nécessité, formule placée dans les rituels jacobites à la suite de l'*ordo baptismi* habituel, qui est de son ami Sévère d'Antioche. Texte et traduction latine dans J. A. Assémani, *Codex liturgicus Ecclesiæ universalis*, t. II, Rome, 1749, p. 307-309; traduction seule dans H. Denzinger, *Ritus Orientalium*, t. I, Wurzbourg, 1863, p. 318. E. A. W. Budge et A. Vaschalde ont fait à tort, de cette formule baptismale, deux numéros de leurs listes : *Ordo baptismi* et *Ordo brevis consecrandæ aquæ baptismi*, *Corp. script. christ. orient. Script. syri*, IIe sér., t. XXVII, trad., p. 3; d'après *The discourses...*, t. II, p. 1.

Une prière pénitentielle, attestée dans un manuscrit de 802, *Add. 14 621*, fol. 160 v°-163 v°, semble être une prière de dévotion privée, ainsi que les prières indiquées par E. A. W. Budge, *loc. cit.*, sous les n. XXXVII-XXXIX, p. LVII sq.; mais les numéros sui-

vants, XL-XLIII, appartiennent aux prières canoniques. Plusieurs de ces prières pour les heures ont été traduites en arabe et en éthiopien, cf. *Biblioth. orient.*, t. II, p. 24; Budge, p. LXV; Conti Rossini, *Manoscritti ed opere abissine in Europa*, dans *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei, classe di scienze morali*, V^e sér., t. VIII, 1899, p. 615, au mot *Falaskinos*.

Il semblerait aussi, d'après Budge, p. LXIV, qu'une hymne sur la nativité de Notre-Seigneur soit attribuée à Philoxène dans un grand nombre de mss., mais cette impression résulte de la transposition de la note 11, qui devrait être reportée à la p. LXV. L'attribution ne repose que sur le *Vat. syr. 94*, fol. 1, et l'hymne doit avoir été composée par Jean bar Aphtonia. *Biblioth. orient.*, t. II, p. 46 et 54; *Bibliothecæ apost. Vatic. catalogus...*, t. II, Rome, 1758, p. 501.

Deux hymnes en éthiopien sont indiquées par Budge, p. LXV. Une pièce intitulée « Prière de louange » a été signalée dans un manuscrit du palais Gatchinsky, fol. 3-12. Les derniers mots, rapportés par B. Turaiev, ne suffisent pas pour permettre de déterminer si elle est identique à l'une ou l'autre des prières connues en syriaque ou en arabe, Melkia izvestia i zamietki, Ethiopskia rukopisi Gačinskago dworsa, dans Zapiski vostočnago otdielenia imperatorskago, russkago archeologičeskago obščestva, t. XIII, 1900, p. 04.

III. DOCTRINE. — 1° *Sur Dieu.* — Aux seuls hommes régénérés par le baptême, Philoxène accepte de parler de Dieu, *Tract. de Trinit. et incarn.* (= *Tractatus*), dans *Corp. script. christ. orient.*, IIe sér., t. XXVII, versio, p. 10. La nature divine est une, créatrice de tout, increée; l'homme peut connaître l'existence du Créateur, mais ne peut connaître de lui existence, mode, cause, fin, origine ou durée. La nature divine se connaît, pleinement et parfaitement; elle n'a pas de parties, étant immuable; elle est sa propre fin, elle se suffit à elle-même. P. 11. De même que la nature de Dieu est unique, sa volonté est unique; les divers noms donnés à Dieu se rapportent à ses œuvres, non à son essence. P. 12 sq. Dieu est la source de tous les biens; son essence n'a pas de cause en dehors d'elle et sa bonté non plus. P. 14. Ses qualités existent indépendamment de leur exercice. P. 19. Dieu est en dehors du lieu, présent partout. P. 20. Philoxène termine son exposé sur la nature divine par une liste des noms qui s'appliquent à cette nature, liste qui fait pressentir ces litanies de noms divins en usage dans l'Islam : Être, Dieu, Seigneur, Éternel, Increé, Au-dessus du temps, Agent, Créateur, Sage, Qui règle tout, Qui orne tout, Bon, Miséricordieux, Bienfaisant, Riche, Plein, Fort, Puissant, Roi, Parfait, Sabaoth, El-Šadday, Seigneur des dominations, Seigneur des puissances, Adonay, Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. P. 23 sq.

Comme il a été dit ci-dessus, col. 1524, Philoxène s'est opposé énergiquement aux divagations d'Étienne bar Sudayli, qui, en partant de I Cor., XV, 28, prêchait le panthéisme sous la formule : toute créature deviendra consubstantielle à la nature divine. Cf. A. L. Frotingham, *Stephen bar Sudaili...*, p. 29-48, passim.

2° *La Trinité.* — Philoxène, dans les *Tractatus*, ne s'étend guère sur la trinité des personnes, qu'il réunit dans la formule : *Ens, Entis filius, Ex Ente.* P. 24. Il ne parle pour le Saint-Esprit que de la procession *a Patre* : *Ita et Spiritum si nominat alius, Patris nempe esse Spiritum indicat*, p. 26; *Non enim quemadmodum Filius ex Patre est, ita et Spiritus ex Filio; sed ambo ex Patre sunt : unus Filius et alter Spiritus.* P. 29. Ce dernier texte exclut formellement la procession *ab utroque*. La Trinité, note Philoxène, est supprimée par confusion des personnes dans le système d'Étienne bar Sudayli. A. L. Frotingham, *op. cit.*, p. 35.

Il y aurait davantage à recueillir sur la Trinité dans la dissertation II du *De uno e sancta Trinitate incorporato et passo*, dans *Patr. orient.*, t. XV, p. 492-542. Dieu est une nature, trois hypostases, mais ces hypostases sont comptées « une, une et une », non « une, deux et trois », parce que ce ne sont pas trois principes, mais un seul. P. 494. Cependant, les mots par lesquels nous désignons ces hypostases ne sont pas de vains mots, comme si tout ce qui est dit d'une des personnes pouvait également être dit des deux autres. On ne peut dire que le Fils engendre le Père, ni que le Père est engendré. Et de même, lorsque nous disons que le Fils s'est incarné, cela convient au Fils seul et l'on ne peut dire, en prétextant la consubstantialité, que le Père et le Saint-Esprit se sont incarnés, sont nés ou ont été crucifiés. P. 498 sq. La thèse annoncée par le titre de l'ouvrage touche à la fois à la Trinité et à l'incarnation, d'où la nature mixte des développements suivants : c'est réellement que le Fils est descendu du ciel, tout en y demeurant, de même qu'il est venu réellement dans le monde, où, cependant, il était déjà présent par l'omniprésence divine; lorsque nous parlons de sa venue, nous envisageons moins sa naissance corporelle que le passage de l'essence divine à l'humanité, car ce que saint Paul appelle anéantissement, c'est la descente du ciel et l'habitation hypostatique, dans la Vierge, de celui qui est partout. P. 524.

3° *L'incarnation.* — J. Lebon, dans sa magistrale étude sur *Le monophysisme sévérien*, Louvain, 1909, p. 176-526, a exposé en grand détail et avec beaucoup d'acribie, ce que Sévère et Philoxène ont enseigné sur le mystère de l'incarnation. Une bonne partie de son information provient des *Tractatus*, publiés et traduits deux ans auparavant par A. Vaschalde, et d'autres écrits de Philoxène, qu'il a utilisés d'après les manuscrits. Aussi est-ce d'après l'ouvrage de J. Lebon que l'exposé ci-dessous a été préparé.

La christologie de Philoxène, comme celle des alexandrins, celle de saint Cyrille en particulier, considère d'abord le Verbe éternel voulant relever l'homme au rang d'où il était tombé : « Le Verbe a pris un corps et s'est fait homme et il en a fait en lui une nouvelle créature. » Lebon, p. 182. Dans l'acte de l'incarnation, les trois personnes sont intervenues : « Le Fils a pris un corps, le Père l'a revêtu d'un corps, le Fils a pris un corps par l'Esprit, et c'est de la Vierge qu'il a pris un corps ». P. 183. Le corps du Christ est consubstantiel au corps de Marie, car la chair du Christ a été engendrée dans la Vierge et de la Vierge, l'humanité du Christ étant une humanité complète, corps, âme, esprit. P. 185 sq.

En étudiant la manière dont l'incarnation a été réalisée, Philoxène distingue deux actes, simultanés en fait, mais successifs dans l'ordre de la logique, l'anéantissement du Verbe, qui rend possible son habitation dans le sein de Marie, et l'acte par lequel il « devient » chair. P. 189-191. Tenant compte d'ailleurs d'une théorie assez répandue à son époque, d'après laquelle l'animation du fœtus aurait eu lieu seulement quarante jours après la conception, Philoxène a distingué l'*incarnatio*, qui eut lieu au moment de l'annonciation, et l'*incorporatio*. produite par infusion de l'âme raisonnable, d'où résulte l'*inhumanatio* parfaite. P. 191 sq. Cette manière de se représenter la génération humaine et celle du Christ plaisait d'autant plus à Philoxène qu'elle rappelait ce que la Bible enseigne sur la création d'Adam, complétée elle aussi par deux actes différents, la formation du corps et l'insufflation d'une âme vivante. P. 193. Le Fils de Dieu est engendré éternellement selon sa nature, il est né de Marie selon l'économie, dans l'ordre de la volonté. P. 194-199. Philoxène ne veut pas aller plus loin dans son investigation : incarnation, union, unité sont les trois termes de sa foi christologique. P. 199.

La consubstantialité du Christ avec le Père et avec l'humanité est enseignée couramment par Philoxène. P. 202 sq. Le Verbe, en s'incarnant, ne s'est soumis à aucun changement, il faut l'affirmer pour éviter de laisser croire qu'on a mal compris le sens du mot « devenir ». P. 206, 208. L'expression « sans changement » est complétée par « sans confusion ». P. 214. Philoxène a soin d'exclure l'idée de transformation, lorsqu'il écrit des mots signifiant « mélange », synonymes de μίξις ou κράσις, employés par les Pères grecs. P. 220. Quels que soient d'ailleurs les exemples de mélanges dont Philoxène s'est servi pour expliquer l'union du Verbe et de l'humanité, il faut se souvenir de l'intention si formellement marquée d'entendre union sans transformation des éléments unis, du désir d'insister seulement sur l'indissolubilité de l'union. P. 223 sq.

Philoxène, ainsi que les autres sévériens, emploie, comme s'ils étaient synonymes, les termes « nature, hypostase, personne ». P. 242 sq. Dans ses chapitres contre ceux qui prétendent que le Christ est une seule hypostase et deux natures, il s'appuie sur l'impossibilité, pour la nature et l'hypostase, d'exister dans des conditions différentes. P. 244. Il n'y a pas d'hypostase sans nature, ni de nature sans hypostase. P. 245 sq.; cf. p. 290. Ayant posé cette équivalence absolue de termes que les chalcédoniens avaient eu soin de distinguer, Philoxène ne pouvait plus trouver de différence fondamentale entre chalcédoniens et nestoriens; aussi déclarait-il les formules des premiers aussi fausses et plus hypocrites que celles des seconds, puisque, disait-il, il est impossible qu'il y ait à la fois unité de personne et d'hypostase avec dualité des natures. P. 249. J. Lebon a démontré abondamment que chez Philoxène le mot « nature » désigne un être individuel, sa pensée demeurant dans l'ordre de l'existence réelle, tandis que les chalcédoniens, poussant leur analyse plus à fond, considéraient la qualité naturelle, ou essence spécifique de l'individu. P. 254-256. Si Philoxène, préoccupé avant tout d'exclure le nombre, a refusé de dire « deux natures », même « deux natures non séparées », p. 340, c'est parce qu'il voyait dans le mot « nature », plus qu'une différence spécifique. P. 258-263. Il reconnaît d'ailleurs qu'il y a une caractéristique de chacune des deux « formes », celle de Dieu et celle de l'homme, qui reste sans conversion, mais il n'eut pas à développer cette question et n'employa jamais le mot « nature » pour désigner cette qualité. P. 440.

Philoxène et les sévériens, en prenant le mot « nature » pour désigner un être individuel, lorsqu'ils traitent de l'incarnation, s'écartent d'ailleurs du sens qu'ils donnent au même mot, lorsqu'ils parlent de Dieu, car en Dieu ils distinguent, comme les catholiques, entre nature et hypostase. Rien ne montre mieux leur confusion, lorsqu'il s'agit de l'incarnation, que cette phrase de la lettre à Maron d'Anazarbe, où Philoxène presse ses adversaires de confesser avec lui « une nature incarnée, une hypostase faite homme, une personne et un Fils ». P. 263; cf. *Le Muséon*, 1930, p. 63. J. Lebon a expliqué comment cet usage du mot « nature » a été imposé à Philoxène et à Sévère par l'autorité qu'ils reconnaissaient non seulement aux écrits de saint Cyrille d'Alexandrie, mais aussi à ceux que les apollinaristes avaient mis en circulation sous les noms du pape Jules et du patriarche Proclus.

Dans le c. XI des *Capita XII adversus eos qui profitentur duas naturas et unam personam in Christo*, Budge, *The discourses...*, t. II, p. CXVII, cf. Lebon, p. 325, n. 1, l'équivalence absolue des termes « nature » et « personne », lorsqu'il s'agit du Christ, est affirmée on ne peut plus clairement par la formule : « âme et corps, nature de l'homme; corps, âme et Verbe, nature du Christ ». L'union des éléments dans le Christ est pour Philoxène une union physique et naturelle, comme celle de l'âme et du corps. Lebon, p. 288. Il n'importe pas qu'on l'appelle union physique ou hypostatique, puisque « nature » et « hypostase » sont des termes synonymes. P. 290. A noter d'ailleurs que le mot « union », ἕνωσις, est surtout entendu dans le sens de « réduction à l'unité, unification ». P. 286.

Philoxène est le défenseur de la formule habituelle des adversaires de Chalcédoine, μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, p. 300, mais il n'emploie pas l'expression μία φύσις σύνθετος, p. 319, ni μία φύσις διπλῆ ou διττή, dont se sont servis fréquemment les auteurs jacobites. P. 328. Il exclut formellement que Marie ait engendré un être double. P. 329. Ainsi J. S. Assémani s'est trompé dans sa description des *Tractatus*. *Biblioth. orient.*, t. II, p. 25; cf. Lebon, p. 328. Lorsque Philoxène emploie le mot « nature », en parlant du Christ, il entend toujours la divinité, p. 311, et plus exactement la personne du Verbe. L'humanité du Christ n'a jamais existé sans sa divinité, c'est dans l'hypostase du Verbe que l'hypostase du corps et de l'âme a été faite. P. 412.

Philoxène n'attribue pas les propriétés aux natures, mais au Verbe incarné, à l'unique Christ, car il y a unité absolue du sujet après l'incarnation, p. 421; jusqu'à la fin de sa vie, il considéra la répartition des attributs comme nécessairement nestorienne. P. 422. Il fut bien obligé, cependant, d'interpréter les textes scripturaires, qui montrent le Christ dans deux attitudes opposées, homme faible et Dieu tout-puissant, il ne fait pas de difficulté de dire alors « comme Dieu » et « comme homme ». P. 470. Philoxène admet la communication des idiomes, quoi qu'en ait dit A. Vaschalde, *Three letters...*, p. 45. Il prétendit même que seuls les antichalcédoniens avaient le droit d'employer les expressions qui attribuent au Verbe tout le côté humain de l'économie. Lebon, p. 473 sq., cf. p. 477, où sont cités Rom., I, 3, et Col., I, 16. C'est au nom de la communication des idiomes que Philoxène peut employer et défendre la formule *Unus e Trinitate passus est*, p. 482; ce faisant, il ne versait d'ailleurs pas dans le théopaschisme, ayant eu soin de réserver que le spirituel n'est pas mort en tant que spirituel. P. 483.

J. Lebon étudie enfin l'attitude de Philoxène envers les additions au *Trisagion*, qui agitèrent à son époque les Églises d'Orient et, plus particulièrement, le patriarcat d'Antioche. Les discussions eurent leur origine dans le fait que les monophysites rapportaient le *Trisagion* à la personne du Christ, tandis que nestoriens et chalcédoniens l'adressaient à la Trinité entière. Philoxène admit donc l'addition de Pierre de Foulon, *qui crucifixus est pro nobis*, acceptable à cause de la communication des idiomes, p. 484 sq., mais il refusa d'ajouter *in carne*, comme faisaient les « moines scythes », parce qu'il y aurait eu pléonasme. P. 488. Si Philoxène écrivit aux moines de Tell ʿAddā contre l'addition des mots « Christ-roi », c'est sans doute parce qu'il se plaçait dans l'hypothèse de ses correspondants, dont le *Trisagion* s'adressait aux trois personnes, p. 484 sq., peut-être aussi par un effet de son opposition personnelle à Calandion, auteur de cette addition, cf. *supra*, col. 1523.

4° *Autres points de doctrine.* — On trouvera rassemblés dans ce paragraphe divers détails relevés un peu au hasard.

Le Christ s'est incarné pour racheter l'humanité déchue : les auteurs monophysites insistent continuellement sur ce but de l'incarnation. Lebon, p. 187; sans le péché d'Adam, il semble à Philoxène qu'il n'y aurait pas eu d'incarnation. P. 188.

Marie est Mère de Dieu; Philoxène défend vigoureusement le dogme d'Éphèse, p. 478, 493 sq., car le

Verbe s'est incarné de la Vierge et non pas seulement dans la Vierge. P. 224. Marie a enfanté à la fois naturellement et surnaturellement, elle est restée vierge dans son enfantement. P. 198.

Les anges sont des êtres purement spirituels, et cependant les Livres saints parlent aussi de leurs corps; ils enseignent qu'il y a différentes espèces de corps dans ces êtres célestes lorsqu'ils décrivent les séraphins et les chérubins. Budge, *The discourses...*, t. II, p. 30. Ces êtres, qui ont des yeux par tout le corps, ne sont pas divisés comme les êtres corporels que nous sommes, mais, en raison de leur nature spirituelle, ils voient, entendent, sentent, etc., par tout leur être, p. 30 sq.

Plusieurs considérations sur la foi, qu'on trouve dans les traités II et III du *De institutione morum*, dont les doctrines morales seront esquissées ci-dessous, appartiennent à l'étude du dogme et méritent d'être relevées ici. Le premier objet de la foi, c'est l'existence de Dieu. *Ibid.*, p. LXXVI, 24. La foi a encore pour objet la Trinité des personnes, l'existence des anges, p. 29 sq. Elle ne demande pas de raisons, le chrétien croit Dieu comme les enfants croient leurs parents, p. 25-28; la parole de Dieu lui suffit, les témoignages et les miracles ne lui importent pas.

5° *Enseignement moral et ascétique.* — Dans son *De institutione morum*, adressé à des moines, Philoxène traite systématiquement de la vie spirituelle. Dès le prologue, il établit que le Christ est la fondation sur laquelle doit reposer tout travail de perfectionnement moral : Jésus doit être à la fois notre maître et notre exemplaire. Mais ce principe général ne suffit pas; une méthode est nécessaire. De même que les soldats apprennent à guerroyer, le futur ascète doit s'instruire sur les tentations, sur les commandements à observer et les vertus à pratiquer, apprendre comment prier, comment se comporter envers les hérétiques, etc.

On devient chrétien par la foi, qui est un don du Christ, p. 33 sq., et le fondement de l'Église. P. 45. A ceux qui ont la foi, rien n'est difficile, pourvu que leur foi soit accompagnée de simplicité. Philoxène a consacré les deux traités IV et V à d'abondants développements sur la simplicité, p. 70-152, par quoi il entend la disposition de l'esprit à recevoir tous les ordres de Dieu sans les discuter, aussi bien que la rectitude des intentions. Les traités VI et VII, p. 153-213, ont la crainte de Dieu pour objet. Lorsqu'un homme est établi sur la foi, née de la simplicité, la crainte de Dieu est en lui et le protège contre tous les maux, en particulier contre le péché. La foi, la simplicité, la crainte de Dieu sont les trois premiers échelons de l'échelle qui mène à la perfection et dont l'amour est le terme. Dans le traité VII, Philoxène montre les Juifs de l'Ancien Testament courbés sous cette crainte servile de la mort que Notre-Seigneur a remplacée par la crainte de la damnation. Les traités VIII et IX, p. 214-336, sont sur le renoncement au monde et la pauvreté : ceux qui vivent dans le monde peuvent être justifiés, ils ne peuvent devenir parfaits; ainsi, après avoir reçu le baptême de l'eau, chacun peut recevoir le baptême de sa volonté, quitter tout pour mieux servir Dieu. P. 265. Le traité X est une attaque contre la gourmandise et la gloutonnerie, qui engendrent des mauvais désirs et des maladies, tandis que le traité XI, p. 403-471, vante les bienfaits de l'abstinence. Enfin la lutte contre la fornication est l'objet des traités XII et XIII, p. 472-497.

Les éditions des écrits de Philoxène ont été citées au cours de l'article.

La plus ancienne notice originale sur Philoxène (Xenaias Mabugensis) est celle de J. S. Assémani dans *Bibliotheca orientalis*, t. II, Rome, 1721, p. 10-46. Elle a été rédigée d'après les mss. de la bibliothèque Vaticane, dont plusieurs, provenant de Scété, avaient été rapportés d'Égypte par l'auteur lui-même. Cette notice est demeurée pendant longtemps l'unique source de ce qui a été écrit sur Philoxène, par exemple dans la *Biographie universelle*, t. XXXIV, Paris, 1823, p. 209 sq. Il y a quelques éléments nouveaux dans Smith et Wace, *A dictionary of christian biography*, t. IV, Londres, 1887, p. 391-393, où l'on trouvera, en particulier, l'indication des passages sur Philoxène dans les ouvrages des historiens antérieurs à J. S. Assémani. Très bonne notice de W. Wright, dans *Encyclopædia britannica*, 9e éd., t. XXII, Édimbourg, 1887, p. 831 sq., réimprimée dans *A short history of syriac literature*, Londres, 1894, p. 72-76. La vie et les ouvrages de Philoxène furent traités à fond la même année dans E. A. W. Budge, *The discourses of Philoxenus...*, t. II, introduction, translation, etc., Londres, 1894, p. XVII-XXXI, XLVIII-LXXIII; néanmoins, quelques lignes seulement lui sont consacrées dans le *Kirchenlexikon* de Wetzer et Welte, 2e éd., t. XI, Fribourg-en-Brisgau, 1899, à *Syrische Sprache und Literatur*, col. 1149. Bon article de G. Krüger dans la *Protest. Realencyclopädie*, 3e éd., t. XV, Leipzig, 1904, p. 367-370. R. Duval, *La littérature syriaque*, 3e éd., Paris, 1907, p. 354-356, 364, 221 sq. A. Vaschalde, qui avait si judicieusement écrit sur la vie et la doctrine de Philoxène dans *Three letters of Philoxenus...*, Rome, 1902, p. 1-79, a donné une notice courte mais exacte, dans *The catholic encyclopædia*, t. XII, New-York, 1911, p. 40. Enfin, deux excellentes études, qui se complètent, ont paru dans les dernières années : A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 141-144; O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. IV, Fribourg-en-Brisgau, 1924, p. 417-421.

E. TISSERANT.

PHOTIN DE SIRMIUM, hérétique du IVe siècle. I. Vie. II. Doctrine. III. Les photiniens.

I. VIE DE PHOTIN. — Photin était originaire d'Ancyre en Galatie, Athanase, *De synod.*, 26, *P. G.*, t. XXVI, col. 732; Socrate, *Histor. eccl.*, II, 18, *P. G.*, t. LXVII, col. 224; Jérôme, *De vir. illustr.*, 107, *P. L.*, t. XXIII, col. 703, et il y avait été diacre de Marcel. Hilaire, *Fragm. histor.*, II, 19, *P. L.*, t. X, col. 645. Il devint évêque de Sirmium en des circonstances qui ne nous sont pas connues; nous savons seulement qu'il succéda à Euthérius qui était encore présent au concile de Sardique, en 343; comme il est question des erreurs de Photin dès 345 au concile d'Antioche, il faut admettre, semble-t-il, qu'il fut élu vers la fin de 343 ou les premiers mois de 344; au dire de Vincent de Lérins, *Commonit.*, 36, son élection fut très bien accueillie par ses diocésains.

Photin était un homme d'une très grande science théologique et d'une éloquence puissante. Il savait également le grec et le latin, et sa parole contribua, pour une large part, à accroître encore son crédit auprès des fidèles, Socrate, *Histor. eccl.*, II, 30; Sozomène, *Histor. eccl.*, IV, 6; Épiphane, *Hæres.*, LXXI, 1. Il composa un catalogue d'hérésies, dans lequel, au dire de Socrate, *Histor. eccl.*, II, 30, il n'oublia que la sienne; saint Jérôme, *De vir. ill.*, 107, nous apprend, d'autre part, qu'il écrivit plusieurs volumes, parmi lesquels un traité, *Contra gentes*, et un autre, *Ad Valentinianum.* Il ne nous reste rien des ouvrages de Photin.

En 345, un concile réuni à Antioche condamna l'enseignement de Photin, en même temps que celui de Marcel d'Ancyre : « Les disciples de Marcel et de Photin, les ancyrogalates, explique l'*Ecthèse macrostique*, nient l'existence éternelle du Christ, sa divinité et son règne sans fin, semblablement aux juifs, sous le prétexte de paraître affermir la monarchie. » Athanase, *De synod.*, 26, *P. G.*, t. XXVI, col. 736; Socrate, *Histor. eccl.*, II, 19, *P. G.*, t. LXVII, col. 233. Photin porte ici le nom de Scotin, sans doute en vertu d'un jeu de mots facile : Photin signifie « lumineux », et Scotin « ténébreux ». Il faut remarquer cependant que, suivant quelques auteurs, Scotin aurait été le vrai nom de notre personnage.

La condamnation de Photin fut renouvelée plusieurs fois au cours des années suivantes. Les deux conciles

tenus à Milan en 345 et en 347 confirmèrent la sentence portée contre lui à Antioche, et cette mesure avait une signification d'autant plus grande que les Occidentaux n'hésitèrent pas à s'y associer. Cependant, la condamnation de Photin n'eut aucun résultat pratique : l'évêque, soutenu par ses diocésains, conserva son siège. Hilaire, *Fragm. histor.*, II, 21. Tout ce que put faire le concile de 347 fut de communiquer aux Orientaux la décision qu'il venait de prendre. Hilaire, *Fragm. histor.*, II, 22. Les Orientaux répondirent assez sèchement à cette communication, en faisant remarquer que si Photin était hérétique, il devait ses erreurs à la formation théologique qu'il avait reçue auprès de Marcel. Hilaire, *ibid.*

En 348, semble-t-il, un nouveau synode, composé d'Orientaux, s'assembla à Sirmium même pour essayer une fois de plus de vaincre l'obstination de Photin. Hilaire, *Fragm. histor.*, II, 21. Il est assez difficile d'expliquer cette réunion d'Orientaux en une ville qui dépendait alors de Constant et de l'empire d'Occident. Le témoignage même de la lettre écrite par les évêques est trop formel pour pouvoir être mis en doute. Les membres du concile n'aboutirent d'ailleurs à rien : Photin, toujours soutenu par la confiance de son peuple, demeura inexpugnable.

Ce ne fut qu'en 351 que l'on parvint à déposer l'évêque hérétique. Constant était mort et, après avoir liquidé l'affaire de Magnence, Constance était devenu le seul maître de l'empire. Il convoqua, dès qu'il le put, à Sirmium, un nouveau concile, composé d'Orientaux. Aux eusébiens de marque s'adjoignirent quelques évêques illyriens, Valens de Mursa, Ursace de Singidunum, Sinius dont le siège est inconnu. Socrate, *Histor. eccl.*, II, 29, *P. G.*, t. LXVII, col. 277; Sozomène, *Histor. eccl.*, IV, 6 *ibid.*, col. 1120. Le but avoué de la réunion était d'en finir avec Photin. Celui-ci était un homme de ressources. Il parvint tout d'abord à esquiver le concile et obtint qu'une commission nommée par l'empereur décidât entre lui et ceux qui critiquaient sa doctrine. Constance n'aimait rien tant que les joutes théologiques : il désigna huit fonctionnaires, tous personnages sénatoriaux, d'après Socrate, *Histor. eccl.*, II, 30, *P. G.*, t. LXVII, col. 289, et il les fit assister de plusieurs sténographes, dont saint Épiphane a pris soin de nous conserver les noms. *Hæres.*, LXXI, 1, *P. G.*, t. XLII, col. 376. Ce fut devant cet aréopage que comparut Photin; il trouva, en face de lui, pour combattre son argumentation théologique, un de ses compatriotes, Basile, qui avait été choisi par les eusébiens pour remplacer Marcel sur le siège épiscopal d'Ancyre. Basile était un homme cultivé, en même temps qu'un théologien habile; au dire de saint Épiphane, *loc. cit.*, qui a eu sous les yeux le procès-verbal de la discussion, il parvint à tirer au clair les erreurs de Photin. Le concile put alors, en connaissance de cause, déposer Photin, comme partageant l'hérésie de Sabellius et de Paul de Samosate. Socrate, *Histor. eccl.*, II, 29, col. 277; et il le remplaça par un Asiatique, Germinius de Cyzique, en qui les eusébiens pouvaient avoir toute confiance. Athanase, *Histor. arian. ad monach.*, 74, *P. G.*, t. XXV, col. 784. Avant de se séparer, le concile tint encore à promulguer une formule de foi; celle-ci n'est autre que le quatrième symbole du synode des Encænies de 341, grossi de vingt-sept anathématismes qui sont la condamnation des erreurs de Photin, bien qu'aucun nom propre n'y soit écrit. Athanase, *De synod.*, 27, *P. G.*, t. XXVI, col. 736-740.

Après sa déposition, Photin fut exilé; nous ne connaissons rien de sa vie pendant ces années d'exil. Mais nous savons qu'il revint à Sirmium après la mort de Constance, lorsque Julien eut autorisé tous les évêques bannis à reprendre possession de leurs sièges. Julien témoigna même à Photin une particulière bienveillance; il lui écrivit pour le féliciter d'être près du salut et le louer d'avoir nié que celui qu'on avait cru Dieu ait pu prendre chair dans le sein d'une femme. *Epist.*, LXXIX, édit. Bidez et Cumont, p. 146-148; citée par Facundus d'Hermiane, *Pro defens. trium capit.*, IV, 7, *P. L.*, t. LXVII, col. 621. Ce retour de fortune fut de courte durée. En 364, Valentinien chassa de nouveau l'hérétique de sa ville épiscopale. Jérôme, *De vir. ill.*, 107. En vain Photin essaya-t-il d'adoucir l'empereur en lui dédiant un ou plusieurs traités. Il n'en mourut pas moins en exil, en 376.

II. Doctrine de Photin. — Nous sommes mal renseignés sur l'hérésie de Photin que nous ne connaissons que par des condamnations conciliaires ou par des résumés tardifs.

La première sentence portée contre lui, celle du concile d'Antioche de 345, rapproche sa doctrine de celle de Marcel d'Ancyre, mais nous ne savons pas si Photin se rattachait exclusivement à Marcel, dont il poussait les théories jusqu'à leur aboutissement logique, ou bien s'il avait subi d'autres influences et s'il se proposait de reprendre, avec quelques modifications jugées indispensables, l'enseignement de Paul de Samosate. Au début du V[e] siècle, Aponius, dans son *Commentaire du Cantique des cantiques*, lui attribue ces formules : *Tanta multitudo Christorum vel Salvatorum per momenta fit, quanti reperti fuerint, qui sermone doctrinæ suæ et exemplo vitæ suæ homines ad vitam immaculatam potuerint provocare... Quisquis cujus animam sua doctrina convertit ab errore vitæ suæ, hujus salvator efficitur. Com. in Cant.*, édit. Bottino et Martini, Rome, 1843, p. 35, 180, 220.

Somme toute, Photin enseignait que le Christ n'est qu'un homme, en tout semblable aux autres, sauf en ce qui concerne sa naissance miraculeuse. Épiphane, *Hæres.*, LXXI, 3, *P. G.*, t. XLII, col. 577; Vigile de Thapse, *Dialog. contra arian.*, *sabell.*, *etc.*, *P. L.*, t. LXII, col. 182. Marius Mercator (ou plutôt l'auteur inconnu des douze contradictions aux anathématismes de Nestorius), *P. L.*, t. XLVIII, col. 929, prétend sans doute que, pour Photin, Jésus était né naturellement de Joseph et de Marie; cela est probablement inexact.

Après sa naissance, Jésus s'est élevé à une plénitude de grâces de plus en plus grande, par suite de sa perfection morale, Vigile de Thapse, *loc. cit.* Nous pouvons, par suite, devenir semblables à lui, si nous nous attachons à être pleinement fidèles à la grâce divine.

Cette doctrine se rattache à celle de Marcel, en ce sens que, comme l'évêque d'Ancyre, Photin refuse d'admettre que le Verbe ait eu une subsistence personnelle avant de descendre dans le Christ : « C'est seulement depuis qu'il a pris notre chair de la Vierge, il n'y a pas encore quatre cents ans, que le Verbe est Christ et Fils de Dieu », suivant la formule condamnée par l'*Ecthèse macrostique*. Athanase, *De synod.*, 26. Mais Photin dépasse son maître en ce que celui-ci reconnaissait la vraie divinité du Christ, tout au moins dans la mesure du possible, tandis que l'évêque de Sirmium ne craint pas de la nier effrontément.

Dans ces conditions, on comprend que les hérésiologues aient rapproché Photin de Paul de Samosate, tout en essayant de marquer la différence qui sépare les deux doctrines. C'est ainsi que Nestorius écrit : *Et Paulus et Photinus hanc inter se differentiam habent : unus eorum Christum solum hominem dicit; alter vero dicit quidem Verbum, non autem hoc confitetur et Deum, sed dicit Verbum istud aliquando quidem Patris nomine vocitari, aliquando autem Verbi nomine nuncupari : unde etiam hoc appellat* λογοπάτορα, *hoc est Verbum et Patrem, sive si dici possit, Verbipatrem. Accipiens ad hoc, pro sui sensus nequitia, illud bene in Evangelio dictum : In principio erat Verbum. Sermo.*, XII, 15, édit. Loofs, *Nestoriana*, p. 304-305; *P. L.*, t. XLVIII, col. 856.

Marius Mercator écrit de son côté, en comparant la doctrine de Nestorius à celle des hérétiques qu'il considère comme ses prédécesseurs : *In eo igitur Paulo Samosateno conjungitur (Nestorius) in quo habitatorem et habitaculum pro meritis separat, dividens quod unicuique eorum sit proprium et diversitate naturæ; quod quidem illis ambobus cum Ebione et Photino et Galato Marcello commune est. In eo vero quod substantiale Verbum Dei confitetur et esse ab æterno cum Patre Deum asserit, a memoratis recte dissentit. Epist. de discrimine inter hæres. Nestorii et dogm. Pauli Samosat.*, *P. L.*, t. XLVIII, col. 774; Schwartz, *Acta conc. œcum.*, t. I, 5e part, p. 28.

Il est d'ailleurs à remarquer que, le plus souvent, on a été sensible au rapprochement ainsi fait entre la doctrine de Photin et celle de Paul de Samosate. On a oublié assez vite, semble-t-il, les origines marcelliennes de l'enseignement de Photin, et l'on a condamné l'évêque de Sirmium en même temps que le vieil hérétique d'Antioche. C'est ce que font, par exemple, le symbole de la communauté d'Ancyre, en 372, Hahn, *Bibliothek der Symbole*, p. 264 : les anathématismes de Quintianus contre Pierre le Foulon, en 485, *ibid.*, p. 330; les anathématismes du premier synode de Braga, en 563, *ibid.*, p. 230; l'exposition de la foi de Méginhard de Fulda, au milieu du IXe siècle, *ibid.*, p. 361. Il peut y avoir là une simplification excessive. Du moins voit-on que le souvenir laissé par Photin est celui d'un négateur de la divinité du Christ.

Saint Augustin, qui était bien placé, semble-t-il, pour connaître l'enseignement de Photin, précise davantage, mais aboutit en somme à donner la même idée que devait garder la tradition. Il écrit, en effet : *(Photiniani) principium Filio Dei ex utero virginis tribuunt, nec volunt credere quod et antea fuerit. Epist.*, CXLVII, 19; par où il marque la relation entre Photin et Marcel; et, ailleurs : *Ego vero aliud putabam tantumque sentiebam de domino Christo meo, quantum de excellentis sapientiæ viro, cui nullus posset æquari, præsertim quia mirabiliter natus ex virgine ad exemplum contemnendorum temporalium præ adipiscenda immortalitate divina pro nobis cura tantam auctoritatem magisterii meruisse videbatur. Confess.*, VII, XX, 1. Il explique, un peu plus loin, que telle est la doctrine de Photin et que c'est par ignorance qu'il l'attribuait à l'Église catholique.

III. Les photiniens. — Il ne paraît pas que l'hérésie de Photin se soit beaucoup développée en dehors de son pays d'origine, ni même qu'elle ait trouvé à Sirmium de très nombreux adhérents. Sans doute, une loi promulguée par Gratien, à la fin de 378, nomme encore les photiniens pour les excepter de la tolérance accordée à la plupart des autres confessions; cette loi, qui ne figure pas dans le *Code Théodosien*, ne nous est connue que par les historiens, Socrate, *Histor. eccl.*, V, 2, *P. G.*, t. LXVII, col. 568; Sozomène, *Histor. eccl.*, VII, 1, *ibid.*, col. 1417. En 381, le concile d'Aquilée demande au gouvernement de dissoudre les assemblées des photiniens. Une trentaine d'années plus tard, en 409, le pape saint Innocent juge utile de signaler à la sollicitude de l'évêque Laurent de Sirmium la propagande des photiniens et lui recommande de veiller soigneusement à en défendre son troupeau. *Epist.*, XLI, *P. L.*, t. XX, col. 607.

Saint Augustin parle, à maintes reprises, des photiniens dans ses ouvrages, *De hæres.*, XLV; *Serm.*, CCXLIV, 4; CCXLVI, 4; *Confess.*, VII, XIX; *Epist.*, CXLVII, 19, *P. L.*, t. XLII, col. 34; t. XXXVIII, col. 1150 et 1155; t. XXXII, col. 746; t. XXXIII, col. 605; mais ce qu'il en dit ne prouve pas nécessairement qu'il en ait connu. Le passage le plus caractéristique est celui qui figure dans les *Confessions* et que nous avons cité plus haut. Quelques historiens des dogmes, comme Harnack, ont conclu de l'ignorance d'Augustin avant sa conversion que la croyance christologique de l'Église, à la fin du IVe siècle, était encore mal fixée; cette conclusion est assurément illégitime, car saint Augustin, en ce passage, ne veut rien marquer que sa méprise personnelle, méprise fort compréhensible chez un homme qui n'a jamais fait effort pour connaître le véritable enseignement du catholicisme.

A la fin du IVe siècle, les ariens se préoccupent également de combattre le photinisme; cf. *Dissertatio Maximini contra Ambrosium*, édit. Kaufmann, *Aus der Schule des Wulfila*, p. 74. L'auteur de l'*Opus imperfectum in Matthæum*, un peu plus tard, a souvent l'occasion de guerroyer contre Photin; ce sont là surtout des controverses littéraires. Autant faut-il dire de ceux qui, à propos du 19e canon de Nicée, se posaient la question de la validité du baptême photinien, qu'ils rapprochent du baptême samosatéen, par exemple Gennade, *De eccles. dogmat.*, 52, *P. L.*, t. LVIII, col. 993; Sévère d'Antioche, *Fragm.*, cité par F. Nau, *Ancienne littérature canonique syriaque*, fasc. 3, Paris, 1909, p. 43.

Une survivance plus réelle du photinianisme serait peut-être à trouver dans l'enseignement de Bonose, qui, en 391, était évêque de Naïssus (Nisch) en Dacie. Le cas de Bonose n'est pas d'ailleurs parfaitement clair et les témoignages anciens ne nous renseignent que très incomplètement sur sa christologie. Les lettres des papes Sirice et Innocent, où il est question de lui, insistent sur son refus d'admettre la virginité perpétuelle de Marie. Pseudo-Marius Mercator, *Appendix ad contrad. XII anathem. Nestorii*, 15, *P. L.*, t. XLVIII, col. 928; Schwartz, éd. citée, p. 82, rapproche l'enseignement de Bonose de celui de Paul de Samosate, ce qui signifie que Bonose niait la vraie divinité de Jésus-Christ; mais l'auteur de cet écrit, qui fait d'ailleurs de Bonose un évêque de Sardique, semble mal renseigné sur son compte. Gennade, *De vir. ill.*, 14, *P. L.*, t. LVIII, col. 1068, parle des photiniens que l'on appelle maintenant bonosiaques. Saint Avit de Vienne, *Epist.*, III, écrit que les bonosiaques enlèvent au Christ l'honneur de la divinité, et semble avoir connu, en Gaule, de ces hérétiques. Il est toutefois remarquable que le IIe concile d'Arles, en 443 ou 452, suivant lequel pourtant photiniens et bonosiaques professaient la même erreur, ne soumet pas à la rebaptisation les bonosiaques convertis, tandis qu'il y astreint les photiniens, Mansi, *Concil.*, t. VII, col. 880. Il y a là, on le voit, un problème dont nous ne parvenons pas à venir entièrement à bout. Cf. l'art. Bonose.

Le photinianisme, en tout cas, ne tarda pas à disparaître. Une loi de Théodose II, loi datée de Constantinople le 30 mai 428, condamne encore les photiniens parmi beaucoup d'autres hérétiques, *Cod. Theodos.*, l. XVI, tit. V, lex 65, ce qui ne prouve pas nécessairement qu'il en ait encore existé. Un peu plus tard, Théodoret, *Hæret. fabul. compend.*, II, 11, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 397, signale les photiniens parmi les hérésies disparues. Il semble que ce jugement soit motivé : le nom de Photin, après le milieu du Ve siècle, n'apparaît plus que pour rappeler de lointains souvenirs.

D. Petau, *De Photino hæretico eiusque damnatione*, Paris, 1636; F. Loofs, art. *Photin von Sirmium*, dans Herzog-Hauck *Protest. Realencyklop.*, t. XV, p. 372 sq.; J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain*, Paris, 1918, p. 259-271; G. Bardy, *Paul de Samosate*, 2e édit., Louvain, 1929, p. 407-414.

G. Bardy.

PHOTIUS (IXe siècle), érudit et théologien de valeur, qui occupa à deux reprises le siège patriarcal de Constantinople et entra avec Rome en un conflit dont les conséquences furent considérables. Nous étudierons successivement I. Le savant. II. Le patriarche.

I. LE SAVANT. — I. *Curriculum vitæ.* II. Œuvres d'érudition générale (col. 1538). III. Œuvres théologiques (col. 1539). IV. Œuvres canoniques (col. 1545). V. Œuvres oratoires (col. 1547). VI. Correspondance (col. 1548). VII. Œuvres perdues (col. 1549).

I. *CURRICULUM VITÆ.* — Tout n'est pas également clair dans la vie de Photius; quelques-unes des dates qui seront données ici ne sont pas absolument certaines. Elles fournissent néanmoins un cadre tant à la production littéraire qu'aux événements de la vie de Photius.

Il est né à Constantinople, au premier quart du IXe siècle, d'une famille fort distinguée tant par son rang que par l'orthodoxie de ses sentiments. Son père, Sergius, était spathaire; sa mère, Irène, était alliée à la famille impériale, l'oncle maternel de Photius ayant épousé la sœur de l'impératrice Théodora. Son père, de son côté, était le frère de l'ancien patriarche Taraise († 806); c'était une garantie d'orthodoxie : lors du renouveau de l'iconoclasme agressif, sous Léon V (813-820), les parents de Photius avaient été persécutés pour leurs sentiments religieux. Nous ne savons sous quels maîtres le jeune Photius fit ses études, mais les résultats de celles-ci furent extrêmement brillants. De très bonne heure, il est lui-même un maître réputé. Les productions littéraires sorties de sa plume féconde, malgré les mutilations qu'elles ont subies, témoignent d'une immense curiosité : grammaire, logique, dialectique, métaphysique, écriture sainte, théologie, il a abordé successivement dans son professorat ces diverses disciplines.

S'il est toujours demeuré professeur par l'esprit (il garde jusqu'à la fin de sa vie la manie de « régenter »), Photius ne devait pas s'éterniser dans la fonction elle-même. Nous ne pouvons préciser quel fut pour lui le *cursus honorum*, mais il est certain qu'il entra de bonne heure au Sacré-Palais et, finalement, fut élevé à la charge importante de *protosecretis* avec rang de protospathaire; était-ce avant, était-ce après une ambassade dont il fut chargé, soit auprès du calife de Bagdad, soit auprès de quelque émir, à une date qu'il est difficile de préciser, nous ne saurions le dire. Quoi qu'il en soit, sous le règne de Michel III (842-867), il est un des personnages les plus en vue de la cour impériale. Sur cette ambassade, voir F. Dölger, *Regesten*, n. 451; cf. Dvornik, *Les légendes de Constantin...*, Prague, 1933, p. 96 sq.

En 858 (date préférable à celle de 857), il est appelé par le pouvoir civil à remplacer le patriarche Ignace, déposé. Cette désignation ne tarde pas à le mettre en conflit avec Rome et avec une partie de l'Église grecque. Quand, en 867, Basile Ier le Macédonien se débarrasse de Michel III par le meurtre, Photius est à son tour déposé, et le patriarche Ignace rétabli. Durement traité d'abord, Photius, après quelques années, reprend de l'ascendant sur Basile Ier et, quand Ignace meurt, en 877, il reprend le trône patriarcal et obtient, en 879-880, une éclatante revanche de ses anciens malheurs. Mais la mort de Basile lui est aussi funeste que n'avait été son accession au trône; le successeur de Basile, Léon VI (886-912), dépose une seconde fois Photius. A partir de ce moment, on perd si complètement ses traces qu'il est impossible de fixer avec certitude l'époque de sa mort. Peut-être a-t-il vécu jusqu'après 897-898.

Âprement discuté pendant sa vie ecclésiastique, plus âprement discuté encore après sa mort, Photius n'a pas laissé de s'imposer à tous, amis et ennemis, par les éminentes qualités de sa personne. Ses adversaires les plus acharnés d'autrefois, ceux aussi qui, aujourd'hui, regrettent le plus vivement l'œuvre de division dont il est partiellement responsable, ne peuvent que rendre hommage à sa remarquable intelligence, à son labeur acharné, à l'indépendance de ses jugements, à l'ampleur et à la diversité de ses connaissances. Nul ne conteste que le patriarche byzantin ne soit l'une des plus puissantes personnalités que connaisse l'histoire de la littérature grecque, l'une aussi des plus difficiles à expliquer. Au milieu de ses contemporains, il fait figure d'isolé; il est malaisé de voir à quelles traditions il se rattache; il ne l'est guère moins de suivre l'influence qu'il a exercée, dans le domaine scientifique, aux âges qui l'ont suivi. Et, si on le compare aux savants occidentaux de la même époque, aux grands hommes de la seconde génération de la renaissance carolingienne, il apparaît non moins surprenant. Un Raban Maur, un Hincmar, pour ne citer que les plus grands, tout férus qu'ils soient d'érudition, restent en toute leur production littéraire des gens d'Église; Photius, qui connaît lui aussi les grands écrivains ecclésiastiques de langue grecque, ne nous apparaît pas confiné dans sa spécialité. A parcourir son œuvre, on sent qu'il est resté en contact avec l'esprit hellénique. Sous le Byzantin transparaît à tout instant le très authentique héritier de la Grèce classique, le fils spirituel de Démosthène et de Lysias, d'Aristote et de Platon.

Sa production littéraire, qui est considérable, près de quatre volumes de la *Patrologie grecque* (t. CI-CIV), peut se répartir en œuvres d'érudition générale, œuvres théologiques, œuvres canoniques, œuvres oratoires; la correspondance et divers recueils doivent également retenir l'attention.

II. ŒUVRES D'ÉRUDITION GÉNÉRALE. — La plus importante est le *Myriobiblon* ou *Bibliothèque;* mais il faut aussi faire une place au *Lexique*.

1° Le *Myriobiblon* (texte dans *P. G.*, t. CIII tout entier, t. CIV, col. 9-356). — C'est la description, souvent avec une analyse systématique et de copieux extraits, de plusieurs centaines d'ouvrages lus par Photius. Il peut s'agir soit de livres expliqués par lui durant son professorat, soit de livres discutés, sous sa direction, dans le cercle littéraire qui se groupait autour de lui, soit encore d'ouvrages qu'il a lus pour sa personnelle satisfaction et dont il a fait des dépouillements copieux. Sur les conditions dans lesquelles s'est faite la publication de ces notes, nous ne sommes qu'insuffisamment renseignés par la dédicace, adressée par Photius à son frère Taraise. *P. G.*, t. CIII, col. 41-44 (il a pu y avoir une seconde édition). Ce serait au moment de partir pour son ambassade en « Assyrie » que Photius aurait rassemblé ses notes, pour les laisser en souvenir à son frère. Celui-ci, qui avait manqué à beaucoup de réunions où avaient été discutés nombre de ces ouvrages, avait demandé d'être mis au courant de ce qui avait été lu pendant son absence. Photius a fait bonne mesure, car la simple lecture de tous les livres qu'il signale a dû prendre un nombre considérable d'années.

De quelque façon que s'explique la composition et l'édition de cette *Bibliothèque*, elle témoigne du caractère encyclopédique de la formation de Photius. Aucun ordre apparent ne préside au groupement de ces notes : histoire sacrée et profane, éloquence de la chaire ou du barreau, droit canonique et institutions, grammaire et philologie, théologie et philosophie, littérature d'imagination et sciences exactes, médecine et histoire naturelle, tout y vient. Dans les notices qui forment les deux premiers tiers du recueil, Photius s'astreint à analyser l'ouvrage cité, et exprime d'ordinaire un jugement tant sur le fond que sur la forme. Dans le dernier tiers, il s'agit presque exclusivement de très copieux extraits, littéralement transcrits. Sur le texte de la *Bibliothèque*, voir Edg. Martini, *Textgeschichte der Bibliothek des Pal. Photios von Kp.*, I Theil, *Die Handschriften, Ausgaben und Ueberlragungen*, Leipzig, 1911.

L'intérêt de l'ouvrage est considérable à de multiples points de vue. Il nous permet surtout de mesurer toutes les pertes que l'histoire littéraire a faites depuis le IXe siècle; Photius a eu entre les mains nombre d'écrits qui ont totalement disparu depuis et qui ne sont plus connus que par la mention qu'il en fait, l'analyse qu'il en fournit, les extraits qu'il en donne. Aussi, le *Myriobiblon* est-il une mine qui est exploitée à l'envi par tous les historiens de la littérature grecque, profane ou sacrée. Pour nous cantonner dans cette dernière, signalons au moins la contribution importante qu'il fournit à l'étude des *pseudo-Clémentines* (cod. 112-113), de Clément d'Alexandrie (cod. 109-111), de l'auteur présumé des Actes apocryphes des apôtres (cod. 114), d'Hippolyte et du prêtre romain Caius (cod. 48, 121, 202), de Méthode d'Olympe (cod. 234-237), de saint Athanase (cod. 258), de Diodore de Tarse (cod. 223), de Théodore de Mopsueste (cod. 177), de Job le Moine (cod. 222), d'Eulogius, patriarche d'Alexandrie, mort en 607 (cod. 182, 208, 225-227, 230, 280). — Une place à part doit être faite aux extraits de Philostorge à qui Photius avait consacré d'abord une brève mention (cod. 40). Les extraits copieux qu'il en a faits ne se trouvent point dans les diverses éditions du *Myriobiblon;* ils ont subsisté indépendamment et permettent de reconstituer les grandes lignes de l'ouvrage de cet historien. Voir l'art. PHILOSTORGE.

2° Le *Lexique*, Λέξεις κατὰ στοιχειῶν δι' ὧν ῥητόρων τε πόνοι καὶ συγγραφέων ἐξωραΐζονται μάλιστα, contient ou plutôt contenait (car il y a une grande lacune au début de l'ouvrage), rangées dans l'ordre alphabétique, les expressions empruntées aux Attiques, qui devaient permettre aux Byzantins du IXe siècle d'orner leur prose. Sans intérêt pour la théologie, cet ouvrage n'a pas été reproduit dans la *P. G.* Voir les éditions courantes de R. Porsonus, Londres, 1822; de S.-A. Naber, Leyde, 1864-1865; de R. Reitzenstein, *Der Anfang des « Lexikons » des Photius*, Leipzig-Berlin, 1907 (qui comble une partie de la grande lacune du début). Les philologues classiques ont beaucoup étudié la question des sources de cet ouvrage; le principal travail, sur ce sujet, est celui de K. Boysen, *Lexici Segueriani* Συναγωγὴ λέξεων χρησίμων *inscripti pars prima ex codice Coisliniano 347 edita*, Marbourg, 1891. L'originalité de Photius ne semble pas avoir été grande, et l'on discute encore sur la part qui lui revient en propre dans ce travail d'ordre exclusivement philologique.

3° Les *Amphilochia*, sur lesquels nous allons revenir plus loin, contiennent, eux aussi, une série de questions et de réponses sur des sujets de philosophie, de mythologie, de grammaire et d'histoire. Nous ne faisons que les indiquer ici.

III. ŒUVRES THÉOLOGIQUES. — Comme le fait justement remarquer A. Ehrhard, ce n'est pas dans les ouvrages spécialement consacrés à la théologie que Photius manifeste le plus d'originalité. L'ensemble de sa production le met au-dessous de Jean Damascène et il n'a la vigueur ni de Maxime le Confesseur, ni de Léonce de Byzance. Voir Ehrhard, dans Krumbacher, *Gesch. der byzant. Literatur*, 2e éd., 1897, p. 74. Son œuvre théologique ne laisse pas de mériter attention, révélatrice qu'elle est du point où était arrivée en Orient la pensée ecclésiastique.

1° Les *Amphilochia*. — Bien que cette compilation n'ait été faite que durant le premier exil (867-874), il faut la citer en premier lieu. C'est ici que sont venues se déposer, en sédiments de puissance variable, beaucoup des élucubrations philosophiques, scripturaires, théologiques qui avaient pris naissance soit durant les années de professorat, soit durant le premier passage de Photius sur le siège patriarcal.

Ce recueil rentre dans un genre fort cultivé dans l'antiquité chrétienne, chez les Grecs et chez les Latins, celui des Ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις, *Quæstiones et responsiones;* il tire son nom d'Amphiloque, évêque de Cyzique, à qui Photius le dédia. Texte dans *P. G.*, t. CI, col. 1-1190 et 1277-1296 (éd. Hergenröther); des compléments importants sont ajoutés par S. Oikonomos, dans son édition donnée à Athènes en 1858. Le nombre des questions varie beaucoup avec les éditions. La numérotation donnée ici est celle de Hergenröther.

Un certain nombre des questions, nous l'avons dit, roulent sur des sujets profanes. Mais la grande masse se partage entre deux catégories de problèmes, ceux qui touchent à l'exégèse (ce sont les plus nombreux), ceux qui touchent à la dogmatique. A l'exégèse se rapportent 240 questions environ, qui sont consacrées, pour la plus grande part, à résoudre les contradictions apparentes ou, du moins, les oppositions qui se remarquent entre des passages bibliques. C'est principalement au Pentateuque, à l'Ecclésiaste, au psautier, aux évangiles, aux épîtres paulines que se rapportent les réponses fournies. Celles-ci consistent souvent en remarques philologiques, qui ne sont pas sans mérite et où intervient quelquefois la considération des anciennes versions. La méthode allégorique est employée avec une sobriété relative, encore que l'auteur reste fidèle aux principes de la typologie. A vrai dire, il ne manifeste guère son originalité. Beaucoup des réponses sont fournies textuellement par les auteurs ecclésiastiques anciens, quelquefois cités, souvent aussi transcrits sans référence. Voir, dans *P. G.*, t. CI, col. 1187, la table des Pères et auteurs allégués. Le mérite de Photius a été surtout de discerner, dans ses immenses lectures, quels étaient les passages susceptibles de fournir les réponses topiques. Ce mérite est assez considérable pour que l'on puisse écarter l'accusation de plagiat, sur laquelle ont insisté divers critiques. On retrouverait exactement le même procédé chez tous les auteurs occidentaux de la même époque.

Pour tenir une place moins importante dans les *Amphilochia*, les questions dogmatiques, une cinquantaine environ, n'en sont pas moins intéressantes à étudier. Elles roulent tout spécialement sur le double problème trinitaire et christologique. Voir, en particulier, les questions CLXXI, CLXXXI sq., CXCIII, CXCV, CCXXIII, CCXXV, CCXXVIII-CCLI. Bien que, au moment où il compile son recueil, Photius ait déjà rompu des lances avec les Latins sur la « procession du Saint-Esprit », il n'y traite pas *ex professo* de ce problème. Pourtant son idée se trahit plus ou moins dans les questions XXVIII, CLXXXVIII, CXC, CCXXXV.

2° *Commentaires bibliques.* — Une bonne partie des *Amphilochia* est consacrée à l'exégèse. En dehors de ces études dispersées, Photius a-t-il rédigé des commentaires suivis sur quelque livre de la Bible? En fait, on retrouve son nom parmi les lemmes d'un certain nombre de « chaînes ». Mais l'on sait combien sont embrouillés les problèmes qui se rapportent à ce genre de travaux. Voir, sur toute cette question, R. Devreesse, *Chaînes exégétiques grecques*, dans *Suppl. au Dict. de la Bible*, t. I, 1928, col. 1084-1233. Nous rassemblerons brièvement ici les donnés de cet article qui concernent Photius.

D'une part, Photius pourrait bien être l'auteur de la chaîne sur les psaumes, contenue dans le *Coislin 12*, de la Bibliothèque nationale de Paris, et qui reproduit des scolies d'Athanase, de Basile, de Théodore de Mopsueste. Il y aurait lieu d'y relever de précieux morceaux de l'exégèse de ce dernier. *Loc. cit.*, col. 1139, cf. col. 1116.

D'autre part, Photius a dû composer plusieurs commentaires sur des écrits du Nouveau Testament dont

les fragments sont conservés par des chaînes postérieures.

Papadopoulos-Kérameus a publié, en 1892, d'après le ms. *232* du couvent palestinien de Saint-Sabas, les considérant comme les débris d'un commentaire sur saint Matthieu, des Φωτίου σχόλια καὶ τεχμάξια ὁ μιλιῶν εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον. *Recueil orthodoxe palestinien* (en russe), t. xi, Saint-Pétersbourg, 1892, p. 140 sq. En réalité, il s'agit d'une chaîne sans lemmes, où l'on a pu confondre des passages provenant de Photius avec d'autres. Poussines et Cordier fournissent, dans leur édition des chaînes sur saint Matthieu, un certain nombre de scolies en provenance de Photius (rassemblées dans *P. G.*, t. ci, col. 1189-1210). Récemment, on en a signalé une vingtaine d'autres fournies par le *Palat. græc. 220*. Il serait possible, pense R. Devreesse, qu'il ait existé un commentaire suivi de Photius sur saint Matthieu, d'où proviendraient les scolies signalées et d'autres encore. Voir *loc. cit.*, col. 1174-1175, cf. 1165.

Poussines fournit onze extraits de Photius sur saint Marc (rassemblés dans *P. G.*, t. ci, col. 1209-1214), à quoi il faut ajouter deux fragments, sur Marc., xiii, 12, et xv, 37, transmis par les *Scholia vetera*, *P. G.*, t. cvi, col. 1173 sq. On ne saurait dire s'ils proviennent d'un commentaire suivi. Voir Devreesse, col. 1181.

Les extraits sur Luc sont plus copieux. On trouvera rassemblés dans *P. G.*, t. ci, col. 1213-1230, ceux qu'avait, à deux reprises, publiés Maï. Il resterait à en relever d'autres particulièrement abondants dans le *Vatic. græc. 758* et surtout dans le *Barber. græc. 562*. Voir Devreesse, *loc. cit.*, col. 1193-1194. Cette abondance devrait-elle faire penser à l'existence d'un commentaire suivi?

Celle d'un commentaire sur Jean paraît démontrée. La *P. G.*, t. ci, col. 1232-1233, n'en fournit que de maigres fragments; ils sont, au contraire, très abondants dans le même *Barber. græc. 262*, où on a fait place au commentaire de Photius à travers celui de Jean Chrysostome. Devreesse, col. 1204-1205.

L'édition des chaînes sur le Nouveau Testament de Cramer contient une assez forte proportion d'extraits de Photius sur l'épître aux Romains (rassemblés dans *P. G.*, t. ci, col. 1233-1253) et dont plusieurs sont fort importants pour la question du péché originel. Mais ces extraits, dit R. Devreesse, ne représentent qu'une partie de ce que fournirait le dépouillement systématique des chaînes. *Loc. cit.*, col. 1224, cf. 1211-1212.

En définitive, A. Ehrhard voyait juste quand il écrivait, en 1897, que l'on ne saurait contester l'existence de commentaires ou de scolies sur le Nouveau Testament ayant pour auteur Photius.

3° *Les traités contre les manichéens.* — Les manichéens dont il est ici question ne sont autres que les pauliciens, contre lesquels l'impératrice régente Théodora, puis son fils Michel III, menèrent une lutte acharnée un peu avant 860.

Sous le titre Διήγησις περὶ τῆς μανιχαίων ἀναβλαστήσεως, la *P. G.* donne un long traité en quatre livres, t. cii, col. 9-264, qui se divise naturellement en deux grandes parties, le l. I contenant une histoire de la secte des pauliciens et la preuve de ses origines manichéennes, les trois autres, d'allure plus théologique, une discussion des erreurs professées par elle. De ceux-ci, le l. IIe expose les difficultés faites par les manichéens à la doctrine catholique et en donne la solution; le IIIe démontre que le Nouveau Testament, admis par les manichéens, est en rapports continus avec l'Ancien que les sectaires rejettent; le IVe reprend d'une autre manière les arguments exposés dans les deux premiers.

Mais ce traité, sous la forme que lui donnent les éditions modernes (forme qui ne se retrouve pas dans tous les mss.), soulève, rien qu'à l'examen interne, de graves problèmes. On n'a certainement pas affaire avec une œuvre d'une seule venue. Le l. I paraît formé de deux sections distinctes, c. i-x et c. xi-xxiv, qui se répètent partiellement. Les deux livres suivants se détachent très aisément du premier. Au début du l. IV, l'auteur fait allusion à des ouvrages antérieurs composés par lui sur la matière, et qu'un correspondant, le moine Arsène, lui réclame; ne les ayant pas sous la main, il lui en fait, de mémoire, une analyse: cette analyse, d'ailleurs, ne respecte pas l'ordre suivi dans les deux livres précédents. Cette question de critique interne se complique du fait de la ressemblance qu'il est aisé de remarquer entre le *Traité contre les manichéens* attribué à Photius et une œuvre analogue qui porte le nom de Pierre de Sicile, *P. G.*, t. civ, col. 1240-1349. Sans compter que la *Panoplia dogmatica*, attribuée à Euthyme Zigabène, dans ses titres xxiv et xxv, reproduit les premiers chapitres du l. I presque textuellement. Sur ces questions, voir l'art. Pauliciens, col. 56.

Les critiques ne se sont pas encore mis d'accord sur la solution de ces divers problèmes. Celle qui est proposée par Karapet Ter-Mkrttschian ne reconnaît comme de Photius que la Ire section du l. I; l'ensemble de l'ouvrage, tel que le fournissent les éditions, n'aurait été composé que sous Alexis Ier Comnène (1081-1118). Mais cette hypothèse est déjà en contradiction avec ce fait que le *Palatinus græcus 216*, qui remonte au xe siècle, donne (sous le nom de Métrophane) un texte qui se rapproche sensiblement de celui de nos éditions. S. Aristarchos a proposé une solution qui accorde bien davantage à Photius. Celui-ci, durant son premier patriarcat, vers 866, compose la διήγησις ἐν συνόψει τῆς νεοφανοῦς τῶν μανιχαίων ἀναβλαστήσεως, comprenant la Ire partie du l. I. C'est la forme conservée par le *Coislin 270*. Ayant eu l'occasion de prêcher, après 861 et avant 867, plusieurs homélies doctrinales contre les manichéens, le patriarche en tire un συνταγμάτιον, correspondant sensiblement à nos l. II et III d'aujourd'hui. Vers 871, pendant son premier exil, il envoie au moine Arsène le résumé, fait de mémoire, de ce συνταγμάτιον; c'est notre l. IV. Enfin, vers 874, alors que sa situation s'est améliorée, il procède à une revision de ses productions antérieures. Ainsi naît le texte fourni par le ms. de Hambourg, que Wolf a publié en 1722, et qui est à la base de nos éditions actuelles. Voir S. Aristarchos, Φωτίου λόγοι καὶ ὁμιλίαι, t. i, Constantinople, 1901, p. 333-334. Pour compliquée que soit l'hypothèse, elle paraît assez vraisemblable, s'accordant assez bien avec ce que nous savons par ailleurs des procédés de composition de Photius et ne manquant pas d'appui dans la tradition manuscrite.

4° *Le traité sur le Saint-Esprit*, Περὶ τῆς τοῦ ἁγίου Πνεύματος μυσταγωγίας, texte dans *P. G.*, col. 280-391. — Édité pour la première fois par Hergenröther en 1857, cet écrit, dont l'authenticité est hors de toute contestation, est capital pour fixer la doctrine que le patriarche entend opposer à « l'innovation » de certains Latins (il ne dit pas tous les Latins) sur la procession du Saint-Esprit *a Patre et a Filio*. Il a été composé après 885, puisqu'il y est fait mention, n. 89, d'une lettre adressée à Photius par le pape Adrien III (883-885). Au moment où il écrit, l'auteur est privé de ses livres et de ses scribes, voir n. 97, c'est donc après la seconde déposition de Photius en 886.

De cette question dogmatique Photius s'était déjà occupé à deux reprises : dans son encyclique de 867 dirigée contre les prétentions de l'Église romaine (ci-dessous, col. 1574) et dans une lettre à l'archevêque d'Aquilée, *Epist.*, i, 24, *P. G.*, t. cii, col. 793-821; Valettas, n. 5. Le présent traité reprend la question

dans toute son ampleur, et c'est ici qu'il faut chercher la source de tous les arguments que, sans se lasser, les Grecs répéteront indéfiniment contre le dogme, « inventé par les Latins », de la procession du Saint-Esprit *ab utroque*,

La composition de l'opuscule n'est pas irréprochable et la démonstration gagnerait à être mieux ordonnée et plus condensée. Photius commence par poser un argument scripturaire qu'il considère comme apodictique. Parlant du Paraclet, Jésus a dit : « L'Esprit de vérité *qui procède du Père* rendra témoignage de moi. » Joa., XV, 26. C'est substituer à la révélation divine ses idées personnelles que de prétendre que l'Esprit procède aussi du Fils. N. 2. Cette démonstration semblerait devoir amorcer une discussion relative aux autres affirmations scripturaires que l'on pourrait opposer, et que les Latins opposaient à celle-ci. En fait, il n'en est rien et c'est exclusivement sur le terrain dialectique que se déroulent toutes les passes d'armes qui suivent. N. 3-19. Sur cette argumentation dialectique et les divers principes qu'elle met en œuvre, on consultera utilement M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. I, Paris, 1926, p. 192 205. La discussion des textes scripturaires ne commence qu'au n. 20, par l'exégèse du texte de Joa., XVI, 14 : « L'Esprit me glorifiera, dit Jésus, parce qu'il recevra de ce qui est à moi (ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήμψεται, *de meo accipiet*), et il vous l'annoncera. » Et Photius de triompher des Latins, qui raisonnent comme s'il était écrit : *de me accipiet*, alors que, dans leur texte même, ils lisent : *de meo*. Et après une leçon de grammaire donnée à ces ignorants, l'ancien patriarche entend reprendre, en s'aidant du contexte, l'exégèse du texte johannique : « Le Sauveur annonce aux disciples la venue du Consolateur. A première vue, il pourrait sembler que cet Esprit dépasse Jésus en puissance et en majesté. Aussi, le Maître prend-il soin de prévenir les apôtres : l'Esprit ne parlera pas de lui-même. De même que le Christ n'avait fait que redire aux disciples ce qu'il avait entendu du Père, de même l'Esprit leur dira ce que le Père a dit : ἀμφοῖν ἡμῖν ἐκ τοῦ Πατρός ἐστι τὸ διδάσκειν καὶ φωτίζειν. Comment, dès lors, l'Esprit glorifie-t-il le Fils? C'est en recevant quelque chose du même trésor où le Fils a lui même puisé : *de meo accipiet quoniam omnia quæcumque habet Pater mea sunt.* Nous voici ramenés par le texte scripturaire à l'unique personne du Père comme origine de l'Esprit. » N. 20-31.

Cette argumentation scripturaire, qui se suit avec un véritable intérêt, s'interrompt à nouveau pour faire place à la dialectique, dans les n. 31-47. Et ce n'est pas le dernier effort qui est demandé au lecteur, car, si Photius revient à la discussion d'un texte paulinien allégué par les Latins : « Dieu a envoyé dans nos cœurs l'*Esprit de son Fils* », n. 48-59, il retourne à la méthode syllogistique dans les n. 61-65. Enfin arrive la discussion des grandes autorités sur lesquelles les Latins prétendent s'appuyer. « Ambroise, Augustin, Jérôme, disent-ils, ont enseigné que l'Esprit procède aussi du Fils. Il faut les suivre; nul n'aurait le front de les rejeter. » N. 66. Photius n'entend pas récuser l'autorité générale de ces témoins de la tradition. Ce qu'il conteste, c'est l'espèce d'infaillibilité que ses adversaires, dans la question présente, entendent conférer à ces Pères. Comme si l'on ne savait pas de reste que bien des Pères se sont laissé entraîner dans l'erreur! Prenons-les, si tant est qu'ils affirment ici ce que l'on prétend, pour des hommes faillibles et dont l'autorité ne saurait balancer l'affirmation très claire de l'Écriture. N. 67-78. Les adversaires voudraient opposer aux Grecs ces autorités de l'Occident; c'est à l'Occident même que Photius va demander la lumière, et tout spécialement à l'Église de Rome dont les chefs ont successivement approuvé les définitions conciliaires qui ne parlent que de la *processio a Patre.* N. 78-89. Le pape Damase confirme le IIe concile et son symbole; le pape Célestin, le IIIe concile. Léon le Grand, colonne du IVe concile, déclare qu'ils sont privés du sacerdoce ceux qui oseraient enseigner quelque chose d'autre que ce que le concile a proclamé; or, Chalcédoine déclare que le symbole (de Nicée-Constantinople) exp in e « parfaitement » ce qu'il faut croire sur le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Le Ve concile qui renouvelle l'antique symbole est approuvé par Vigile; le VIe par Agathon. Le pape Grégoire (peut-être y a-t il confusion entre Grégoire Ier et Grégoire II), s'il ne fait pas, à ce sujet, d'actes officiels, montre dans ses *Dialogues* (ils étaient traduits en grec), comment il faut comprendre le mot de saint Paul sur l'*Esprit de Jésus.* Enfin, à une époque toute récente, le pape Léon (s'agit-il de Léon III ou de Léon IV?), voulant porter remède à cette nouvelle hérésie qui commençait à se murmurer, a pris à l'encontre de l'addition *Filioque* des mesures énergiques. N. 87. Benoît III (855-858), s'est comporté de même. Que si, après eux, quelqu'un a voulu troubler cet accord, il est inutile de faire ici son procès. (Il s'agit vraisemblablement de Nicolas Ier; Photius ne veut pas reprendre les discussions à son sujet.) Et, poursuit le patriarche déposé, quant à Jean VIII, que je puis bien appeler mon ami, il a, par ses légats, confirmé le symbole qui ne mentionne que l'unique procession, et son successeur, Adrien III, m'a envoyé sa synodale où il manifeste la même piété en disant que l'Esprit procède du Père. N. 89.

Revenant à l'explication de la parole de Paul sur l'*Esprit du Fils*, les derniers chapitres ont pour but de montrer que, en définitive, on peut dire que l'Esprit-Saint est l'Esprit du Christ, parce que c'est lui qui a donné l'onction à la sainte humanité du Verbe incarné. Et l'auteur de conclure en disant : « Si le Seigneur veut bien délivrer de leur captivité nos livres et nos scribes, il nous sera possible de fournir bientôt une démonstration plus complète et plus rigoureuse, en opposant aux arguments des adversaires les réponses topiques, et aussi les textes patristiques qui renversent leur doctrine. » Photius n'a pas été en mesure de tenir sa promesse. Les textes qui figurent à la suite du traité, dans la *P. G.*, col. 392-400, ne sont certainement pas de lui, encore qu'ils résument très convenablement sa doctrine. Pour la discussion des thèses de Photius, se reporter à l'art. ESPRIT-SAINT, col. 762 sq.; voir aussi M. Jugie, *op. cit.*, p. 179-223; cf. t. II, p. 296-535.

5° *Traités polémiques sur les prétentions romaines.* — Bien qu'inspiré par l'esprit de controverse, le traité sur le Saint-Esprit n'attaque pas l'Église romaine. Mais, à d'autres moments de sa carrière, Photius s'était vivement élevé contre ce qu'il appelait les prétentions de Rome. En dehors de l'encyclique de 867, où il en a parlé surtout à propos de la question bulgare, il a rédigé, vers le même moment, au moins un recueil sommaire des arguments qu'il voulait opposer à « l'ingérence » de Rome.

Sous le titre, Πρὸς τοὺς λέγοντας ὡς ἡ Ῥώμη πρῶτος θρόνος, figure, dans plusieurs mss., un recueil, explicitement attribué à Photius, des réponses qu'il faut faire aux arguments des Romains. Le texte n'est pas dans *P. G.*, on le trouvera dans Rhalli et Potli, *Syntagma canonum*, t. IV, Athènes, 1854, p. 409-415, et aussi dans J.-N. Valettas, Φωτίου ἐπιστόλαι, p. 567-571. L'authenticité n'en paraît pas contestable à Hergenröther, *Photius*, t. III, p. 171. Celui-ci allègue, outre le témoignage des mss., l'incontestable parenté avec des écrits authentiques du patriarche, certaines erreurs historiques, en particulier, qui se retrouvent ici et là. L'auteur de ce très bref opuscule entend montrer que

le séjour de Pierre à Rome (séjour qui n'est pas contesté) ne fonde pas la primauté romaine. Celle-ci n'est, en somme, que d'origine temporelle. De nombreux faits historiques, en particulier l'attitude du Ve concile, montrent à quelles résistances elle s'est heurtée. Hergenröther suppose que nous n'avons ici qu'un extrait d'un ouvrage plus considérable.

L'opuscule intitulé Συναγωγαὶ καὶ ἀποδείξεις ἀκριβεῖς, *P. G.*, t. CIV, col. 1219-1232, et mieux dans Valettas, éd. cit., p. 559-568, semble, à lire le titre, exclusivement d'inspiration canonique. Ce seraient des réponses empruntées aux actes synodaux et aux écrits historiques, sur les droits des évêques, des métropolites et autres dignitaires. Mais l'intention est évidente, malgré l'impression irénique qui se dégage de l'ensemble. Les faits rapportés sont tous destinés à créer des précédents. « En plusieurs circonstances, les évêques de Rome ont mal agi : cas de Libère. » — « En plusieurs circonstances, ils n'ont pas reconnu des patriarches légitimes, Flavien d'Antioche, par exemple. » — « En diverses circonstances, des patriarches élus après la déposition de leur prédécesseur par l'autorité civile n'ont pas laissé d'être reconnus comme orthodoxes », etc. Il y a une dizaine de questions de ce genre (le nombre varie d'ailleurs suivant les mss.). La composition de cette sorte d'aide-mémoire se place au mieux au début de la restauration de Photius, après 877. Un certain nombre des arguments ici mentionnés reparaîtront au concile de 879-880. C'est d'ailleurs moins la thèse de la primauté romaine qui est visée que la politique personnelle suivie par Nicolas Ier et Adrien II dans l'affaire de Photius. Sur les idées successives de Photius relativement à la primauté romaine, cf. M. Jugie, *op. cit.*, t. I, p. 119-153.

IV. ŒUVRES CANONIQUES. — 1° *Collections canoniques.* — S'il fallait s'en rapporter aux indications de Maï, reprises par les éditeurs de la *Patrologie grecque*, Photius aurait joué un rôle considérable dans la codification du droit canonique byzantin. Non seulement il aurait compilé un recueil chronologique des textes conciliaires et des lettres canoniques (συλλογή ou συναγωγή κανόνων), il aurait aussi élaboré une collection de ces textes rangés dans leur ordre logique (σύνταγμα κανόνων); enfin, il aurait ajouté à cette collection, en quatorze titres, les lois portées sur les mêmes matières par l'autorité civile, formant ainsi le *Nomocanon* qui a gardé son nom.

Une étude plus approfondie de la législation canonique byzantine ne laisse plus rien subsister de tout ceci. Pitra, dès 1858, rejetait presque toutes les conclusions de Maï. Voir *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, t. II, p. 433 sq. La *Syllogè* n'a jamais existé, telle que la supposait celui-ci; quant au *Syntagma*, il s'identifie au *Nomocanon*. Ce *Nomocanon*, d'ailleurs, Photius n'en est pas, à proprement parler, l'auteur; tout au plus, à l'estimation de Pitra, serait-il responsable de l'édition parue en 883 et qui a été complétée bien plus tard, pour former le texte qu'on lit aujourd'hui dans la *P. G.* Ces vues de Pitra ont été confirmées par les recherches ultérieures et Zachariae de Lingenthal a tiré au clair la question de l'origine des *Nomocanons*, qui forment aujourd'hui encore la base de la législation canonique byzantine. Voir de cet auteur, *Die griechischen Nomokanones*, dans *Mémoires de l'Acad. imp. des sciences de Saint-Pétersbourg*, VIIe sér., t. XXIII, 1877, fasc. 7; et *Ueber den Verfasser und die Quellen des (pseudo-photianischen) Nomokanon in 14 Titeln*, *ibid.*, t. XXXII, 1884, fasc. 16. Nous allons en résumer les conclusions. Voir aussi P. Krüger, *Gesch. der Quellen und Litteratur des römischen Rechts*, 2e éd., Munich-Leipzig, 1912, p. 414-415.

La question est, en somme, de savoir quand a pris naissance l'idée de compiler en une même rédaction la législation canonique et la législation civile relative aux matières religieuses. Au début, on semble avoir éprouvé quelque scrupule à fondre les deux catégories de documents. Jean d'Antioche, dit aussi Jean le Scolastique, patriarche de Constantinople de 565 à 577, ayant compilé d'une façon méthodique les canons ecclésiastiques dans une *Collection en 50 titres*, y ajoutait un appendice, dit ordinairement *Collectio 87 capitulorum*, où se lisait le texte soit complet, soit abrégé des Novelles relatives aux questions religieuses. Ainsi agit encore, un peu plus tard, entre 578 et 610, l'auteur d'une *Collection en 14 titres*, qui ajouta à ce recueil canonique une *Collectio (tripartita) constitutionum ecclesiasticarum*, dont les textes sont empruntés au Code, au Digeste et aux Novelles. C'est de la fusion de ces deux parties que va résulter, sous Héraclius (610-641), le *Nomocanon en 14 titres*, tandis que la fusion des deux collections, canonique et séculière, de Jean le Scolastique avait donné naissance, un peu antérieurement, au *Nomocanon en 50 titres*.

Il est possible de restituer le *Nomocanon en 14 titres* dans son état originel; il suffit, dans l'édition de Pitra, *loc. cit.*, p. 445-636, de faire abstraction des textes entre crochets [ ]. On voit alors que cette première publication ne cite les canons que jusqu'au Ve concile. — Ce *Nomocanon*, pour des raisons qu'il est facile de saisir, fut supplémenté en 883 (donc sous le deuxième pontificat de Photius); la date est fournie par la finale même de la préface. Mais celle-ci, qui s'ajoute de manière très visible à la préface de la 1re édition, ne permet aucune conjecture sur la personnalité de l'auteur du remaniement. Rien n'y indique que le patriarche Photius en soit responsable. Son nom ne figure pas davantage dans le titre tel que le donnent les plus anciens mss. La préface du troisième remaniement, que nous allons signaler tout à l'heure, ne parle pas non plus de Photius comme de l'auteur, et cette dernière préface est de la fin du XIe siècle. C'est seulement à partir du siècle suivant que le *Nomocanon en 14 titres* est mis sous le nom de Photius.

Comme nous venons de le dire, le *Nomocanon* avait été remanié une troisième fois, en 1190, par Théodore Bestès, qui modifia quelque peu les *Indices*, c'est-à-dire les indications des lois civiles, et ajouta les renvois aux « Basiliques », lesquelles n'ont pris naissance qu'à partir de Léon VI (886-912). C'est sous cette forme que le *Nomocanon en 14 titres* est publié, avec beaucoup de fautes, dans *P. G.*, t. CIV, col. 975-1217.

Quant à la question de savoir si Photius peut être regardé comme l'auteur (ou, du moins, le responsable) du deuxième remaniement, elle n'est pas encore tranchée d'une manière définitive. Rien ne s'oppose absolument à cette attribution; mais le silence que gardent sur l'auteur les copistes de l'âge suivant se comprendrait difficilement si la collection canonique qu'ils transcrivent avait eu quelque attache avec l'illustre et savant patriarche.

2° *Décisions canoniques.* — Mais, si Photius n'a rien à voir avec les collections qu'on lui a attribuées, les canons des synodes tenus par lui ont pénétré plus ou moins tôt dans les recueils législatifs. Les *décrétales* émanées de lui n'ont pas eu le même bonheur.

Les canons des deux conciles de 861 (celui que l'on nomme d'ordinaire le *premier-deuxième*) et de 879-880 (souvent considéré par les orthodoxes comme le VIIIe œcuménique) figurent aujourd'hui encore dans les éditions du droit canonique grec, immédiatement après les sept conciles œcuméniques et nettement séparés des conciles particuliers. Voir Rhalli et Potli, Σύνταγμα, t. II, 1852, p. 647-704, 705-712.

Cinq *décrétales* ou lettres canoniques de Photius se

sont conservées. Elles ne sont pas données dans *P. G.* sous une rubrique spéciale. On les trouvera parmi les *Epistolæ*, l. I, n. 19, t. cii, col. 781; n. 20, col. 788; n. 21, col. 788; n. 22, col. 789; n. 23, col. 792. Mais elles figurent groupées dans différents mss., sous un titre plus ou moins analogue à celui-ci : Φωτίου ...κανονικαὶ διατάξεις περὶ διαφόρων ἐγκλημάτων.

Les *Responsa canonica*, publiées d'abord par Maï et que l'on retrouvera dans *P. G.*, parmi les *Epistolæ*, l. I, n. 18, col. 772-781, cf. Valettas, *éd. cit.*, p. 572-575, sont adressées à Léon, archevêque de Calabre (le sud de l'Italie relevait du patriarcat byzantin). Elles traitent de diverses questions posées à la suite des invasions sarrasines qui, pour lors, dévastaient l'Italie méridionale: valeur du baptême conféré par les laïques; possibilité de baptiser les enfants des Sarrasins ou d'admettre à la communion les garçons souillés par les infidèles; permission pour les femmes de porter en certains cas l'eucharistie aux prisonniers; situation canonique des prêtres et diacres dont les femmes ont été violées.

V. Œuvres oratoires. — Patriarche, Photius eut l'occasion de prononcer, dans les grandes églises de la capitale, des sermons et des homélies. Les mss. ont conservé, en collections plus ou moins définies, un certain nombre de ces discours. On peut faire abstraction des anciennes éditions et se contenter de celle qui a été donnée, à Constantinople, en 1900, par S. Aristarchos, sous le titre Φωτίου λόγοι καὶ ὁμιλίαι. Tout ce qui, de près ou de loin, se rapporte à l'activité oratoire de Photius s'y trouve rangé par ordre chronologique, depuis les premières leçons données par le jeune professeur jusqu'aux discours et homélies proprement ecclésiastiques. A la vérité, une bonne partie des textes publiés se rencontre déjà ailleurs, l'éditeur ayant emprunté, soit au *Myriobiblon*, soit aux *Amphilochia*, soit même à la correspondance, le texte de bon nombre des leçons, discours et même homélies qu'il a supposé avoir été prononcées et qu'il a entrepris de « reconstruire ». On se gardera donc de voir dans ce recueil une description exacte de l'activité oratoire de Photius; on ne se fiera non plus qu'avec réserve aux indications chronologiques qui sont données et dont la précision pourrait bien être décevante. Ces deux gros volumes ne laissent pas, néanmoins, de donner une impression assez exacte de ce qu'a été Photius comme professeur et comme orateur.

Les 23 premiers λόγοι reproduisent par conjecture un certain nombre de leçons de Photius sur des sujets d'ordre philosophique ou même philologique; les 4 suivants sont des leçons sur des sujets de théologie. Les homélies commencent avec le n. 28, où, s'aidant de morceaux divers, l'éditeur a tenté de reconstruire le discours prononcé par Photius le jour de son installation comme patriarche, Noël 857 (ou plutôt 858). A partir de quoi s'insèrent plusieurs des homélies publiées antérieurement et rassemblées dans *P. G.*, t. cii, col. 548-576.

Il s'y ajoute un certain nombre d'autres textes demeurés inédits : n. 50, t. i, p. 469-486, sur la pénitence (où l'on relèvera un développement qui n'est pas sans intérêt sur la primauté conférée à Pierre); n. 51 et 52, t. ii, p. 1-58, deux homélies prononcées en 860 (ou 861) lors de l'attaque des Russes contre Constantinople; n. 60, exhortation à la pénitence et à l'aumône; n. 62, exhortation analogue; n. 67 et 77, deux homélies pour la fête de l'Annonciation; n. 68, sur sainte Thècle; n. 73, inauguration d'une nouvelle image de la Vierge, ὅτε ἡ τῆς Θεοτόκου ἐξεικονίσθη καὶ ἀπεκαλύφθη μορφή; n. 81, pour la fête des Rameaux; n. 83, sur l'ensevelissement et la sépulture du Christ.

Quelques-unes des homélies publiées *in extenso*, soit dans Aristarchos, soit dans la *P. G.*, révèlent, chez Photius, un remarquable talent d'orateur. Les deux discours sur l'invasion russe sont d'un pathétique admirable; les deux homélies sur l'Annonciation exploitent, avec un rare bonheur d'expression et une psychologie très avertie, le texte scripturaire. Au point de vue théologique, il y a à prendre surtout dans les textes relatifs aux fêtes mariales. Enfin, la reconstruction plus ou moins hypothétique des séries consacrées soit à la réfutation du manichéisme (n. 43-46, n. 53-59), soit à l'exposé historique des anciennes hérésies (n. 35-39) garde un réel intérêt. S'il est vrai que les fragments rassemblés par l'éditeur appartiennent à des discours tenus à l'ambon de Sainte-Sophie, il y a lieu d'admirer l'art avec lequel l'orateur a su mettre à la portée d'un auditoire qui ne comptait pas que des savants l'enseignement que fournit l'histoire ancienne de l'Église. — On notera au passage dans le n. 39, t. i, p. 321, une allusion à la double procession du Saint-Esprit.

VI. Correspondance et œuvres diverses. — De même que les œuvres oratoires, les lettres de Photius ont été recueillies de bonne heure. Ainsi se sont formées des collections dont le contenu diffère beaucoup suivant les mss. Le classement de ces diverses collections est la première besogne qui s'imposerait au nouvel éditeur de la correspondance de Photius. Il faut se contenter actuellement des éditions tout à fait empiriques, auxquelles les découvertes successives ajoutent, de temps à autre, de nouveaux numéros. La première a été procurée en 1651 par Daniel Roger, utilisant les travaux de R. Montagu, évêque anglican de Norwich († 1641); c'est l'édition ordinairement désignée sous le nom de Montagu (Montacutius), elle contient 249 lettres. Mais ce recueil ne renferme pas des pièces très importantes qui n'ont été publiées que successivement. Aussi Hergenröther fut-il amené à donner au t. cii de *P. G.* (1860) une nouvelle édition, où les pièces sont réparties en 4 livres, le l. I contenant les lettres de caractère officiel, le l. II les lettres plus familières à divers membres du clergé, le l. III les lettres de même nature adressées à des laïques. Chaque livre a sa numérotation spéciale. Au même moment, J.-N. Valettas travaillait de son côté, à Londres, à une édition, qui parut très peu après celle d'Hergenröther, en 1864. Les lettres sont groupées par sujet : l. I, lettres dogmatiques et exégétiques; l. II, lettres d'exhortation et d'encouragement; l. III, lettres de consolation; l. IV, lettres de reproches; l. V, diverses. La numérotation court de bout en bout, en tout 260 numéros, y compris les cinq lettres canoniques (ci-dessus, col. 1546); les *Responsa canonica*, par contre, sont renvoyés à l'appendice.

Depuis, A. Papadopoulos-Kérameus a publié un certain nombre de lettres inédites : d'abord dans Φωτίου... τὸ περὶ τοῦ τάφου τοῦ Κ. Η. Ι. Χ. ὑπόμνημα καὶ ἄλλα τινὰ ὑπομνημάτια τοῦ αὐτοῦ, Saint-Pétersbourg, 1892, en particulier les lettres n. 290, 291, 292, à Marin, évêque de Cère, à Gaudéric de Véliterne et à Zacharie d'Anagni; puis, en 1896, dans les *Travaux de la faculté des lettres de l'univ. de Pétersbourg*, t. li, 1896, et à part, sous le titre *SS. patriarchæ Photii epistolæ XLV*, Pétersbourg, 1896, 45 lettres, dont 21 contenues dans le ms. *684* du couvent d'Iviron de l'Athos (remarquer la 10[e] à Jean de Ravenne, la 20[e] à Paul de Thessalonique, véritable lettre canonique du type étudié ci-dessus, col. 1547), et 24 provenant du ms. *163* du couvent de Saint-Denys de l'Athos.

Toute cette correspondance est intéressante à des points de vue divers; il va sans dire que les lettres officielles sont de capitale importance; l'on y adjoindra la lettre à Jean de Ravenne sur la procession du Saint-Esprit, cf. ci-dessus, col. 1542. Ce ne sont pas elles qui

ont retenu l'attention des littérateurs; ils ont été plus sensibles au charme discret qui se dégage d'une foule de billets de Photius, à la concision voulue de la langue, à la recherche du style, qui font de beaucoup de ces pièces des modèles de la langue grecque.

Les mêmes qualités se retrouvent dans les brèves sentences morales qu'Hergenröther a publiées sous le titre (fourni par le *Vatic. 742*) : Παραίνεσις διὰ γνωμολογίας, dans les *Monumenta græca ad Photium ejusque historiam pertinentia*, Ratisbonne, 1869, p. 20-52. Il s'agit de 214 proverbes ou sentences, de longueur très variable. Tous ne sont pas de lui, il s'en faut; beaucoup sont empruntés même à des collections déjà existantes. Mais le recueil, qui semble bien de lui, a l'intérêt de nous peindre davantage encore le personnage.

S'il fut un bon prosateur, Photius fut un poète assez médiocre, à en juger par les différentes pièces en vers publiées sous son nom. Il y a, dans la *P. G.*, t. CII, col. 577-584, trois « odes » qu'avait publiées Maï, dans le *Spicil. rom.*, t. IX, p. 739-743. Pitra a donné, depuis, dans les *Analecta sacra*, t. I, Paris, 1876, un certain nombre de morceaux qu'Aristarchos revendique pour Photius, voir Pitra, p. 438-443, cf. p. 668. Papadopoulos-Kérameus a publié une ode εἰς τὴν ἁγίαν Τριάδα καὶ εἰς τὴν ὑπεραγίαν Θεοτόκον, p. 9, dans les Φωτίου ποιημάτια, Saint-Pétersbourg, 1892, une acolouthie sur la Transfiguration dans les Φωτίου ἐπιστολαὶ με', p. 55-57, diverses poésies dans Εἷς ὕμνος τοῦ Φωτίου, Odessa, 1900. Al. Lauriotès a donné dans l'Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 1895, n. 28, p. 220, un poème sur le Christ et la Vierge, de 9 odes. Aristarchos attribuerait volontiers à son héros de nombreuses pièces contenues dans le Θεοτοκάριον de Nicodème l'Hagiorite. Ce n'est pas le lieu de discuter toutes ces attributions. Aucune de ces pièces, d'ailleurs, n'ajouterait grand'chose à la gloire du patriarche.

VII. Œuvres perdues. — Comme on l'aura sans doute remarqué, une partie importante de l'œuvre écrite de Photius a disparu : commentaires bibliques, discours, leçons professorales, dont il ne s'est retrouvé que des fragments.

En dehors de quoi il faut signaler : 1. Un écrit contre l'empereur Julien, expressément signalé dans *Amphilochia*, q. CI, *P. G.*, t. CI, col. 617 A; 2. Un autre contre un hérétique nommé Léonce d'Antioche (à l'époque de Flavien de Constantinople, milieu du Ve siècle), que mentionne Suidas, au mot *Léonce*, édit. Bekker, p. 653 *b*.

II. LE PATRIARCHE.

— Le nom de Photius reste principalement associé à la crise qui, entre 860 et 890, mit en péril les bonnes relations entre Rome et Constantinople, et qui, même apaisée, continua à peser lourdement sur les rapports ultérieurs des deux Églises. Le rôle joué en l'occurrence par Photius a été, comme il est naturel, très diversement apprécié. Dès le principe, on remarque qu'il n'y a guère de témoins à garder leur sang-froid dans le récit des événements, et les pièces officielles elles-mêmes n'ont pas toujours le calme désirable. Cette nervosité n'a pas pris fin avec le IXe siècle, et l'on est surpris de voir des écrivains du XIXe ou même du XXe siècle perdre tout sens de l'objectivité quand ils traitent de ces événements vieux de plus de mille ans. Admirateurs qui poussent le culte de Photius jusqu'à l'idolâtrie, détracteurs qui ne peuvent parler sans colère du moindre des actes du patriarche, on les trouve depuis les origines de la crise photienne jusqu'à aujourd'hui. Avant donc d'étudier cette crise en elle-même, il convient d'étudier les sources auxquelles remontent nos connaissances, de les classer, de les critiquer. — I. Les sources. II. Le premier pontificat de Photius, la rupture avec Rome (col. 1559). III. Le deuxième pontificat de Photius, la réconciliation avec Rome (col. 1582). IV. Les séquelles de la crise photienne (col. 1595). V. Conclusion (col. 1599).

I. Les sources. — Elles se répartissent en deux catégories : 1° actes officiels; 2° récits des historiens.

1. Actes officiels. — Ils sont constitués tant par les lettres échangées entre la chancellerie romaine et les chancelleries patriarcale ou impériale de Constantinople que par les procès-verbaux des conciles tenus au sujet de la question dans l'Ancienne et la Nouvelle Rome. Nous commencerons par ces derniers, car une bonne partie des pièces de la première catégorie ne nous sont conservées que dans les actes conciliaires.

1° *Procès-verbaux conciliaires.* — La richesse apparente des diverses collections conciliaires ne doit pas donner le change. Dans la réalité, la masse de documents qu'elles recèlent aurait besoin d'un sévère travail de triage, et c'est seulement quand une critique impitoyable se sera exercée sur la provenance et l'organisation de ces documents qu'il sera possible d'arriver à quelque précision sur des points capitaux de l'affaire photienne. Parmi les collections d'usage courant, Labbe et Cossart, Hardouin, Mansi, il convient, pensons-nous, de préférer celle d'Hardouin. Celle-ci a du moins le mérite d'avoir dégagé les pièces plus ou moins officielles du fatras des notes de Binius, qui embrouillent les questions plus qu'elles ne les éclairent. En réintroduisant ces notes dans son édition, ou plutôt dans sa réimpression, Mansi a remis la confusion là où le jésuite français avait commencé à faire de l'ordre. Nous étudierons successivement les conciles tenus à Rome et à Constantinople.

1. *Conciles tenus à Rome.* — Ce sont des synodes particuliers, lointains ancêtres de nos consistoires. En toutes les questions importantes, le pape prenait l'avis, avant de donner une réponse définitive, du synode romain, qui rassemblait un nombre variable d'évêques des environs plus ou moins immédiats de Rome. A l'époque qui nous occupe, ces synodes sont très fréquents. Leurs actes, malheureusement, ne se sont conservés que par exception. Parmi les synodes où ont été examinées les affaires de Photius, on peut citer les suivants :

a) Synode de septembre 860, tenu par le pape Nicolas Ier. Jaffé, *Regesta pontif. roman.*, post n. 2681. Il nous est connu par le *Liber pontificalis*, t. II, p. 155, la préface d'Anastase aux actes du VIIIe concile; mais comme pièces officielles nous n'avons que les lettres n. 2682 et 2683, la première figurant d'ailleurs parmi les documents lus à la IVe session du VIIIe concile; la seconde à la Ve session. Voir ci-dessous, col. 1552.

b) Synode de mars 862, tenu par Nicolas Ier. Jaffé, post n. 2689. Connu par les lettres n. 2690, 2691, 2692, ces deux dernières figurant aussi parmi les documents lus à la IVe session du VIIIe concile.

c) Synode d'avril 863, tenu par Nicolas Ier. Jaffé, post n. 2735. La description sommaire du concile est donnée par le début de la lettre dont on trouvera le texte dans *P. L.*, t. CXIX, col. 850-855 (à la col. 855 s'ajoutent les *capitula* d'un concile antérieur relatif à des questions christologiques). Un meilleur texte dans *Mon. Germ. hist.*, *Epistol.*, t. VI, p. 556 sq.

d) Synode de novembre 864, tenu par Nicolas Ier, Jaffé, post n. 2771, connu seulement par la lettre de Nicolas, dans Mansi, t. XV, col. 184; *Mon. Germ. hist.*, ibid., p. 562 : *Quapropter convocata*, etc.

e) Synode du 10 juin 869, tenu par le pape Adrien II. Jaffé, post n. 2912. Les actes, y compris les signatures, sont conservés dans la VIIe session du VIIIe concile.

f) Synode d'avril 879, tenu par le pape Jean VIII, non mentionné dans Jaffé. Son existence ressort du *Commonitorium* et des signatures qui sont rapportés à la IIIe session du concile constantinopolitain de 879-880. Hardouin, t. VI *a*, col. 293 B-297; Mansi.

t. xvii, col. 468-473. La question de l'authenticité est donc liée à la question générale de l'authenticité des actes du concile en question. Voir col. 1554.

2. *Conciles tenus à Constantinople.* — Il n'est pas facile de numéroter exactement toutes les assemblées qui furent tenues à Constantinople durant la crise photienne. Voici celles sur qui l'on a des renseignements :

a) Synode de déposition d'Ignace (date incertaine). Connu par le *Synodicon vetus* (publié pour la première fois à Strasbourg, en 1601, par Jean Pappus et passé dans les collections conciliaires ultérieures). Ce *Synodicon*, composé à l'époque de Photius par un des adversaires de celui-ci, donne par ordre chronologique, sous 151 numéros, de brèves notices sur les divers conciles, depuis celui des apôtres à Jérusalem jusqu'au concile romain de 863. Le texte relatif au synode en question est au n. 149, dans Mansi, t. xv, col. 520; mieux dans Fabricius-Harles, *Bibliotheca græca*, t. xii, p. 417.

b) Synode de 861 (ordinairement appelé, dans les recueils canoniques grecs, *synode premier-deuxième*). Ce concile n'a longtemps été connu que par la brève narration du *Synodicon vetus*, n. 150, et par les canons qui y furent promulgués et qui sont passés dans les recueils conciliaires (Hardouin, t. v, col. 1196-1208; Mansi, t. xvi, col. 536-549) et aussi dans les collections canoniques grecques de Balsamon et de Zonaras. Depuis 1869, il est connu par la publication de la *Collectio canonum* du cardinal Deusdedit (fin du xie siècle), faite à Venise, par Pio Martinucci (édition plus récente de Wolf von Glanvell, Paderborn, 1905). On trouvera dans cette *Collectio*, sous la rubrique *Synodus habita in Constantinopoli sub Nicolao papa de Ignatio* (Wolf von Glanvell, p. 604-610), un procès-verbal latin des 4 séances du concile. Comme beaucoup d'autres pièces de la collection Deusdedit, celle-ci provient des archives pontificales. Selon toute vraisemblance, nous avons affaire avec le procès-verbal rapporté de Constantinople par les légats de Nicolas Ier.

c) Concile de 867. — Aucun acte ne paraît s'être conservé; toute la documentation s'y rapportant ayant été brûlée par ordre du VIIIe concile. Ci-dessous, col. 1580.

d) Le VIIIe concile œcuménique (869-870) (voir art. Constantinople *(IVe Concile de)*, t. iii, col. 1273-1307, et tout particulièrement ce qui est dit des *Actes du concile*, col. 1282-1283. Rien n'est plus embrouillé que cette question. Il faut commencer par distinguer les *Actes latins* et les *Actes grecs*.

a. Les *Actes latins*, depuis la Collection romaine dite de Paul V, t. ii, Rome, 1612, sont donnés par les collections conciliaires indépendamment des actes grecs. Hardouin, t. v, col. 749-942; Mansi, t. xvi, col. 1-208 (et aussi *P. L.*, t. cxxix, col. 9-196). C'est la traduction d'Anastase le Bibliothécaire, qui s'est donné lui-même la mission de faire passer du grec en latin les procès-verbaux des séances. On notera que ce n'est pas en qualité de légat du pape Adrien II qu'Anastase a assisté au concile. Il représentait pour lors, à Constantinople, l'empereur Louis II. Ses relations avec la curie romaine, franchement mauvaises en 868, se sont améliorées à ce moment. Son désir de rentrer en grâce n'a-t-il pu l'induire quelquefois en la tentation de donner à son récit la tournure qui serait le plus agréable à la curie? Cette question, que les anciens auteurs ne posaient pas, doit être soulevée aujourd'hui que nous connaissons mieux le personnage d'Anastase. Il y a d'autant plus lieu de le faire que les procès-verbaux rapportés par les légats ont été perdus et que l'on remarque d'assez notables divergences entre le texte d'Anastase et le texte grec. En définitive donc le texte latin est à utiliser avec précaution.

b. Les *Actes grecs* ont été publiés pour la première fois par le jésuite Mathieu Rader, *Acta... concilii VIII, Constantinopolitani IV, nunc primum ex mss. codicibus illustrium bibliothecarum se. cn. Maximiliani Boiorum ducis... et Augustanæ Vindelicorum reipublicæ græce cum latina interpretatione*, Ingolstadt, 1604. L'un des mss. utilisés par l'éditeur est certainement le *Monacensis græcus 27* (en voir la description dans Hardt, t. i, p. 140), où le texte figure, fol. 284-387, à la suite de nombreux textes de polémique gréco-latine (soit dans le sens unioniste, soit dans le sens opposé), et suivi par le texte du concile photien de 879-880, fol. 387-448. Ce ms. est très étroitement apparenté au *Vatic. græc. 1183*. Rader a-t-il eu celui-ci sous les yeux? Un autre ms. de Munich qui a pu être consulté par Rader est le *Monac. græc. 436* (Hardt, t. iv, p. 352), qui appartint à Bessarion; ce ms. ne donne que les deux conciles de 869-870 (sous la rubrique Ἡ ὀγδόη κατὰ Φωτίου σύνοδος), et de 879-880 (sous la rubrique Πρακτικὰ τῆς ἁγίας συνόδου ὑπὸ Φωτίου ἐπὶ ἑνώσει τῆς τοῦ Θεοῦ ἁγίας καὶ ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας), le ms. est mutilé de la fin, en sorte qu'il s'interrompt au milieu de la vi^e session. Nous reviendrons plus loin sur la question des actes du concile photien; examinons seulement ici les actes du concile de 869-870.

α) Ils se présentent sous la forme tripartite qu'affectent déjà les actes des anciens conciles (Éphèse, Chalcédoine, etc.) : documents antérieurs au concile, actes proprement dits, documents postérieurs. — Les documents antérieurs au concile comprennent : 1° La *Vie d'Ignace* par Nicétas (voir ci-dessous, col. 1557); 2° l'*Encômion* d'Ignace; 3° son Λίβελλος d'appel au pape; 4° des extraits « du concile tenu par le pape Nicolas à Rome », représentés par diverses lettres du pape; 5° une lettre d'Épiphane de Chypre à Ignace. — Sous le titre Ἐκ τῶν πρακτικῶν τῆς η' συνόδου, figure la série des procès-verbaux (abrégés) des 11 séances du concile. — La troisième partie est formée des pièces suivantes, dont plusieurs ne sont que résumées ou même simplement indiquées : 1° lettre encyclique du concile; 2° lettre du concile au pape Adrien; 3° lettre des *basileis* Basile, Constantin et Léon à un destinataire inconnu (simple indication); 4° lettre du pape Adrien au patriarche Ignace (extrait); 5° lettre de Métrophane à Manuel, contenant la narration des événements de la crise photienne; 6° lettre du pape Étienne V à l'empereur Basile Ier relative à la reconnaissance refusée par celui-ci au pape Marin; 7° lettre de Stylien au pape Étienne, précédée d'une petite introduction historique; 8° réponse du pape Étienne à la lettre précédente; 9° lettre de Stylien au pape Étienne, envoyée trois ans après la précédente; 10° réponse faite à cette lettre par le pape Formose, successeur d'Étienne.

β) Toute cette série est déjà reproduite en grec, avec une traduction latine, par le t. iii, Rome, 1612, de l'édition dite de Paul V (Binius n'avait donné que la traduction latine et les notes de Rader.) Mais là ne se bornait pas la collection de pièces trouvées par Rader dans ses mss. Aux pièces susdites se joignait une *farrago* de documents, bloqués avec les précédents auxquels ils se relient par une formule de transition : 1° Ἔντευθεν δείκνυται πόσακις (le ms. lit πολλάκις) οἱ Σταυροπάται τοὺς ἰδίους σταυροὺς ἠθέτησαν (à partir d'ici l'on montre combien de fois les renieurs de signature ont renié leurs engagements). C'est un factum violent, protestant avec énergie contre toute reconnaissance de Photius et des ordinations conférées par lui. Le même esprit anime toutes les pièces qui suivent : 2° énumération des condamnations portées en concile contre Photius par les papes Nicolas, Adrien II, Jean, Marin et Formose; 3° abrégé de la condamnation portée contre Photius par le VIIIe concile et affichée dans le portique de droite de Sainte-

Sophie; 4° serment prononcé dans le même sens par plus de vingt patrices; 5° petite dissertation tendant à établir qu'aucun pape n'avait le droit de rétablir Photius et de valider les ordinations faites par lui; 6° un résumé fort sommaire des sept conciles œcuméniques (dont le scribe ne fait qu'indiquer l'existence), introduisant un soi-disant abrégé du VIIIe concile, lequel tourne aussitôt à la déclamation contre Photius; 7° cette déclamation se continue par des plaintes très vives contre Mapas (le même que Stylien) et son changement d'attitude dans l'affaire des ordinations de Photius; il s'y insère une lettre du pape Jean IX (Jaffé, n. 3522), dont on s'efforce de montrer qu'elle n'a pas le sens qu'on lui attribue. — La pièce suivante, consistant en quelques extraits de l'historien Jean Scylitzès, ne nous paraît pas se rapporter au VIIIe concile de 869-870; elle introduit, en réalité, les actes du concile photien de 879-880, qui suivent immédiatement dans les deux mss. de Munich.

Tout cet appendice, publié par Rader, n'est pas dans l'édition romaine; Labbe et Cossart, les premiers, l'introduisent dans leur collection, en le surchargeant de notes qui sont bien faites pour dérouter le lecteur; Hardouin se contente de donner, sans y mêler de réflexions personnelles, la série des pièces fournies par Rader; Mansi arrive au comble de la confusion.

De toute évidence, cette *farrago* est un morceau d'une seule venue et la numérotation que nous y avons introduite, pour nous conformer aux éditions, ne doit pas masquer la continuité du développement. C'est, de bout en bout, un plaidoyer virulent contre ceux qui (à Rome ou à Constantinople) prétendent reconnaître la validité des ordinations conférées par Photius; les quelques pièces officielles qui sont résumées ou indiquées sont toutes interprétées dans ce sens, alors que l'une au moins (la lettre de Jean IX) est tout à fait explicite dans le sens opposé; quelques anecdotes sont rapportées qui viennent à l'appui de la même thèse. La date de ce factum n'est pas très difficile à déterminer; postérieur au pontificat de Jean IX (898-900), il doit être des premières années du xe siècle, alors que la lutte entre « ignaciens » et « photiens » a conservé toute son âpreté. Il ne figure pas d'ailleurs en son intégrité primitive dans les mss. utilisés par Rader. Quelques remarques du copiste montrent qu'il a été, de-ci de-là, allégé; ce scribe est un grec unioniste du xve siècle, comme il est facile d'en juger par quelques-unes des remarques marginales qui viennent, surtout à propos du concile photien de 879-880. La juxtaposition de ce *factum* à la collection des pièces plus ou moins officielles relatives au VIIIe concile a été génératrice de redoutables méprises. Cette juxtaposition est-elle le fait de l'auteur du *factum?* est-elle le fait du scribe du xve siècle? s'est-elle faite entre deux? Le groupement lui-même des pièces relatives au concile ne serait-il pas aussi l'œuvre du rédacteur du *factum?* Toutes questions auxquelles il est, dans l'état présent des recherches, impossible de répondre et dont on voit néanmoins toute l'importance.

e) Le concile photien de 879-880. — Dans les collections conciliaires antérieures à celle d'Hardouin, ce concile ne figure que par son titre avec les notes de Binius qui y sont annexées, et par un résumé de Baronius qui s'était fait traduire en latin un texte grec conservé à la bibliothèque Vaticane. A quoi Labbe et Cossart (t. ix, col. 324-331) ont ajouté un texte latin de l'appendice du *Synodicum vetus*, n. 153, donnant un très bref résumé de ce concile, enfin un texte de Nil Diasorénus (voir son art. ici) racontant, à sa manière, l'histoire du concile (il y voit surtout que les Occidentaux s'y sont ralliés au symbole sans l'addition du *Filioque*, comme il ressort, ajoute-t-il, de la lettre du pape Jean VIII à Photius : il s'agit de la lettre Οὐκ ἀγνοεῖν sur laquelle nous reviendrons). Tout ceci est reproduit dans Mansi, t. xvi, col. 365-372.

En 1674, Beveridge, dans son *Synodicon sive Pandectæ canonum*, t. ii *b*, Oxford, p. 273-305, publie un texte grec des actes, mais extrêmement lacunaire. Hardouin, en 1703, put se procurer une copie d'un ms. grec du Vatican (vraisemblablement le *Vatic. græc. 1115*) contenant les actes au complet. (Noter que, cent ans plus tôt, Rader avait eu ces actes en main dans les deux mss. de Munich signalés ci-dessus, col. 1552.) Hardouin les publie t. vi *a*, col. 213-341 C. (Mansi, t. xvi, col. 373-524, en est une simple reproduction parfois fautive.) Rien de particulier à signaler pour les procès-verbaux des cinq premières sessions. Mais, à la marge du début de la vi^e session (Hardouin, col. 332 A; Mansi, col. 512 C), l'éditeur reproduit, d'après son ms., une très longue note qui ne va à rien de moins qu'à contester non pas seulement la véracité du procès-verbal, mais, semble-t-il, l'existence même des deux sessions données comme vi^e et viie. Photius, dit le scribe (la note du *Vat. græc. 1115* est de la même main que le texte) a forgé de toutes pièces ces deux sessions et les a soudées aux autres; et d'expliquer assez longuement, et suivant une dialectique qui surprend un peu, les raisons qui ont déterminé Photius. Le dernier mot n'est pas dit, il s'en faut, sur les origines et la signification de cette note. Les éditeurs du xviiie siècle y voyaient une perfidie : *Posita de industria a Græculo quopiam adnotatio est, ut priores saltem actiones sinceræ credantur*, écrivent-ils en marge. C'est un contre-sens évident; l'auteur de la note est certainement hostile à Photius. Qui est-il? Un grec unioniste du xive siècle? Cela n'a rien d'impossible. Le P. Vitalien Laurent a attiré l'attention sur le fait que, lors du mouvement unioniste qui a suivi le concile de Lyon (1274), le patriarche Jean Beccos et ses amis croyaient que Photius, à ce concile de 879-880, avait fait amende honorable à l'Église romaine et s'était rallié à « l'addition », c'est-à-dire au *Filioque*. Ils s'appuyaient donc sur un récit du concile photien tout différent, au moins pour les deux dernières sessions, du texte que nous possédons. Voir l'art. *Le cas de Photius et Jean XI Beccos*, dans *Échos d'Orient*, t. xxix, 1930, p. 396-415. Une remarque du P. Venance Grumel, relative à une argumentation du patriarche Michel d'Anchialos, tend à montrer que, du temps de celui-ci (1169-1177), le texte des deux dernières sessions n'avait pas la forme actuelle. Voir l'art. *Le « Filioque » au concile photien de 879-880, et le témoignage de Michel d'Anchialos*, même recueil, p. 257-264. Rien donc ne sera fait tant que le recensement des textes et leur filiation n'auront pas été scientifiquement établis. — Presque au même moment que Hardouin, Dosithée de Jérusalem publie les mêmes actes dans le Τόμος χαρᾶς, Rimnic, 1705, p. 33-102. — A la suite du résumé du concile de 861, la collection du cardinal Deusdedit donne un abrégé des actes du concile de 879-880. Édit. Wolf von Glanvell, p. 610-617. Il y a des extraits des cinq premières sessions. Là où il est quelque peu développé, le latin de Deusdedit serre d'assez près le texte grec actuel. C'est le cas en particulier pour le texte du *Commonitorium* de Jean VIII, cité à la iiie session.

2° *Lettres échangées entre Rome et Constantinople.* — 1. *Lettres des papes.* — *a) Lettres de Nicolas Ier.* — La correspondance de Nicolas Ier contient un nombre considérable de pièces relatives à l'affaire photienne. Sur la manière dont ces lettres ont été conservées, voir la préface d'E. Perels à la plus récente édition de cette correspondance, dans *Mon. Germ. hist., Epistol.*, t. vi, Berlin, 1925, p. 227 sq.; les lettres relatives à l'affaire photienne sont groupées p. 433-610.

Voici la numérotation, dans Jaffé, des pièces qui

nous intéressent : *Année 860 :* n. 2682 (à l'empereur Michel); n. 2683 (à Photius). — *Année 862 :* n. 2690 (aux patriarcats d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem); n. 2691 (à Photius); n. 2692 (à l'empereur Michel). — *Année 863 :* n. 2736 (faussement intitulée « à Michel »; c'est une lettre adressée à un haut fonctionnaire d'Arménie). — *Année 865 :* n. 2796 (à l'empereur Michel); n. 2797 (à un fonctionnaire impérial également nommé Michel). — *Année 866 :* n. 2812 (au roi des Bulgares, Michel); n. 2813 (à l'empereur Michel); n. 2814 (à Photius); n. 2815 (au césar Bardas); n. 2816 (à Ignace); n. 2817 (à l'impératrice mère Théodora); n. 2818 (à l'impératrice Eudocie); n. 2819 (aux ressortissants du patriarcat de Constantinople et au clergé de cette ville); n. 2820 (aux sénateurs de la capitale); n. 2821 (aux autres patriarches orientaux), importante en ce qu'elle transmet à ceux-ci le dossier antérieur de l'affaire photienne, c'est-à-dire les lettres de l'année 860 et de l'année 862; ce dossier, avec la lettre qui l'accompagnait, a été dépecé dans les collections; il y a intérêt à le rétablir. En voici la teneur générale : 1re partie, *P. L.*, t. CXIX, col. 1091-1093 B, *Quæ apud Cpanam urbem*, elle annonce les lettres et pièces annexes suivantes : n. 2682, 2683, 2690 (déjà transmise antérieurement, mais réexpédiée au cas où la première copie aurait été perdue; ce document est désigné par le nom de *Satisfactio nostra*), les deux lettres n. 2691 et 2692; 2e partie, *ibid.*, col. 850-860 (faussement intitulée *ad Michaelem imperatorem*), *His ita se habentibus*, introduit le procès-verbal du synode romain de 863 (auquel sont annexés des *capitula* d'un synode antérieur); 3e partie, col. 962 A-C, malencontreusement jointe à la lettre n. 2796, *Hæc quidem quæ hucusque... fore prævidimus*. Ce dossier volumineux est fort important : il contient une narration complète, avec pièces à l'appui, faite du point de vue de la curie romaine. Il faut lui comparer l'analyse d'un dossier analogue contenu dans la 1re partie des actes du VIIIe concile. Hardouin, col. 1019; Mansi, col. 302. — *Année 867 :* n. 2879-2883 (aux évêques et aux souverains d'Occident sur la tournure que vient de prendre l'affaire photienne).

b) Lettres d'Adrien II. — Sur l'édition récente des lettres dans les *Monumenta Germaniæ historica, Epistol.*, t. VI *b*, fasc. 2, Berlin, 1925, p. 747-762, voir ci-dessus. Voici la numérotation de Jaffé : *Année 868 :* n. 2908 (à l'empereur Basile Ier); n. 2909 (à Ignace). — *Année 869 :* n. 2913, cf. 2915 (à Ignace); 2914 (à l'empereur Basile); n. 2925 (au roi des Bulgares, Michel). — *Année 871 :* n. 2943 (aux basileis Basile, Constantin et Léon); n. 2944 (à Ignace); cette dernière n'est conservée qu'en grec dans la IIIe partie des actes du VIIIe concile.

c) Lettres de Jean VIII. — Sur la façon dont peut se reconstituer le registre de ce pape, voir ce qui a été dit ici, t. VIII, col. 613; il faut désormais consulter, dans les *Mon. Germ. hist.*, *Epistol.*, t. VII *a*, Berlin, 1912, l'édition critique d'une partie de ces lettres d'après le registre du Vatican; ce texte est à préférer à celui des collections conciliaires ou de la *P. L.*, qui reproduisent, sans avoir vu le registre, l'édition de Carafa de 1591, *Epistol. decretal. sanct. Patr.*, t. III, p. 287-514.

Voici la numérotation de Jaffé : *Année 872 :* n. 2962 (au roi de Bulgarie, Michel). — *Année 874-875 :* n. 2996 (au roi de Bulgarie Michel); n. 2999 (à l'empereur Basile Ier). — *Année 878 :* courrier emporté en avril par les légats Eugène et Paul : n. 3130 (à Michel de Bulgarie); n. 3131 (au comte Pierre); n. 3132 (à des nobles de Bulgarie); n. 3133 (à Ignace); 3134 (au clergé byzantin de la Bulgarie); n. 3135 (à l'empereur Basile, la lettre n. 3118 est un post-scriptum ajouté quelques jours plus tard). — *Année 879*, printemps : n. 3239 (au primicier Grégoire, Jean VIII recevra volontiers la légation impériale); été : série des lettres relatives à la reconnaissance de Photius, n. 3271-3275 (sur la question soulevée par la double rédaction latine et grecque de ces lettres, voir art. JEAN VIII, col. 605-608, où l'on voudra bien corriger la faute d'impression deux fois répétée qui a fait écrire 16 août 873, au lieu de 16 août 879); les lettres n. 3271, 3272, 3273, figurent au registre du Vatican d'une part et, d'autre part, en grec, dans les actes du concile photien de 879-880, la comparaison est bien facilitée dans l'édition des *Monumenta;* les n. 3274, 3275 n'existent qu'au registre et pas en grec; le n. 3276 (pièce dite *Commonitorium*) n'existe que dans les actes conciliaires et pas au registre. Nous avons indiqué, à l'article cité, le problème que pose la double rédaction, la solution habituelle qu'on lui donne (falsification opérée par Photius) et l'hypothèse qu'il était possible de faire. De plus en plus, la question nous apparaît liée avec celle de l'authenticité des actes du concile photien. Peut-être ici, comme en beaucoup d'autres cas, faut-il se borner à des conclusions provisoires. Une hypothèse intéressante a été présentée par Fr. Dvorník, *Les légendes de Constantin et de Méthode*, Prague, 1933, p. 322 sq. — *Année 880 :* n. 3322 (à Photius); n. 3323 (aux empereurs). — La pièce n. 3369 est la fameuse lettre Οὐκ ἀγνοεῖν, sur laquelle tout l'essentiel a été dit à l'art. JEAN VIII, col. 609-610. Selon toute vraisemblance, c'est une pièce fausse fabriquée au XIVe siècle.

d) Les successeurs de Jean VIII. — Le registre du pape Marin Ier, tel que Jaffé le restitue, ne contient rien sur la question photienne. — Celui du pape Adrien III signale l'existence d'une pièce, Jaffé, n. 3399, qui n'est d'ailleurs attestée que par un mot de Photius dans la *Mystagogia*, n. 89. — Les pièces 3403 (à l'empereur Basile Ier) et 3452 (aux évêques du patriarcat de Constantinople), qui se trouvent au registre du pape Étienne V (ou VI), proviennent de la IIIe partie des actes grecs du VIIIe concile, ci-dessus, col. 1552; on en rapprochera la lettre n. 3444 (à Stylien, Anastase, Eusèbe, Jean et Paul) qui ne se rapporte pas directement à l'affaire photienne, mais peut donner une indication intéressante. — La lettre du pape Formose, n. 3478 (à Stylien), provient du même dossier que l'on vient de signaler. — Il faut aller ensuite jusqu'au pontificat du pape Jean IX pour découvrir, dans les *Regesta*, une dernière trace de l'affaire, n. 3522, transmis par l'appendice au VIIIe concile; cf. col. 1553.

2. *Lettres en provenance de Constantinople.* — Elles sont moins nombreuses; de plusieurs il n'existe que le signalement.

a) Lettres de Photius. — Baronius en avait déjà entre les mains un certain nombre, en provenance des archives romaines et qu'il s'était fait traduire en latin. Le texte grec de celles-ci n'a été connu qu'assez tard par la compilation de Dosithée, patriarche de Jérusalem, intitulée Τόμος χαρᾶς. Voir ici, t. IV, col. 1795. Elles sont reproduites dans la *Correspondance* de Photius décrite ci-dessus, col. 1548. Voici les principales (les numéros sont ceux de Valettas, les chiffres entre parenthèses se rapportent au livre et au numéro d'ordre dans le livre de la *P. G.* : n. 1, à Nicolas Ier, lettre synodique (I, 1, t. CII, col. 585); n. 2, à l'Église d'Antioche (I, 3, col. 1017, feuillet additionnel au volume); n. 3, apologie à Nicolas (I, 2, col. 593); n. 4, encyclique de 867 aux Orientaux (I, 13, col. 721); n. 5, au métropolitain d'Aquilée, en 883 (I, 24, col. 794); n. 6, à Michel de Bulgarie, en 864-865? (I, 8, col. 626).

b) Lettres d'Ignace. — Il est possible qu'Ignace ait eu plusieurs fois l'occasion d'écrire à la curie romaine, soit pendant son exil, soit après sa restauration. Il ne nous reste que le Λίβελλος πεμφθεὶς πρὸς Νικόλαον,

conservé par la 1re partie des actes grecs du VIIIe concile, et la lettre expédiée à Rome après sa réintégration. Elle a été lue à la IIIe session du VIIIe concile. Voir Anastase, *P. L.*, t. CXXIX, col. 60-63.

c) Les nombreuses lettres impériales, envoyées à Rome par le Sacré Palais à propos de toute l'affaire, ne se sont pas conservées, sauf celle de Basile Ier au pape, après le rétablissement d'Ignace. Elle a été lue au VIIIe concile, immédiatement avant la précédente. *Ibid.*, col. 58-60. Pour les détails divers sur ces lettres, se référer à F. Dölger, *Regesten...*, fasc. 1, p. 55 sq.

En définitive, la documentation officielle sur l'affaire de Photius demeure, malgré les apparences, extrêmement lacuneuse. Une narration complète ne peut donc s'écrire qu'en consultant les historiens.

II. RÉCITS DES HISTORIENS. — A lire superficiellement les notes qui couvrent le bas des pages du travail d'Hergenröther sur Photius, il pourrait sembler que l'on dispose d'une documentation très abondante chez les historiens byzantins. En réalité, une bonne partie des textes ainsi allégués sont empruntés à des chroniqueurs qui se sont recopiés les uns les autres; qui prend la peine de les relire à la suite éprouve l'impression continuelle du « déjà vu ». Nous ne retiendrons ici que les premiers témoins, en essayant de marquer le degré de leur indépendance.

1° *Les Latins.* — 1. *Anastase le Bibliothécaire* s'est occupé de la question dans la préface de sa traduction des actes du VIIIe concile, ci-dessus, col. 1551. Contemporain des événements, agent très actif de la chancellerie de Nicolas Ier, présent à Constantinople en 870, il a tenu en main nombre de documents d'importance; c'est à coup sûr l'un des hommes de l'époque qui a le mieux connu les tenants et aboutissants de toute l'affaire. Mais le personnage est de moralité si douteuse que l'on doit toujours, quand on le lit, demeurer en défense. Voir ce que nous en avons dit à l'art. NICOLAS Ier, t. XI, col. 521.

2. *Liber pontificalis* (édit. L. Duchesne, t. II, 1892; nous n'avons pu consulter la récente édition de J.-M. March, *Liber pont. prout exstat in codice Dertusensi*, Barcelone, 1925). — On trouve des indications sur l'affaire photienne dans la notice de Nicolas Ier (Duchesne, p. 151-167), et celle d'Adrien II (p. 173-185). L. Duchesne a bien mis en évidence le caractère de ces deux notices. *Ibid.*, p. V-VI. Celle de Nicolas témoigne de l'activité de deux rédacteurs différents; en définitive, la notice primitive a été retravaillée par Anastase le Bibliothécaire, qui serait encore, sinon le rédacteur, du moins l'inspirateur de la notice d'Adrien II. Somme toute, nous voici ramenés pour les auteurs latins à un seul témoin.

2° *Les Grecs.* — 1. *Nicétas David* (voir son article, t. XI, col. 471) est l'auteur d'une *Vie d'Ignace* qui a figuré de bonne heure comme la 1re pièce des actes du VIIIe concile (elle est aussi dans *P. G.*, t. CV, col. 488-573). Très violemment hostile à Photius, il admet, sur son compte, les racontars les plus invraisemblables. Le fait de l'insertion de cette *Vie* parmi des documents officiels a été de très grande conséquence. Nicétas a été une des sources où ont puisé abondamment les écrivains postérieurs. Voir la remarque de F. Dvorník, *op. cit.*, p. 137. — On rangera à côté de cette *Vie* la lettre de Métrophane de Smyrne au patrice Manuel, lui racontant une partie des événements relatifs à Photius, 5e pièce de la IIIe partie des actes du VIIIe concile. A cette assemblée, Métrophane se montra fougueux adversaire du patriarche déchu. — Quelques renseignements à prendre aussi dans les deux lettres de Stylien, pièces 7 et 9 du même dossier. Même observation que pour Métrophane. Il y a quelques renseignements à relever dans la *Vie de Nicolas le Studite*, *P. G.*, t. CV, col. 868-925. D'ailleurs un dépouillement complet des pièces hagiographiques du IXe siècle ajouterait un certain nombre de détails intéressants. Pour ceux qui lisent le russe, ce travail sera facilité par les études de Cr. Loparev, *Vies de saints byzantins des VIIIe et IXe siècles*, dans *Vizantiiskii Vremennik*, t. XVII, 1911, p. 1-224; t. XVIII, 1912, p. 1-147; t. XIX, p. 1913..

2. *Joseph Génésios* (éd. de Bonn, 1834, reproduite dans *P. G.*, t. CIX, col. 985-1179), un des membres du cercle érudit qui se groupait autour de Constantin VII Porphyrogénète (912-959), a composé, entre 945 et 959, quatre livres d'histoire consacrés aux règnes des empereurs qui se sont succédé de Léon V à Basile Ier. Son dernier livre touche donc à l'affaire photienne. Il dépend visiblement de Nicétas, mais aussi de certaines traditions orales qu'il a recueillies de la bouche de vieilles gens. Son récit est sobre, paraît d'assez bon aloi, mais on lui reproche à bon droit son amour du merveilleux, son manque de critique, un peu d'insincérité. Génésios mérite encore le nom d'historien; les auteurs qui vont suivre ne sont plus que des chroniqueurs.

3. *Les continuateurs de Théophane (Theophanes continuatus)* (éd. de Bonn, 1838, reproduite dans *P. G.*, t. CIX, col. 15-516), groupe de chroniqueurs anonymes qui, sous Constantin Porphyrogénète, continuent, de 813 à 961, la chronique de Théophane le Confesseur. Pour la partie qui nous occupe, c. XXX sq., col. 208 sq., le récit dépend en grande partie de Génésios, mais il y figure aussi des renseignements dont il est impossible de déterminer exactement la source. Nous n'avons pas à discuter ici la part que prit personnellement Constantin à la rédaction de la vie de Basile Ier, *ibid.*, col. 225 sq.

4. *Pseudo-Georges Hamartolos* (éd. de Bonn, 1838, reproduite dans *P. G.*, t. CIX, col. 825-985). Le véritable Georges Hamartolos ou Monachos avait arrêté sa compilation à l'an 842; mais, dans beaucoup de mss., on trouve à la suite une continuation de longueur variable (*P. G.*, col. 872-948); l'auteur de cette partie est le même que le pseudo-Syméon Magister ou le Logothète, dont nous allons parler. Mais, postérieurement, un rédacteur a bloqué cette partie avec l'œuvre de Georges Hamartolos en lui faisant subir, d'ailleurs, quelques modifications. Comparer, par exemple, *P. G.*, t. CIX, col. 708 (pseudo-Syméon) avec col. 872 (pseudo-Georges); de même col. 716 (ps.-S.) avec col. 877(ps.-G.)

5. *Pseudo-Syméon Magister ou le Logothète* (éd. de Bonn, 1838, reproduite dans *P. G.*, t. CIX, col. 663-822). Il a existé à la fin du Xe siècle un Syméon Magister qui est peut-être identique au Syméon Métaphraste, le célèbre hagiographe. La chronique, qui prend à l'avènement de Léon l'Arménien (813) et va jusqu'à l'empereur Romain Lacapène († 944) n'est certainement pas de ce Syméon. Comme nous venons de le dire, elle est étroitement apparentée à celle du pseudo-Georges Hamartolos. Nous avons affaire avec un récit d'esprit tout à fait monacal, où abondent anecdotes miraculeuses, prophéties, événements providentiels. Hergenröther reconnaît que c'est une compilation dont il y a lieu de se méfier; en fait, le récit est très violemment antiphotien avec des exagérations qui lui enlèvent tout crédit.

6. *Léon le Grammairien* (éd. de Bonn, 1842, reproduite dans *P. G.*, t. CVIII, col. 1038-1165) dépend de la chronique demeurée inédite du véritable Syméon Magister. Ce qu'il dit de l'affaire photienne se ramène, en définitive, à peu de choses. — Nous n'insisterons pas sur les chroniqueurs des XIe et XIIe siècles, tels Jean Scylitzès, ou Georges Cédrénus, qui dépendent étroitement des œuvres précédentes. Sur les rapports entre ces différentes chroniques, voir J. B. Bury, *A history of the eastern romain empire from the fall of Irene*

to the accession of Basil I (802-867), Londres, 1912, append. II-IV.

De cette énumération un peu longue retenons que le plus clair de nos connaissances sur l'affaire photienne remonte à Nicétas et à Génésios. Ni l'un ni l'autre ne sont des garants de tout repos, et les historiettes que leur ajoute pseudo-Syméon inspirent moins de confiance encore. C'est assez dire que ce sera surtout aux pièces officielles qu'il faudra demander nos informations.

II. Le premier pontificat de Photius. La rupture avec Rome (858-867). — 1° La déposition d'Ignace et l'installation de Photius. 2° Hésitations de la curie romaine. 3° Rome prend position contre Photius. 4° L'affaire bulgare. 5° La rupture. 6° La revanche de Rome.

I. La déposition du patriarche Ignace et son remplacement par Photius. — Ne voulant pas écrire ici une histoire du schisme oriental, nous pouvons nous jeter de prime abord *in medias res*. Qu'il suffise de rappeler que l'harmonie entre Rome et Constantinople avait été mise à une rude épreuve par la crise iconoclaste et les remous divers qu'elle avait provoqués soit en Orient, soit en Occident. Virtuellement terminée par le « triomphe de l'orthodoxie » en 843 (la « fête de l'orthodoxie » fut célébrée pour la première fois le 11 mars de cette année), l'agitation ecclésiastique ne laissait pas de continuer de manière plus ou moins sourde. Quand mourut, en juin 847, le patriarche Méthode, la pacification de Constantinople n'était pas encore terminée.

1° *Le patriarche Ignace.* — Méthode fut remplacé par le fils de l'empereur Michel Ier Rhangabès, Ignace, qui, lors de l'usurpation de Léon l'Arménien, en 813, avait été contraint d'embrasser la vie monastique et qui, sous Théophile (829-842), avait été un des plus ardents défenseurs des images. Pieux, zélé, il eût voulu rétablir dans le patriarcat byzantin la paix religieuse si troublée depuis plus de cent ans. Mais il y fallait une souplesse qui n'était pas, semble-t-il, la qualité maîtresse de ce porphyrogénète. On le vit bien dans une affaire qui aura par la suite beaucoup de retentissement. En 843, était arrivé à Constantinople, fuyant l'invasion sarrasine, l'archevêque de Syracuse, Grégoire Asbestas, qui entretint, pense-t-on, de bons rapports avec le patriarche Méthode. Pour quelles raisons Ignace, depuis le jour de sa consécration, se brouilla-t-il avec lui, il est assez difficile de le dire. Toujours est-il que Grégoire fut, par Ignace, déposé et remplacé, sans préjudice d'autres peines ecclésiastiques qui l'atteignirent ultérieurement. L'affaire fut portée à Rome; le pape Léon IV d'abord, en 855 (voir Jaffé, n. 2661), le pape Benoît III ensuite, en 857 (Jaffé, n. 2667), invitèrent les deux parties à se présenter soit personnellement, soit par représentant, à la curie romaine. Rien n'était encore réglé, quand survint l'incident qui allait déterminer la déposition d'Ignace.

Depuis que Michel III, fils de Théophile, avait été proclamé majeur, mars 856, le pouvoir exercé jusque-là par Théoctiste au nom de l'impératrice mère, Théodora, était passé aux mains de Bardas, oncle du souverain, qui deviendra curopalate en 859 et césar en avril 862. Ignace était naturellement pour la pieuse princesse et d'autant plus que Bardas, s'il était cultivé, intelligent et habile, semble avoir été de mœurs assez libres. Est-il exact qu'il ait eu l'intention délibérée de corrompre et d'avilir son impérial neveu? Le continuateur de Théophane raconte à ce sujet d'horribles histoires, voir *P. G.*, t. CIX, col. 213-216, 257 sq. Quoi qu'il en soit, raisons politiques et raisons religieuses amènent Ignace à faire opposition à Bardas. A la fête de l'Épiphanie 858, il lui refuse publiquement la communion. A quelque temps de là, le patriarche est prié de prêter son concours à l'internement, dans un monastère, de l'impératrice mère et d'une de ses filles. Il s'y refuse; on prétend voir un lien entre ce refus et une tentative de rébellion découverte sur les entrefaites. Le même jour où est exécuté le révolté, Ignace est enlevé du patriarcat et interné à l'île du Térébinthe, dans l'archipel des Princes. C'était le 23 novembre 858 (date préférable, nous semble-t-il, à celle de 857, mais que nous n'entendons pas discuter ici). Sur cette date, voir J. B. Bury, *op. cit.*, app. VII, p. 469-471.

2° *Élévation de Photius au siège patriarcal.* — Nous avons dit ci-dessus, col. 1537, ce qu'avait été jusqu'à cette date la carrière de Photius. Il occupait à ce moment une des situations les plus en vue au Sacré Palais. On aurait mauvaise grâce à le mêler aux scandaleuses aventures qui, depuis quelque temps, déshonoraient la cour; il était à coup sûr, néanmoins, un des bons serviteurs de la politique de Bardas. Ultérieurement, on a prétendu qu'il s'était compromis dans le parti qui, groupé autour de Grégoire Asbestas, cherchait à créer des difficultés à Ignace (Nicétas, Anastase, Stylien); Hergenröther parle presque d'un complot monté contre le patriarche en exercice. *Op. cit.*, t. I, p. 364. Mais ceci ne nous paraît nullement démontré; ce que l'on peut dire, c'est que Photius, en fonctionnaire correct, avait pris le parti de son chef, lequel soutenait Grégoire. Lui prêter, dès ce moment, l'ambition de supplanter Ignace, c'est ne pas tenir compte de ses affirmations indéfiniment répétées. Quant à l'histoire racontée par Anastase sur l'hérésie « des deux âmes », ballon d'essai lancé par Photius pour démontrer l'incapacité théologique d'Ignace, on aimerait à en avoir de plus sérieux garants. Voir *Præf. in VIII Synod.*, *P. L.*, t. CXXIX, col. 14.

Quand, le 23 novembre 858, Bardas se fut débarrassé d'Ignace, il fallut songer à lui donner un successeur. Est-ce le ministre, est-ce le « synode permanent » qui songea à Photius? Il est impossible de le dire, toujours est-il qu'après une longue délibération le synode, après avoir vainement demandé à Ignace sa démission, passa outre à son refus et choisit, pour le remplacer, le *protasecretis* Photius.

Cette promotion était incontestablement irrégulière. D'abord l'élu était simple laïque et le droit coutumier prohibait cette ordination d'un « néophyte ». Voir l'art. Néophyte. Sur ce point, d'ailleurs, les sources byzantines insistent peu, à l'exception de Nicétas. Il y avait eu à Constantinople des précédents qui n'étaient pas oubliés, Taraise en 784, Méthode en 843 avaient été désignés dans les mêmes conditions, de par la volonté de souverains qui voulaient mettre un terme aux agitations religieuses, en choisissant comme patriarches des personnes moins compromises que n'eussent pu l'être des ecclésiastiques. L'Occident serait plus méfiant. L' « usurpation » de Constantin II, en 767, avait fait renforcer les règles sur l'élévation des laïques aux suprêmes dignités de l'Église. Dès le début des pourparlers avec Rome, le caractère de « néophyte » sera le premier grief que l'on fera à Photius.

Il en était un autre qui nous frappe davantage; c'est qu'en réalité le siège où l'on entendait élever le *protasecretis* n'était pas vacant. Ignace s'était refusé, dès la première minute, à donner sa démission; il devait indéfiniment persévérer dans cette attitude, quelque pression que l'on ait tenté d'exercer sur lui. Ici encore, sans doute, il y avait des précédents tout proches. Méthode, en 843, avait été substitué par la volonté de Théodora à Jean le Grammairien, favorable aux iconoclastes, et, trente ans auparavant, on avait vu le phénomène inverse : l'iconoclaste Théodote Cassitéras avait, en 815, par ordre de Léon l'Arménien, remplacé l'orthodoxe Nicéphore. En l'une et l'autre

circonstances, le « fait du prince » avait tout couvert et l'on avait pu donner aux choses, ultérieurement, une apparence de légalité. Jean le Grammairien, accusé et convaincu de crime, avait été régulièrement déposé; Nicéphore avait donné sa démission.

On s'explique assez bien, dès lors, que, devant les instances qui lui furent faites, Photius, comme dit Nicétas, *P. G.*, t. cv, col. 512, « n'ait pas refusé l'Église qui indûment lui était offerte ». A tout prendre, il y avait à jouer, à Constantinople, un rôle de pacificateur, où l'intelligence, les connaissances acquises aussi pouvaient être d'un grand secours. Photius, à coup sûr, ne sous-estimait pas ses qualités personnelles : il était savant en théologie plus qu'aucun de ses contemporains, il était éloquent, la pratique des affaires civiles lui avait donné une grande habitude des hommes. Il ferait, en somme, un patriarche tout aussi convenable que nombre des anciens titulaires de Constantinople. Il accepta.

Restait à s'arranger de la résistance d'Ignace. Photius essaya d'abord d'un compromis (Nicétas, col. 513): on conserverait au patriarche déchu une sorte d'honorariat; au besoin, on le consulterait sur les affaires ecclésiastiques. Le compromis fut-il accepté par Ignace? on ne saurait le dire. Photius crut qu'il pouvait en faire état. Dans les jours qui précédaient Noël, il reçut les ordinations inférieures et, le jour même de la fête, la consécration qui le faisait patriarche de Constantinople. Le fait que les ordinations lui furent conférées par Grégoire Asbestas est certain. Cela devait faire soulever la question de la validité de ces ordinations et, dès lors, de celles qui seraient données par Photius. Grégoire avait été déposé et frappé d'anathème par Ignace; il avait donc perdu, diront ultérieurement les ignaciens, tout pouvoir de faire des ordinations *valides*. Voir l'art. Réordinations. De ce chef, tous les actes ecclésiastiques de Photius étaient frappés de nullité. Bien entendu, nous n'avons pas à établir ici le vice de cette argumentation théologique, mais cette erreur était pour lors commune.

3° *Les premières oppositions.* — En pensant qu'il pourrait mettre un terme à l'agitation religieuse, Photius se flattait évidemment. Ignace avait des partisans, qui commencèrent à s'intéresser à son sort. Les plus entreprenants étaient Métrophane, évêque de Smyrne, et Stylien, évêque de Néocésarée, qui reparaîtront indéfiniment dans cette affaire. Réunissant les amis d'Ignace, ils déclarèrent Photius déchu du patriarcat. Ceci n'aboutit qu'à rendre plus pénible la captivité de leur protégé; des sévices furent exercés sur quelques ignaciens trop bruyants, sévices contre lesquels protesta d'ailleurs Photius. *Epist.*, i, 6, *P.G.*, t. cii, col. 624-625; Valettas, n. 159. De toute nécessité il fallait mettre fin aux troubles; au patriarcat et au Sacré Palais, on ne vit plus d'autre moyen qu'une déposition régulière d'Ignace. C'est à quoi pourvut un synode réuni aux Saints-Apôtres, dont nous avons pour témoins le *Synodicon vetus* (ci-dessus, col. 1551), Anastase et Nicétas, et qui dut se tenir au printemps de 859. Un certain nombre d'évêques, partisans d'Ignace, furent également déposés et remplacés. Sur le nombre de ces exécutions, voir Aristarchos, Φωτίου λόγοι καὶ ὁμιλίαι, introduction, p. ιγ', et cf. p. ιζ'-ιη', et aussi p. κδ' et λζ'; de ces données, il ressort qu'un très grand nombre d'évêques furent remplacés durant le premier pontificat de Photius : ce n'est pas une marque, à coup sûr, que celui-ci eût recueilli l'approbation générale dans le ressort de Constantinople. Les moines du Stoudion étaient hostiles; leur abbé, Nicolas de Crète, fut exilé en Bithynie, puis à Cherson. Sur l'attitude des différents groupes monastiques, voir F. Dvorník, *op. cit.*, p. 141 sq. En définitive, il est permis de dire que le coup de force de novembre 858 n'avait fait qu'augmenter la confusion dans le patriarcat.

II. Les hésitations de la curie romaine. — De temps immémorial, Rome était considérée comme l'instance suprême où devaient se dirimer les questions de doctrine, aussi bien que les conflits personnels. Rome était, en même temps, le centre de l'unité ecclésiastique; à la communion avec le Siège apostolique tous les patriarcats orientaux attribuaient une grande importance. Si Rome se prononçait en faveur de Photius, si le pape Nicolas Ier (858-867) lui écrivait la lettre traditionnelle de communion, tout était gagné et l'opposition ignacienne serait vite désarmée. Photius ne songea donc pas un instant à se soustraire au devoir d'entrer en rapport avec Rome. Mais la curie reste méfiante dès les premières démarches; elle veut des précisions et entend demeurer auparavant dans l'expectative.

1° *La lettre synodique de Photius.* — Sous le nom de *synodique* ou encore d'*enthronistique* on désignait la lettre par laquelle un patriarche nouvellement élu se mettait en rapport avec les titulaires des autres patriarcats. Parmi ces titulaires, d'ailleurs, celui de Rome était considéré comme digne d'une spéciale considération. Voir ici l'art. Patriarcats, t. xi, particulièrement col. 2272 où est exposée la conception de saint Théodore le Studite, partisan très décidé de la primauté pontificale.

La synodique de Photius est conservée. *Epist.*, i, 1, *P. G.*, t. cii, col. 585 sq; Valettas, n. 1. Le nouvel élu commence par y exprimer le sentiment de son indignité devant la grandeur de la charge dont il vient d'être revêtu. Il n'avait certes pas d'ambition pour les honneurs; ceux de la carrière civile lui étaient venus sans qu'il les eût désirés, moins encore aurait-il eu la pensée de rechercher le siège patriarcal. Mais il n'ignore pas non plus l'histoire du serviteur paresseux qui a caché en terre le talent qui lui avait été remis. Il a donc confiance que les prières du pape l'aideront à gouverner comme il convient le troupeau qui lui a été attribué. Très rapidement la synodique passe sur la façon dont l'ancien détenteur de la chaire patriarcale a dû quitter sa fonction. Cette place il a été contraint, lui, Photius, de la prendre, malgré la résistance qu'il a d'abord opposée. Suivait la profession de foi proprement dite, où le nouvel élu affirmait son attachement aux dogmes essentiels du christianisme et particulièrement aux décisions des sept conciles œcuméniques.

La manière dont Nicétas parle de cette lettre ne correspond pas entièrement à l'analyse que nous venons de donner. *P. G.*, t. cv, col. 516. Photius, dit Nicétas, priait le pape d'envoyer à Constantinople des légats, en présence desquels on pourrait, synodalement, mettre fin aux derniers efforts des iconomaques. Il lui représentait à sa manière le cas d'Ignace : accablé par les infirmités, celui-ci avait donné sa démission et s'était retiré dans un monastère, où il était entouré d'honneurs, soit par les chefs civils (l'empereur Michel et Bardas), soit par les citoyens, soit par l'Église. — Ceci, à notre avis, exprimerait plutôt le contenu de la lettre impériale *(sacra, diva)* qui, souvent, accompagnait la lettre des patriarches byzantins. Nous savons en tout cas par le *Liber pontificalis*, éd. cit., t. ii, p. 154, que l'ambassade constantinopolitaine apportait à Rome des cadeaux de l'empereur et une lettre impériale. Cf. Dölger, *Regesten*, n. 457.

2° *Attitude exspectante de Nicolas Ier.* — On a marqué à l'art. Nicolas Ier quel était le caractère de ce pontife. Ordonné depuis le 24 avril 858, il n'avait pas encore pu donner les preuves de l'énergie un peu intransigeante, dont il ferait montre par la suite pour défendre ce qu'il considérait comme les droits impres-

criptibles du Siège apostolique. Du moins l'affaire photienne va révéler chez lui, dans le début, la plus grande prudence. Ce qu'il veut avant tout, c'est tirer au clair la question du départ d'Ignace et de l'accession de Photius. Conscient de l'énorme importance qui s'attache à la communion accordée à un titulaire par le Siège apostolique, il entend bien ne donner celle-ci qu'à bon escient. Rien de plus légitime, et le nouveau patriarche aurait eu mauvaise grâce à s'en plaindre.

C'est en septembre 860 que se place le synode où fut décidée la conduite à tenir. La notice du *Liber pontificalis* et la préface d'Anastase sont d'accord (et pour cause) sur ces résolutions. Deux légats, Radoald de Porto et Zacharie d'Anagni, seraient envoyés à Constantinople. Sur les questions relatives aux saintes images; ils avaient le droit de porter un jugement, mais seulement en synode; quant à l'affaire Ignace-Photius, ils n'avaient que des pouvoirs d'enquêteurs : *ut quicquid de sacris imaginibus quæstio afferret synodice diffinirent et ipsius Ignatii patriarchæ Photiique neophyti causam sollemniter* INQUIRERENT TANTUM *et sibi renuntiarent.* Peut-être Anastase, dans la préface du VIII[e] concile, accentue-t-il la note de défiance de Nicolas à l'endroit de Photius, et il anticipe certainement sur la suite, quand il écrit : *pene cuncta quæ ab eo (Photio) facta fuerant sagaci deprehendit acumine Nicolaus et non Ignatium, ut Photius postulaverat, sed potius ipsum Photium reputit. P. L.*, t. CXXIX, col. 12 A.

Nous jugerons mieux des sentiments de Nicolas par les deux lettres adressées respectivement au basileus et à Photius et datées du 25 septembre de la IX[e] indiction (860). Jaffé, n. 2682, 2683. La première met d'emblée la question sur le terrain des principes et débute par un exposé irénique, mais très significatif, des droits du Siège romain, en particulier du devoir qui lui incombe de corriger les erreurs. Les efforts faits par le souverain pour rétablir l'orthodoxie sont, à coup sûr, louables; mais les conciles particuliers où l'on a voulu traiter cette affaire ne peuvent rien, s'ils ne sont autorisés par le pape. Or, le concile récemment tenu dans la capitale (c'est le synode des Saints-Apôtres) n'a pas tenu compte de cette prescription, lui qui a déposé Ignace sans demander l'avis du pontife de Rome. D'ailleurs, l'irrégularité de la procédure ressort aussi de la lettre envoyée : les griefs faits à l'ancien patriarche ne sont pas précis, ni prouvés selon la forme canonique. Quant à l'élection de Photius, un néophyte, elle est en contradiction avec le droit; et la lettre de citer longuement les textes canoniques sur la matière. Ces longs considérants amènent les décisions suivantes : Le pape ne peut consentir à l'élection de Photius avant enquête faite par ses légats, enquête au cours de laquelle Ignace sera interrogé. Les légats ne pourront rien terminer de cette affaire, le pape lui-même se la réserve. Un mot était dit, pour terminer, de la question des images sur laquelle, à Rome, on ne pensait pas qu'il fallût revenir. Surtout l'on insistait sur un vieux grief qui revient fréquemment dans la correspondance de la curie avec les basileis : le préjudice causé à Rome par les décrets de Léon l'Isaurien mutilant le patriarcat romain et confisquant les patrimoines de Calabre et de Sicile. Que l'on rende au Siège romain sa juridiction métropolitaine sur Syracuse et son ressort. Remontant beaucoup plus haut dans le passé, Nicolas demandait même que l'on revînt à l'ancien état de choses, où l'évêque de Thessalonique faisait fonction de vicaire pontifical pour les deux Épires, l'Illyricum, la Macédoine, la Thessalie, l'Achaïe, les deux Dacies, la Mésie, la Dardanie et la Prévalitane. (Dans cette revendication sont contenus tous les germes de l'affaire bulgare qui ne tardera pas à interférer avec la question Ignace-Photius.) Sur la part qui revient à Anastase dans la rédaction de cette lettre, voir l'art. NICOLAS I[er], col. 520-522.

La lettre à Photius, beaucoup plus courte, n'a pas, comme la lettre au basileus, l'allure d'un manifeste; le pape se réjouit des sentiments orthodoxes exprimés par le nouvel élu, mais ne peut s'empêcher de regretter qu'il soit arrivé du premier élan, lui, simple laïque, au sommet de la hiérarchie ecclésiastique. Il ne pourra consentir à cette élévation qu'après que ses légats lui auront fait connaître la manière dont le nouveau patriarche se consacre à la défense de la foi catholique. On remarquera que cette lettre ne fait allusion qu'à un seul des griefs qui se pouvaient élever contre l'élection de Photius : c'est parce que « néophyte » que le nouvel élu demeure suspect. Mais il va de soi que la teneur de la lettre adressée au basileus devait arriver, d'une manière ou de l'autre, à la connaissance du patriarche. D'ailleurs, les légats pontificaux, porteurs de ce courrier, étaient qualifiés pour faire connaître, au plus juste, les intentions de leur maître. Voyons-les maintenant à l'œuvre.

3° *La mission de Radoald et de Zacharie. Le concile constantinopolitain de 861.* — Aux renseignements fournis par Anastase, le *Liber pontificatis*, le *Synodicon vetus* et Nicétas, il convient de préférer ceux que fournissent les *Acta* de la collection Deusdedit. Une donnée intéressante se trouve dans la lettre de Nicolas I[er], Jaffé, n. 2692 (voir *P. L.*, t. CXIX, col. 791 D : le principal grief allégué contre Ignace à ce concile a été son élection irrégulière, *quod potentia sæculari sedem pervaserit*).

Comment les légats romains, qui n'avaient que des pouvoirs d'enquêteurs, ont-ils été amenés à se constituer en juges d'Ignace et finalement à le déposer, c'est ce qu'il n'est pas très difficile d'imaginer. Anastase fait expressément remarquer qu'ils ne savaient pas le grec (que ne l'a-t-on envoyé à Constantinople, lui qui le savait parfaitement !). Ils étaient donc à la merci des interprètes; il n'était pas difficile de les isoler et de les chapitrer tout à l'aise. Est-il besoin de faire appel, en outre, à la corruption ou à la violence? Le seul fait qu'ils étaient les hôtes, et les hôtes comblés, du basileus et de Photius était bien fait pour les disposer favorablement en faveur du patriarche en exercice. Tout n'était pas limpide d'ailleurs dans la manière dont Ignace était jadis arrivé au trône patriarcal; ils avaient à enquêter sur toutes les circonstances de fait; ils enquêtèrent et, finalement, en arrivèrent à se convaincre de l'irrégularité de l'élection d'Ignace. Il leur restait un pas à faire pour se concilier les bonnes grâces de Photius et du basileus; ils le firent. On les vit siéger à droite de l'empereur au synode qui se réunit au printemps de 861 pour juger Ignace. On remarquera que les légats commencèrent à interroger celui-ci sur ses rapports avec Rome, à l'époque de Benoît III. Pourquoi n'avait-il pas répondu à la citation qui lui avait été faite de comparaître à Rome? Ignace fit remarquer qu'il n'avait été touché par la citation qu'en juillet (858) et que, peu après, il avait été déposé. Mais ce fut surtout aux circonstances de son élection que l'on s'en prit. N'avait-il pas été porté au siège patriarcal par la seule autorité de l'impératrice Théodora? Ignace ne nia pas le fait, mais invoqua le précédent de Taraise, devenu patriarche, lui aussi, par le choix d'Irène. Après une seconde séance, à laquelle il refusa de se présenter, on en tint, après les fêtes de Pâques, une troisième où, de nouveau, Ignace remit en question la compétence des légats. Il n'avait pas appelé à Rome, il n'appelait pas pour le moment : *ego non appellavi Romam nec appello;* les légats ne lui avaient rien apporté de la part du pape, il n'avait donc pas à les connaître, *quia vero litteras mihi non adduxistis, nec ego recipio vos.* Et, comme s'il

avait eu vent des instructions remises aux légats : « Je ne puis être jugé par vous, dit-il, parce que vous n'avez pas été envoyés pour être mes juges », *Non judicor quia judices missi non estis.* Tout au rebours, le basileus, Bardas, le concile déclarèrent reconnaître les légats pour juges. A la quatrième et dernière séance, après que l'on eut renouvelé cette déclaration, le procès fut définitivement clos. Il fut prouvé par témoignages qu'Ignace était devenu patriarche sans élection régulière; que, d'autre part, il avait procédé en dehors du droit contre Grégoire Asbestas et deux autres évêques. Finalement, la déposition d'Ignace fut prononcée. Sur l'ordre des légats, un sous-diacre procéda à la dégradation solennelle du condamné. « Longue vie au pape Nicolas, s'écria tout le synode; longue vie au patriarche Photius; longue vie aux apocrisiaires du pape. » Plus touchante unanimité ne se pouvait imaginer. L'entente entre l'Ancienne et la Nouvelle-Rome paraissait plus solide que jamais. D'autant que, un certain temps après, Bardas aurait fini par obtenir d'Ignace un semblant d'acquiescement aux décisions conciliaires, ce qui permettait de lui laisser une liberté relative. L'affaire si laborieuse de l'élection de Photius semblait définitivement liquidée.

III. ROME PREND POSITION CONTRE PHOTIUS. — Or, le triomphe remporté par Photius à ce concile de 861 (celui que les canonistes grecs appellent le synode premier-deuxième) serait une victoire sans lendemain. A peine les légats sont-ils rentrés à Rome que leur conduite est désavouée. La curie prend, à l'endroit de Photius, une attitude de plus en plus défavorable; tout se prépare pour une rupture.

1° *Désaveu par Nicolas Ier de la conduite de ses légats.* — Zacharie et Radoald rentrèrent à Rome à l'automne de 861. Ils étaient bientôt suivis par une légation impériale qui apportait au pape les actes du concile qui venait de se tenir : la première partie contenait les procès-verbaux des séances dont nous avons parlé; la seconde, dont il ne reste plus que les canons, était relative aux mesures prises contre l'iconoclasme et pour le rétablissement de la discipline ecclésiastique. Deux lettres y étaient jointes : l'une du basileus (non conservée, cf. Dölger, n. 460) qui expliquait à sa manière les résultats du concile; l'autre de Photius. *Epist.*, I, 2, *P. G.*, t. CII, col. 593-617; Valettas, n. 3.

Cette longue épître débutait par un bel éloge de la charité fraternelle. Cette charité faisait prendre en bonne part à Photius les termes de la première lettre qu'il avait reçue du pape. La charité toutefois n'interdisait pas la liberté et la franchise du langage. Il allait donc exposer au pape comment, d'ores et déjà, se présentait la situation. Rappelant son *curriculum vitæ*, il répétait qu'on l'avait arraché, contre sa volonté, à une vie de labeur et d'étude. Si les canons avaient été violés, c'était par ceux qui l'avaient appelé, lui néophyte, au siège patriarcal. Ces canons, d'ailleurs, qu'invoquait la curie romaine, l'Église de Constantinople ne les recevait pas; il n'y avait là qu'un cas particulier de la divergence entre les législations canoniques de l'Occident et de l'Orient. En esprit de paix, le synode avait accepté pour l'avenir la loi qui empêchait dorénavant l'ordination des néophytes. Mais il ne pouvait être question de donner à cette loi un effet rétroactif; si, à l'heure présente, Photius, pour s'y conformer, descendait d'un siège, dont la possession n'avait certes rien d'enviable, il remettrait en question la légitimité de ses prédécesseurs. La lettre s'achevait en mettant le pape en garde contre les gens qui pourraient venir à Rome clabauder contre Constantinople. Gardien des canons, le pape devait les respecter le premier, c'est le propre de ceux qui sont chargés de commander. On prendra donc soin, à la curie romaine, de ne recevoir que des gens munis des lettres de recommandation de leurs supérieurs respectifs. C'était le moyen le plus sûr d'empêcher des frictions entre les deux sièges.

Cette dernière recommandation n'était pas superflue. Au moment même où Photius écrivait ces lignes, l'archimandrite Théognoste se mettait en route pour Rome, porteur de l'appel interjeté devant Nicolas par le patriarche dépossédé.

Cet appel dut mettre quelque temps pour arriver à Rome. Il ne semble pas, quoi qu'en pense Aristarchos, que ce soit lui qui ait déterminé la première réaction pontificale. L'examen des actes du synode constantinopolitain suffisait à révéler l'irrégularité de la procédure. En interrogeant les deux légats, on pouvait se rendre compte mieux encore de ce qui s'était passé sur les rives du Bosphore. Aussi le synode romain, tenu au mois de mars 862, et auquel assistèrent les représentants du basileus, annula-t-il purement et simplement la procédure dirigée contre Ignace par Radoald et Zacharie; le pape n'acceptait pas la démission extorquée à Ignace. C'est ce qu'expliquèrent à Photius et à Michel deux lettres qui sont de capitale importance; elles sont datées du 18 mars de la Xe indiction (1er sept. 861-31 août 862). Jaffé, n. 2691, 2692.

S'adressant au patriarche, le pape commençait par se recommander de son titre de vicaire de Pierre, d'héritier de la primauté conférée à celui-ci par le Christ. A cause de cette primauté, l'ensemble des croyants vient demander à l'Église romaine, tête de toutes les Églises, les directions doctrinales; mais cette primauté implique aussi que les décisions prises par le pape de sa pleine autorité ne peuvent être contestées, même en matière disciplinaire. Les précédents allégués par Photius pour légitimer son ascension trop rapide à la dignité patriarcale n'ont pas d'application dans le cas présent : un double empêchement s'opposait à l'élévation de Photius, sa qualité de néophyte, mais le fait aussi que le trône patriarcal n'était pas vacant. Que Photius n'excipe pas de la diversité des deux législations occidentale et orientale; il devrait connaître les règles canoniques qu'il prétend ignorer. En tout état de cause, le pape se refusait à sanctionner le jugement porté au concile de Constantinople; il n'entendait pas condamner Ignace avant d'avoir tiré au clair toute son affaire. — C'était la même décision que Nicolas signifiait au basileus : *nec venerabilem Ignatium patriarcham in aliquo damnamus*, écrivait-il, *neque Photium quolibet modo suscipimus.* — On remarquera la position prise par Nicolas. Il n'est pas encore parlé, dans ces deux lettres, d'une condamnation portée contre Photius; la question paraît encore entière; seule est cassée la sentence portée par les légats romains au synode de Constantinople.

Or, le même jour où il signait ces deux lettres, Nicolas en signait une troisième adressée aux autres patriarcats orientaux. Le ton en est bien différent. Jaffé, n. 2690. Après avoir exposé sommairement l'état de la question, le pape déclarait que l'Église romaine n'avait pas rejeté Ignace, que ses sévérités allaient au contraire au scélérat Photius : *sed magis repulso a sacro Ecclesiæ viscere pervasore conjugis viri viventis* SCELESTISSIMO *Photio.* Ce considérant, du reste assez peu juridique, aboutissait finalement à une décision analogue à celle que mentionnent les deux lettres envoyées à Constantinople : *Jusqu'à nouvel ordre* et à plus ample informé, c'est Ignace qui est considéré par Rome comme le véritable patriarche, et les Églises d'Orient *devront* régler leur conduite sur cette décision de l'Église romaine. Cette lettre, beaucoup plus dure que les deux précédentes, montre qu'en mars 862 le pape a commencé à prendre position. Il soupçonne que la déposition d'Ignace a été une injustice, il refuse de l'approuver; le fait que Photius s'en est rendu com-

plice lui fait prononcer, à l'endroit de celui-ci, des paroles extrêmement vives. Le jugement rigoureux n'est pas encore venu; il ne saurait plus tarder.

2° *Condamnation de Photius.* — Retardé par diverses circonstances, l'archimandrite Théognoste, messager d'Ignace, ne dut arriver à Rome que fort tard dans l'année 862. On ne comprendrait guère, s'il était arrivé plus tôt, que Nicolas, le 23 novembre 862, ait encore donné une mission de confiance à Radoald qu'il expédiait à Metz pour y ventiler l'affaire de Lothaire II et de Teutberge. Voir l'art. Nicolas Ier, col. 511.

De toutes manières, le pape eut enfin en main le Λίβελλος, rédigé au nom d'Ignace, de dix métropolites, de quinze évêques, de nombreux cénobiarques et prêtres et adressé « au saint patriarche de tous les trônes, successeur de saint Pierre et pape œcuménique ». C'est la 3e pièce de la Ire partie des actes grecs du VIIIe concile, ci-dessus, col. 1552. Hardouin, t. v, col. 1013-1019; Mansi, t. xvi, col. 296-301. Le texte en est fort médiocre et l'on voudrait être plus assuré que ce que nous lisons ici est bien ce qui a été écrit par Ignace. Celui-ci y raconte, sur un ton qui sent un peu le radotage, les souffrances endurées par lui, les raisons de l'inimitié que lui a témoignée Bardas. Faisant le récit du concile présidé par les légats du pape et qui l'a déposé, il cite bien la phrase que nous avons déjà entendue, col. 1564 : « Je ne vous regarde pas comme mes juges »; mais il a soin d'ajouter : « Que l'on me conduise au pape, je reçois d'avance son jugement. » Contrairement à ce qui se lit aux actes, où il déclarait : *Non appellavi Romam, nec appello*, il affirme qu'il a envoyé à Rome plusieurs lettres antérieures, mais qui ne sont pas parvenues à leur adresse. Ne cherchons pas à discuter contradictoirement les deux textes. Une chose demeure surprenante, c'est que quatre années se soient écoulées entre la déposition d'Ignace et le moment où Rome est saisie de son appel.

Ayant vu clair dans toute cette histoire, Nicolas se décida à agir avec la dernière énergie. Le concile romain, réuni en avril 863 et qui dura certainement plusieurs jours, mit en accusation Radoald et Zacharie pour l'attitude qu'ils avaient eue à Constantinople; Zacharie reconnut sa faute; Radoald, pour lors en mission à Metz, ne perdra rien pour attendre. Mais c'était Photius surtout qui était visé : *Incipit narrationis ordo*, dit le fragment conservé des actes, *de Photii repulsione et Ignatii patriarchæ restitutione, necnon de Zachariæ ac Rhodoaldi dudum episcoporum depositione ac excommunicatione.* Texte de *Mon. Germ. hist.*, *Epist.*, t. vi, p. 556. Cinq *capitula* se lisent à la suite d'un bref résumé historique de l'affaire. Le 1er est dirigé contre Photius, néophyte, ordonné par un évêque déposé, Grégoire de Syracuse, bourreau d'Ignace, corrupteur des légats romains : il sera, en conséquence, *omni sacerdotali honore et nomine alienus, omni clericatus officio exutus;* que s'il viole cet interdit et ne restitue pas à Ignace son siège, il sera excommunié jusqu'à l'article de la mort. Grégoire de Syracuse, visé par l'article 2, est déclaré suspens de tout ministère sacerdotal; s'il viole cet interdit, il sera anathème. Tous ceux, dit l'article 3, qui ont été promus par Photius, à quelque ordre que ce soit, sont privés de leur office, *omni clericati officio privamus.* La déposition d'Ignace est, par l'article 4, déclarée de nul effet, tous ses droits lui sont rendus. Qui lui ferait opposition serait, s'il est clerc, privé de son office, s'il est laïque, frappé d'anathème. Quant aux évêques et clercs partisans d'Ignace qui ont été exilés et privés de leurs offices, ils seront, dit l'article 5, réintégrés. Si quelque accusation était portée contre eux, on ne saurait y donner suite avant qu'ils n'aient d'abord été rendus à leurs sièges; leur cause serait réservée au Siège romain, qui les jugerait suivant les canons (cette disposition, remarquons-le, est un des thèmes favoris des *Fausses Décrétales;* cf. art. Nicolas Ier, col. 520). Revenant sur la question iconoclaste, le dernier article condamne la mémoire du patriarche Jean le Grammairien (c'était un moyen de supprimer un des précédents invoqués par Photius, cf. col. 1565 et 1560).

On n'accusera pas le synode romain de 863 d'avoir sous-estimé le pouvoir du Siège romain. Peut-être même donnait-il aux droits traditionnels reconnus à la première Église une extension un peu imprévue. Surtout l'usage qu'il en faisait était de nature à froisser l'Église de Constantinople. En touchant non seulement à Photius, mais à tous ceux qui avaient été ordonnés par lui, quelles que fussent les circonstances de leur promotion, il allait grouper tout ce monde autour du patriarche condamné. Un tel déploiement de force était-il nécessaire, alors que, nous allons bientôt le voir, la question du conflit entre Ignace et Photius n'était pas encore définitivement ventilée?

Quand et comment fut donnée, à Constantinople, connaissance de ces décisions, c'est ce que nous ne saurions dire. La lettre Jaffé, n. 2736 (elle n'est pas dans *P. L.*), est adressée non pas à Michel, comme on l'a conjecturé, mais à un prince arménien. Le mettant au courant de ce qui vient de se passer à Rome, Nicolas, arguant des promesses du Christ à Pierre, y revendique ses droits souverains dans l'Église : *Nostrum est errantes convertere.*

L'affaire de Radoald qui s'attardait en diverses missions, Jaffé, n. 2754, fut enfin réglée le 1er novembre 864, voir *ibid.*, post n. 2771. Déclaré contumace, l'ancien légat fut déposé et excommunié. C'était la condamnation finale du synode constantinopolitain du printemps de 861. Entre avril 863 et novembre 864, nous ne pouvons signaler d'autres pièces en provenance de la curie romaine et relatives à l'affaire photienne. D'ailleurs, entre ces deux dates s'étaient déroulées les péripéties du duel entre le pape et Lothaire II. Voir art. Nicolas Ier, col. 511-513. Pour un temps, l'attention de la curie se détournait de l'Orient pour se concentrer sur les graves événements occidentaux.

3° *La réaction de Constantinople et la riposte de Nicolas.* — On imagine sans trop de peine l'effet que produisirent à Constantinople, quand elles y furent connues, les décisions du concile romain de 863. Pour qu'elles aient pu recevoir un commencement d'exécution, il eût fallu que l'empereur les acceptât. Il s'agissait bien de cela! Tout se préparait, sur les rives du Bosphore, pour une résistance acharnée aux injonctions de Rome.

Laissant au basileus le soin de le défendre, Photius se cantonne dans un silence complet, rien n'étant plus facile d'ailleurs que de tenir pour non avenues les décisions du pape. C'est le basileus qui prend l'offensive et qui riposte par une lettre adressée au pape, mais dont le texte ne s'est pas conservé. Nous la connaissons par la réponse que Nicolas lui fit, où il la qualifie une « épître pleine de blasphèmes ». Le ton devait être d'une violence que soulignait peut-être la menace d'une expédition militaire. Voir un essai de reconstitution de la lettre, dans Dölger, n. 464.

La curie n'était pas à court d'arguments à opposer au basileus. Ces démonstrations s'accumulent dans la réponse de Nicolas, laquelle est datée du 28 septembre 865 (Jaffé, n. 2796; le texte rétabli dans les *Mon. Germ. hist.*, *Epist.*, t. vi, p. 454-487, donne la date *IV kal. oct. ind. XIV*). Cette pièce, capitale pour préciser les concepts que se faisaient du pouvoir pontifical les canonistes de la curie, pour étudier les preuves sur lesquelles ils pensaient l'appuyer, ne nous apprend en somme rien de plus que les précédentes, au point de vue de la question Ignace-Photius, telle qu'elle se

posait en droit. Écrite de la même encre que la lettre impériale à laquelle elle répondait, elle semble devoir aboutir à accroître encore la tension. Or, brusquement, elle tourne à une concession (voir *P. L.*, t. CXIX, col. 951 C; *Mon. Germ. hist.*, p. 480). Le pape se déclare prêt à rouvrir le procès d'Ignace et de Photius, bien qu'il parût définitivement terminé par la sentence de 863 : *Uterque Romam ad renovandum examen veniat.* Il n'est pas nécessaire que les parties se présentent personnellement à Rome, elles peuvent y déléguer des procureurs, et le canoniste Anastase, qui tient la plume, ne se prive pas du plaisir de dresser la liste des représentants d'Ignace qu'acceptera la curie romaine. Le basileus se doit de faire les frais de la représentation ignacienne, car Ignace est pour l'instant dépourvu de ressources. Une assez longue considération sur la théorie des rapports entre les deux pouvoirs termine cette curieuse pièce. Elle fut remise, avec une lettre d'accompagnement, au protospathaire Michel qui avait sans doute apporté à Rome la lettre du basileus. Jaffé, n. 2797 (pas dans *P. L.*, on la trouvera dans *Mon. Germ. hist.*, *loc. cit.*, p. 487-488). Cette dernière résume bien le sens de la longue épître précédente: *Sententiam nostram* TEMPERAVIMUS *et pacem et communionem reddendam Ecclesiæ et illi promisimus.*

En définitive donc, et malgré les apparences, la lettre de 865 constituait un recul, ou, si l'on veut, une proposition d'accommodement. Entre Rome et Constantinople, la guerre qui paraissait inévitable en 863 pouvait encore faire place à la paix. Comment expliquer dès lors que les choses, juste à une année d'intervalle, aient pris, en 866, une allure différente et que, en l'absence de tout fait nouveau dans l'affaire Ignace-Photius, la rupture se soit accomplie entre les deux Églises? C'est ce que l'on ne saurait comprendre si l'on ne s'arrête à une considération relative aux affaires de Bulgarie, qui vont désormais interférer avec la question déjà si complexe que nous avons exposée.

IV. L'AFFAIRE BULGARE. — Sur la conversion des Bulgares, voir ici t. II, col. 1177-1182, et aussi l'art. JEAN VIII, t. VIII, col. 604 sq., où l'on voudra bien corriger la faute d'impression qui a fait écrire la date de 863 au lieu de 869, et l'erreur qui fait de Michel le successeur de Boris. Boris et Michel sont le nom d'un seul et même personnage.

Installés depuis le VIIe siècle dans la région du Bas-Danube, les Bulgares avaient longtemps constitué pour Byzance un mortel danger. Jusqu'au milieu du IXe siècle, ils sont demeurés païens et s'opposent à l'entrée du christianisme sur leur territoire. Mais, coincée entre la Grande Moravie qui, dans les années 860 et suivantes, s'orientait vers la religion chrétienne, et l'empire byzantin représentant-né de la foi orthodoxe, touchant presque aux confins du monde germanique, la Bulgarie ne pouvait guère faire autrement que de devenir chrétienne. S'ouvrirait-elle au christianisme oriental, son plus proche voisin, ou aux influences occidentales, telle était la question. L'on peut dire, sans exagérer, que de savoir à qui les Bulgares devraient l'Évangile allait être la pomme de discorde entre les deux Églises de Rome et de Constantinople.

Le différend commence du jour où le roi Boris (852-888) comprend que la Bulgarie ne peut demeurer dans son isolement païen. Une expédition de Michel III l'a mis, une fois de plus, en contact avec les Byzantins; il fait la paix avec Michel, à de bonnes conditions pour lui, mais aussi il se fait baptiser; l'empereur fut le parrain, en mémoire de quoi Boris prit le nom de Michel. Photius dut être mêlé à toute cette affaire. La date de ce grand événement n'est pas facile à préciser; les critiques proposent diverses années entre 859 et 864-865. C'est de cette dernière date qu'il faut se rapprocher. Sur tout ceci, voir Bury, *op. cit.*, p. 382 sq., et surtout, pour la date, p. 385, n. 4. C'est sensiblement à la même date, été de 861, que, à la demande de Rotislav, prince de la Grande Moravie, Photius envoie, pour évangéliser cette région, les deux frères Constantin (Cyrille) et Méthode. Voir *ibid.*, p. 393 sq.; Dvorník, *op. cit*, p. 226-235. Sur l'évangélisation des Russes, qui aurait suivi l'expédition de ceux-ci contre Constantinople en 860, voir le même auteur, p. 176-180, et la bibliographie sommaire qui est donnée, p. 180.

On notera, dès maintenant, qu'Anastase le Bibliothécaire donne de la conversion de Boris une version tout à fait différente. Les Bulgares et leur roi, dit-il, ont reçu la foi *per hominem romanum, id est quemdam presbyterum Paulum nomine.* Le roi est ainsi amené à demander à Rome non seulement la règle de la foi, mais encore les règles disciplinaires, et ce non seulement par suite des suggestions de ce prêtre, mais par l'effet d'une révélation divine. Cette révélation divine ne faisait, en somme, que remettre sous la domination ecclésiastique de Rome une région qui lui avait jadis appartenu et dont elle avait été dépossédée par les circonstances et aussi par les machinations des empereurs byzantins. Voir *P. L.*, t. CXXIX, col. 18-19 (remarquer les développements de la col. 19; toutes les difficultés de l'affaire bulgare y sont en germe). La présentation des événements faite par Anastase est certainement tendancieuse; mais il est très vraisemblable que Boris, dès le début, eut l'idée de jouer sur les deux tableaux. Suivons les efforts faits par Constantinople d'une part, par Rome de l'autre, pour conserver sur la Bulgarie l'hégémonie ecclésiastique.

1° *Photius et les Bulgares.* — Dès le lendemain de son baptême, Boris avait demandé au patriarche de Constantinople d'organiser en Bulgarie une hiérarchie ecclésiastique, avec archevêque et évêques, dont il espérait sans doute qu'elle ne tarderait pas à devenir autonome. C'était aller un peu vite en besogne. Photius, tout en envoyant des missionnaires qui continuaient à relever directement de Constantinople, se contenta d'exposer à Boris, son fils spirituel, dans un long document, les principes généraux de la foi et de la morale chrétiennes. *Epist.*, I, 8, *P. G.*, t. CII, col. 626-696; Valettas, n. 6.

La foi chrétienne est exposée en suivant l'ordre des définitions des sept conciles œcuméniques, dont l'histoire est assez amplement racontée; on remarquera que, pour chacune de ces assemblées, Photius note avec soin la part qu'y a prise le Siège apostolique. Le tout se termine par une petite apologie démontrant la supériorité de la foi chrétienne sur le paganisme. Le résumé de la morale, qui fait suite, est extrêmement remarquable. Photius y indique, avec beaucoup de netteté, les grandes lignes de la vie chrétienne. Passant de là aux devoirs particuliers du souverain, il étudie quelles doivent être ses amitiés, ses défiances, comment il doit savoir commander, légiférer, punir, quels défauts il doit principalement éviter. Tout y est réglé avec beaucoup d'à-propos, y compris les questions des femmes, du luxe, de la table. Tout ceci paraît bien un peu raffiné pour ce barbare, aux yeux de qui le christianisme devait se présenter surtout comme un système de cérémonies et de rites qui remplaçaient les rites et les cérémonies de la vieille religion.

L'activité des missionnaires byzantins fut-elle considérable? on ne saurait le dire. Photius parlera plus tard, non sans quelque emphase, des résultats obtenus. Ces résultats étaient peu de chose aux yeux de Boris; ce qu'il voulait avant tout c'était avoir sa hiérarchie bien à lui, son archevêque, voire son patriarche, qui pourrait un jour lui poser sur la tête la couronne impé-

riale. Constantinople n'était pas pressée d'organiser cette autonomie ecclésiastique. Il ne restait plus au kniaz des Bulgares qu'à se tourner vers l'autre pôle de la chrétienté. En août 866, une ambassade de Boris arrivait à Rome. Voir *Lib. pont.*, t. II, p. 164, l. 18; rapprocher une donnée des *Annales de Fulda*, dans *Mon. Germ. hist.*, *Script.*, t. I, p. 379; cf. *Annales* d'Hincmar, *ibid.*, p. 474.

2° *Nicolas I*er *et les Bulgares.* — Rien ne pouvait agréer davantage à la curie romaine que cette démarche de Boris. Nous avons entendu Nicolas, dans sa lettre de 860, réclamer le retour au patriarcat romain de l'Illyricum oriental, qui, morceau par morceau était passé sous la mouvance de Constantinople. A la vérité, le jeune royaume bulgare s'étendait principalement sur des régions qui avaient toujours ressorti à Byzance et qui étaient comprises sous la dénomination générale de Thrace. Mais il débordait aussi sur la Dacie ancienne. De là à le regarder tout entier comme une dépendance de l'antique patriarcat romain, il n'y avait qu'un pas. Ce pas fut vite fait, et d'autant plus aisément que, depuis l'ouverture du conflit avec Constantinople, on ne se privait pas à la curie de traiter les Byzantins en schismatiques, presque en hérétiques. Voir la préface d'Anastase aux endroits signalés ci-dessus, col. 1570. A tout point de vue, n'y avait-il pas intérêt à arracher à des influences malsaines un peuple jeune, d'où les missionnaires romains n'avaient été chassés que par les intrigues des Grecs. Puisque, divinement instruit, ce peuple se tournait vers Rome, il fallait, toutes affaires cessantes, répondre à ses ouvertures. A l'automne de 866, en réponse à la demande présentée par Boris, il fut décidé que l'on enverrait en Bulgarie une mission à la tête de laquelle se trouveraient les deux évêques Paul de Populonie et Formose de Porto. Entre autres documents dont elle était chargée, elle emportait la célèbre réponse de Nicolas Ier, *ad consulta Bulgarorum*. Jaffé, n. 2812; texte dans *P. L.*, t. CXIX, col. 978 sq., et mieux dans *Mon. Germ. hist.*, *loc. cit.*, p. 568 sq.

Ce document ne ressemble que d'assez loin à la catéchèse expédiée par Photius à Boris. Aussi bien celui-ci, dans la requête adressée à Rome, avait-il mis particulièrement l'accent sur la question des pratiques extérieures. Il avait noté les points sur quoi il y avait divergence entre les missionnaires grecs et ceux qui de l'Occident pouvaient avoir pénétré en Bulgarie. L'Église romaine répondait en disant quels étaient ses usages et en signalant sur quels points ils différaient des coutumes grecques. Nous n'avons pas l'intention de détailler ici les 106 réponses résolvant, du point de vue romain, les *dubia* de Boris. On en tirerait à coup sûr un exposé disciplinaire et même moral du plus haut intérêt, quelques directives aussi de l'activité missionnaire qui mériteraient d'être signalées à cette époque. Nous relèverons seulement, parce qu'ils vont à notre sujet, les points principaux sur lesquels se marque la différence entre l'usage latin et l'usage grec : n. 2, les cérémonies extérieures du mariage n'ont pas l'importance que disent les Grecs, car seul le consentement fait le mariage; les secondes noces sont permises sans restriction; n. 6, critique de la coutume grecque qui interdit les bains les jours de pénitence, mercredi et vendredi; n. 9, la communion n'est pas interdite en carême; n. 10, l'abstention des œuvres serviles ne s'impose pas le samedi; n. 43, cf. 90 et 57, il n'y a pas de viandes spécialement interdites et les prescriptions de l'Ancien Testament, même celles relatives à l'usage du sang, ne s'imposent pas aux chrétiens; n. 54, 55, il n'y a pas d'importance à attacher aux prescriptions des Grecs relatives à telles postures, à prendre à l'église, ou pour la communion. Plus importantes sont diverses remarques qui critiquent assez vivement certains usages grecs : n. 70, sur les prêtres mariés (c'était la règle chez les Grecs), le document romain fait observer qu'ils sont répréhensibles, bien qu'il conseille d'ailleurs de ne pas les renvoyer pour autant; n. 92, critique de la conception patriarcale des Orientaux; les sièges patriarcaux sont exclusivement les sièges apostoliques, Rome, Alexandrie, Antioche; bien qu'ils se dénomment patriarcaux, les sièges de Constantinople et de Jérusalem sont loin d'avoir l'autorité des précédents; c'est Alexandrie qui, en autorité, vient immédiatement après Rome.

Toujours préoccupé d'assurer l'autonomie de son Église, Boris avait nettement posé la question de l'établissement d'un patriarcat bulgare. Pas plus qu'à Photius, cette idée ne souriait à Nicolas; du moins, il n'écartait pas brutalement la demande du kniaz, voir n. 72 et 73; il promettait tout au moins, dès que faire se pourrait, un archevêque ayant juridiction (se rappeler que le mot archevêque n'est pas alors synonyme de métropolitain), cet archevêque recevrait les pouvoirs nécessaires pour organiser la hiérarchie; il pourrait être consacré dans le pays sans être obligé de venir à Rome, seul l'octroi du pallium témoignerait que sa juridiction avait sa source dans le Siège apostolique.

Le document se terminait par une apologie de l'Église romaine, seule dépositaire du vrai christianisme, et que jamais l'erreur n'avait effleurée. Sans doute on ne rejetait pas les autres ouvriers évangéliques; c'est à leur doctrine qu'il faudrait les juger : *non curamus*, dirait un peu dédaigneusement le texte, *qui prædicent, sed quem prædicent.* Mais l'Église bulgare, quand elle serait constituée, aurait grand soin de regarder toujours vers le siège de Rome, *sedes totius Ecclesiæ apostolicæ.*

Les dés étaient jetés. En répondant aux avances de Boris, en envoyant ses missionnaires en Bulgarie, où déjà fonctionnait une hiérarchie dépendant de Constantinople, la curie manifestait clairement son intention de ne plus tenir compte du titulaire de la Nouvelle-Rome. Aussi bien ni lui, ni le basileus n'avaient réagi à la lettre de septembre 865, qui proposait une sorte d'accommodement. Puisque Byzance s'obstinait dans son isolement et tenait pour non avenues les propositions romaines, il n'y avait plus qu'à lui signifier la rupture.

V. LA RUPTURE ENTRE ROME ET CONSTANTINOPLE. — En même temps que partaient de Rome à destination de Boris, vers la mi-novembre 866, les deux évêques Formose et Paul, trois autres légats pontificaux, Donat, évêque d'Ostie, le cardinal-prêtre Léon et le diacre Marin étaient chargés de porter à Constantinople un volumineux courrier. Ils feraient d'abord route avec les deux évêques envoyés aux Bulgares, puis, laissant ceux-ci à leur œuvre missionnaire, ils s'achemineraient par les passes des Balkans vers la « cité gardée de Dieu ». Ouvrons le dossier qu'ils emportaient; nous étudierons ensuite la riposte que se réserve de lui faire Photius.

1° *La signification par Rome de la rupture.* — Elle est contenue dans les lettres Jaffé, n. 2813-2821, datées du 13 novembre 866. Somme toute, rien de très nouveau dans ce volumineux dossier; l'exposé des faits, les considérants doctrinaux, la documentation canonique, les décisions enfin ne diffèrent guère de ce que l'on trouve dans les lettres signées après le concile d'avril 863 ou dans la lettre au basileus de 865. Ci-dessus col. 1567 et 1568. Mais la multiplication même des pièces témoigne de la préoccupation de la curie de ne laisser personne dans l'incertitude sur ses dispositions. A ce que nul n'en ignore, elle s'adresse au basileus d'abord, et au césar Bardas (dont, à Rome, on ignorait la mort récente), à l'impératrice mère, à la femme du

basileus, Eudocie, aux sénateurs de Constantinople, aux deux principaux intéressés, Photius et Ignace, à l'épiscopat grec ressortissant de Byzance, au clergé enfin des autres patriarcats auquel on prenait soin de faire tenir tout le dossier de l'affaire photienne. Ce qui frappe encore, c'est, dans les documents adressés aux deux principaux responsables, le basileus et le patriarche intrus, une plus grande véhémence de ton. Parlant de la lettre « pleine de blasphèmes » à laquelle il avait déjà été répondu en 865, on dit que l'auteur a trempé sa plume dans la gorge d'une couleuvre. Le basileus n'a qu'à revenir à résipiscence et à faire brûler publiquement son écrit, sinon, continue le rédacteur, « devant l'épiscopat d'Occident rassemblé, nous anathématiserons solennellement les responsables, et tous les écrits faits pour soutenir cette iniquité nous les ferons attacher à un gibet et publiquement brûler ». A Photius l'on fait grief, non seulement de son accession irrégulière au trône patriarcal, mais de ses agissements antérieurs; ne s'est-il pas joint au parti de schismatiques qui combattaient Ignace (entendons les partisans de Grégoire Asbestas)? On l'exhorte, sans doute à venir à résipiscence, mais, bien vite, l'exhortation se change en imprécation. — Sera-t-il permis de remarquer que tout cet étalage de violence était bien inutile. On pouvait exprimer d'une autre manière tout ce qui est dit ici, et si, comme tout l'indique, Anastase fut le rédacteur de ces pièces, le pape eût été bien inspiré en tempérant quelque peu le penchant à l'invective de son belliqueux secrétaire, en faisant vérifier aussi les propos que les gens du parti ignacien avaient colportés à Rome. Surtout l'on aurait bien fait de s'exprimer avec plus de précision sur les questions de doctrine connexes aux affaires disciplinaires, et spécialement sur la *validité* des ordinations conférées soit par Grégoire Asbestas, soit par Photius. Les déclamations contre ces ordinations sacrilèges seront partiellement la cause des difficultés doctrinales que va bientôt soulever l'affaire des réordinations. Mais quoi! la guerre était déclarée; ce n'était plus le moment de ménager l'ennemi!

Comment, à Constantinople, fut-on mis au courant, sinon du contenu exact de ce courrier, du moins de l'esprit général des documents en provenance de la curie romaine, c'est ce que nous ne nous expliquons pas très bien. Toujours est-il qu'à la frontière bulgaro-byzantine, la légation romaine fut arrêtée par les représentants du basileus. Des propos fort vifs furent échangés, des menaces proférées par les Byzantins à l'adresse des Romains. Voir *Lib. pont.*, t. II, p. 165, et cf. la lettre de Nicolas Ier à Hincmar. Jaffé, n. 2879. D'après cette lettre, les légats romains, incapables de remplir leur mission, demeurèrent auprès du roi des Bulgares; c'est là qu'ils eurent connaissance de la contre-offensive de Photius. Ils purent se rendre compte aussi du succès, dans le jeune royaume, de la mission avec laquelle ils avaient d'abord fait route. Comme par enchantement, la Bulgarie se latinisait; les missionnaires grecs étaient refoulés. Formose, l'évêque de Porto, prenait sur Boris un ascendant tel que celui-ci ne voyait plus que par lui. Bientôt, le kniaz allait faire à Rome de pressantes démarches pour obtenir que Formose fût élevé à la dignité d'archevêque des Bulgares. Le pape, lui, ne voyait pas de raisons pour déroger, sur ce point, au droit canonique occidental, qui, jusqu'à présent, s'opposait aux translations d'évêques. Lié à l'Église de Porto, Formose ne pouvait devenir l'époux d'une autre Église. Aussi Nicolas, à l'été de 867, décidait-il l'envoi en Bulgarie d'une nouvelle mission. Les deux évêques, Dominique de Trévi et Grimoald de Polimarti, partiraient accompagnés de prêtres parmi lesquels on choisirait, en tenant compte des désirs de Boris, le futur archevêque qui viendrait se faire sacrer à Rome. Paul de Populonie et Grimoald resteraient en Bulgarie. Pour Formose, il convenait de l'en éloigner; avec Dominique de Trévi il essaierait de passer à Constantinople pour observer le tour que prenait l'affaire de Photius.

2° *La contre-offensive de Photius.* — Au vrai, la situation, sur les rives du Bosphore, s'était définitivement réglée. Jusqu'en 866, Photius avait évité d'entrer personnellement en conflit avec Nicolas Ier. Seul le basileus avait riposté par la lettre « pleine de blasphèmes » aux injonctions du concile romain de 863. De toute évidence, ce sont les événements de Bulgarie qui ont fait sortir le patriarche de la réserve qu'il s'était jusqu'alors imposée. Sans compter que la connaissance qu'il put avoir des fameuses lettres du 13 novembre 866 était bien de nature à le jeter dans la révolte ouverte.

A tout prendre, sans doute, les circonstances politiques auraient dû le retenir. Au moment où il se lançait dans l'aventure, Bardas, son grand protecteur, venait de disparaître, assassiné en avril 866 par Basile, le favori de l'empereur Michel. Cependant, les premières relations de Photius avec le nouveau venu avaient été assez bonnes. Somme toute, l'assassinat de Bardas avait été expliqué officiellement de telle manière que le patriarche avait pu prêter son concours à la cérémonie, où, le 26 mai, jour de la Pentecôte, Michel couronna Basile comme auguste et empereur. L'avenir montrerait que ce service serait vite oublié. Pour l'instant du moins, Photius put espérer que la politique religieuse du Sacré Palais ne serait pas modifiée. Là non plus, l'on ne souhaitait pas voir la Bulgarie échapper à l'emprise de Constantinople et l'on ne fut pas fâché, sans doute, d'entendre la protestation qu'éleva le patriarche contre les « empiètements » romains.

1. *L'encyclique de 867.* — Cette protestation est contenue dans une longue encyclique adressée par le patriarche œcuménique aux autres sièges patriarcaux de l'Orient. *Epist.*, I, 13, *P. G.*, t. CII, col. 721-742; Valettas, n. 4. La nation bulgare, y lisait-on, commençait, sous l'influence des missionnaires de Constantinople, à rejeter le culte des démons, quand des hommes exécrables, venus de l'Occident, le pays des ténèbres, ont entrepris de porter le ravage dans cette jeune plantation qui donnait de si belles espérances. Suivait l'énumération des « nouveautés » disciplinaires ou dogmatiques que les Latins avaient introduites : jeûne du samedi, permission du laitage dans la semaine qui précède le carême, célibat des prêtres, réitération de la confirmation donnée par les simples prêtres, sous prétexte que seuls les évêques peuvent mettre le sceau au baptême. Mais c'est surtout contre l'insertion du *Filioque* dans le symbole que Photius s'élevait avec véhémence, les mêmes arguments qu'il développera dans la *Mystagogie*, ci-dessus, col. 1543, sont ici sommairement indiqués. Contre chacune de ces malfaçons le patriarche essayait d'invoquer les décisions canoniques qui les condamnaient. Il estimait nécessaire de porter de si grands forfaits à la connaissance des Églises orientales, espérant trouver chez elles un appui dans la lutte qu'il était indispensable de mener. Que chacune d'elles députât, sans tarder, des représentants à un concile qui se réunirait dans la capitale. Les Orientaux, d'ailleurs, ne seraient pas seuls à lutter contre celui qui, à Rome, détenait le pouvoir. Plusieurs évêques occidentaux sont excédés de sa tyrannie et du mépris qu'il fait des lois ecclésiastiques (il s'agit de Gunther de Cologne et de ses partisans, voir l'art. NICOLAS Ier, col. 512-514). Des plaintes sont arrivées de leur part, aussi bien que de moines victimes de la même tyrannie. Ces écrits, on les annexait à l'encyclique, afin que nul n'en ignorât. Une dernière remarque terminait le document; elle était

relative à la réception du VIIe concile (IIe de Nicée) et Photius faisait observer que les décrets de celui-ci avaient été pris par les représentants des quatre sièges patriarcaux, groupés autour de Taraise de Constantinople, omettant, par une prétérition symptomatique, la part qu'avaient prise à l'assemblée les représentants du premier siège.

Cette prétérition achève de donner à l'encyclique photienne son véritable caractère. Elle n'est pas seulement une protestation véhémente contre la politique personnelle du pape Nicolas. A diverses époques, dans l'histoire de l'Église, on enregistre des actes qui s'élèvent contre la manière de faire de tel ou tel pape. Beaucoup de ces protestations font, plus ou moins explicitement, la distinction entre la *sedes* et le *sedens*, entre le Siège apostolique et celui qui en est présentement le titulaire. Ici, rien de tel ne se perçoit (sauf peut-être dans l'allusion aux révoltes de certains Occidentaux contre la tyrannie de Nicolas). C'est le Siège romain qui est attaqué. Les polémistes grecs ultérieurs ne se tromperont pas, qui feront de l'encyclique photienne l'arsenal où se trouvent toutes les armes contre les « prétentions » de la Vieille Rome.

2. *Le concile de 867.* — L'encyclique de Photius doit être des premiers mois de 867; elle a été rédigée sous le coup de l'indignation causée par le repliement des missionnaires byzantins en Bulgarie devant l'arrivée des Latins. Elle parlait de la réunion prochaine, à Constantinople d'un grand concile qui ferait le procès du pape Nicolas.

De ce concile, il ne s'est conservé, avons-nous dit, aucune pièce officielle, Les renseignements qui le concernent nous sont fournis, d'une part, par des sources latines : Anastase, préface, col. 13; procès-verbal du synode romain de juin 869, ci-dessus, col. 1550; d'autre part, par des sources grecques : Nicétas, *Vie d'Ignace*, *P. G.*, t. CV, col. 537; Métrophane, *Lettre à Manuel*, Hardouin, t. V, col. 1112 sq., Mansi, t. XVI, col. 413 E sq.; enfin le *Synodicon vetus*, notice 152 (celle qui figure dans l'édition de Pappus a été fabriquée au XVIe siècle; voir celle qui est dans Mansi, t. XVI, col. 533). A les examiner de près, ces renseignements sont contradictoires. Les textes grecs, au moins Métrophane et le *Synodicon*, voudraient faire croire que le concile, en réalité, ne s'est pas tenu, que les actes qui en étaient conservés au Sacré Palais, ceux qui furent envoyés à Rome, étaient fabriqués de toutes pièces, et, qu'on nous permette l'expression, faits de chic, qu'en particulier la longue liste des signatures qui s'alignaient au bas des actes et où figuraient en bonne place les noms des deux souverains, Michel et Basile, avait été tout entière supposée. Les sources latines font entendre, au contraire, que le concile a été réellement tenu, quoi qu'il en fût du grossissement qu'avait pu recevoir la liste des signataires (et ici Anastase semble donner libre carrière à sa féconde imagination). Tout bien considéré, ce sont les Latins qui ont raison. Les expressions très embarrassées des Grecs s'expliquent à merveille. Comme nous allons le dire, à l'automne de 867, un revirement politique s'est opéré à Constantinople. Six mois après la fin du concile, il n'était plus de bon ton, il pouvait même être dangereux d'avoir figuré parmi les signataires du synode photien. L'empereur Basile implorera l'indulgence du pape Adrien II pour ceux qui, trompés ou terrorisés, ont donné leur assentiment au patriarche. Voir *P. L.*, t. CXXIX, col. 113 D-114 A. Un peu plus tard, à Constantinople, les gens compromis, et ils étaient légion, firent courir le bruit que le concile n'avait jamais existé que sur les registres de Photius, et ce sera désormais la vérité officielle. L'ère des palinodies était commencée.

Il ne fait pas de doute pour nous que le concile n'ait été tenu et qu'il n'ait réuni un nombre considérable de membres. Il ne faut pas se dissimuler que, dans l'ensemble, l'épiscopat grec était avec Photius, et d'ailleurs une bonne partie des évêques, depuis 858, avait été ordonnée par lui. On dut leur lire les différentes pièces émanées de Rome depuis 864, mais aussi les plaintes venues d'Occident contre la « tyrannie » de Nicolas Ier; on énuméra les griefs contenus dans l'encyclique photienne du début de l'année, en exposant tous les empiètements du pape en dehors de sa circonscription. En fin de compte, on prononça contre le titulaire du Siège apostolique une sentence de déposition, d'anathème et d'excommunication; sentence qui atteindrait aussi ses partisans. Pis encore; faisant état des nouvelles venues d'Occident et qui rapportaient la tension qui venait de se produire entre le pape et l'empereur Louis II, on s'efforça de monter davantage encore celui-ci contre le pontife : « Par de grands présents, écrit Nicétas, Photius sollicitait le roi de Francie, τὸν ῥῆγα Φραγγίας, Louis et sa femme Ingeberge, leur promettant de les faire reconnaître comme basileis par Constantinople, s'ils coopéraient à son entreprise et s'ils employaient la violence pour chasser le juste (Nicolas) de son Église. » *Loc. cit.*, col. 537. Copie de tous ces actes fut expédiée aux patriarcats orientaux : deux dignitaires grecs, Zacharie de Chalcédoine et Théodore de Laodicée partaient en même temps pour Rome, afin de les faire tenir également au pape Nicolas et à l'empereur Louis. Ceci a dû se passer à la fin de l'été 867.

De tous ces événements, le pape Nicolas n'eut pas une connaissance détaillée, mais il en sut assez pour se rendre compte du danger qui le menaçait. Si elle se réalisait, l'alliance entre Photius et l'empereur Louis II était grosse de conséquences. Les pénibles démêlés de 864 pouvaient se renouveler. Plus encore qu'à ces craintes, Nicolas était sensible aux menaces de division entre les deux Églises grecque et latine. Il avait eu certainement communication de l'encyclique photienne du début de l'année. Il fallait, de toute urgence, répondre aux griefs que l'Église d'Orient faisait à sa sœur d'Occident. On a dit à l'art. NICOLAS Ier, col. 508-509, les mesures qui furent prises en ce sens par le pape. Jaffé, n. 2879, 2880, 2883. C'était la mobilisation de toutes les forces théologiques de l'empire carolingien contre l'attaque grecque. Ces lettres sont d'octobre 867, et le pape, qui mourut le 13 novembre, ne put en connaître l'effet. Encore moins put-il connaître les graves événements qui se précipitaient à Constantinople depuis le 24 septembre. Presque à la même date où Nicolas mourait, Photius était jeté bas du siège de Constantinople; Ignace reprenait la place d'où il avait été évincé, neuf ans auparavant!

VI. LA REVANCHE DE ROME. LE RÉTABLISSEMENT DE L'UNION ENTRE LES DEUX ÉGLISES. — Le coup de théâtre s'était donc produit dans la nuit du 23 au 24 septembre 867, où Basile avait fait assassiner Michel; le lendemain, il était proclamé seul empereur. Ses premiers actes disaient assez qu'il allait prendre le contre-pied de la politique de son prédécesseur. Celle-ci avait été, en définitive, dirigée par Bardas, l'irréconciliable ennemi de Basile; même après la mort de son oncle, Michel l'avait continuée. Photius avait pris sur lui un énorme ascendant. Tant bien que mal, au cours de l'année 866-867, Basile s'était accommodé de ce rival qui balançait son influence auprès de l'incapable Michel. Maintenant que celui-ci avait disparu, il serait facile de se débarrasser du patriarche gênant. Ne cherchons point en cet empereur de scrupules religieux!

Quoi qu'il en soit d'ailleurs, un de ses premiers soins avait été d'envoyer, à la poursuite du navire qui emportait vers l'Italie les messagers du concile pho-

tien, une galère rapide qui devait empêcher ceux-ci d'accomplir leur mission. Au bout de six semaines, il était évident que Basile ne s'entendrait pas avec Photius. Celui-ci finit du moins en beauté. Les témoignages du continuateur de Georges Hamartolos et de Léon le Grammairien ne paraissent guère pouvoir être révoqués en doute. Le prétexte trouvé pour écarter Photius fut le refus qu'il fit publiquement de donner la communion à l'empereur assassin. Le patriarche, à la mi-novembre, fut relégué au couvent de Sképé, sur la côte européenne de l'embouchure nord du Bosphore. Tout indiquait de rendre à Ignace le trône patriarcal. On choisit pour la cérémonie de la réinstallation le 23 novembre, anniversaire du jour où Ignace avait été renversé. D'urgence, un courrier fut envoyé à Rome pour signifier au pape Nicolas, dont on ignorait la mort, ces événements inattendus. Ce serait le pape Adrien II, consacré le 14 décembre 867, qui donnerait à l'affaire photienne une solution que l'on put croire définitive, et cela dans un important concile romain tenu en juin 869, puis au VIIIe concile œcuménique qui siégera à Constantinople dans l'hiver de 869-870.

1° *Les décisions prises à Rome.* — Le concile romain de 869 ne prit ses décisions qu'à la suite de négociations assez longues entre la curie romaine et le Sacré Palais; la lenteur des communications fut cause que les pourparlers durèrent près de deux ans.

1. *Les propositions faites par Constantinople à Rome.* — Deux courriers partirent successivement de la « cité gardée de Dieu » à l'hiver de 867. Nous n'avons pas les pièces qu'emportait le premier, dont nous venons de signaler le départ; mais, à en juger par la réponse que fait le pape Adrien, le 1er août 868, Jaffé, n. 2908 et 2909, seul l'empereur prévenait le pape des événements survenus, Ignace n'ayant pas cru indispensable de notifier à Rome la manière dont il était remonté sur son siège. Adrien en exprime sa surprise dans la seconde des deux lettres signalées.

Par contre, nous possédons une longue lettre du patriarche restauré et qui accompagne une autre lettre impériale, datée elle-même du 11 décembre, ci-dessus, col. 1557. L'année n'est malheureusement pas donnée, mais, comme les deux pièces sont adressées au pape *Nicolas*, il faut bien qu'elles soient de la fin de 867; il serait bien invraisemblable, quoi qu'en pense Aristarchos, que treize mois après la mort de Nicolas on n'ait pas encore eu à Constantinople connaissance de la chose. C'est le 11 décembre 867 que marque Dölger, n. 474. Voici donc comme il nous paraît qu'il faut restituer la suite des événements.

Un premier courrier part sitôt le rétablissement d'Ignace, porteur seulement d'un message impérial; puis, deux ou trois semaines plus tard, l'empereur et le patriarche se décident à écrire longuement à Rome. Ces deux lettres du basileus et du patriarche sont toutes deux intéressantes. Dans la première percent déjà les vues conciliatrices de Basile Ier. Dès le début, il s'est rendu compte que la paix religieuse ne saurait être rétablie que par des concessions mutuelles; restaurer Ignace sans faire un sort aux anciens partisans de Photius, entrer à l'égard de tous ceux-ci dans la voie des exécutions et des représailles, c'est perpétuer les troubles. Le mieux serait qu'à Rome on prît conscience de cette situation; les deux partis en présence, photien et ignacien, vont donc s'y transporter et plaider contradictoirement leur cause; mais il faudrait aussi que, sur place, des apocrisiaires romains vinssent se rendre compte de la complexité du problème. Les mêmes préoccupations inspirent la lettre parallèle du patriarche restauré. Après de très vives protestations de son respect, de sa dévotion à l'endroit de l'Église romaine, Ignace se préoccupe surtout de donner au pape un aperçu de la situation ecclésiastique de la ville et du patriarcat, distinguant les différentes catégories d'évêques et de prêtres, les uns ordonnés par Photius, les autres par les patriarches antérieurs, les uns ayant résisté à l'intrus, les autres ayant eu avec lui des rapports ecclésiastiques. Il est remarquable d'ailleurs qu'Ignace ne suggère aucune solution; sans doute estimait-il que le basileus avait suffisamment exposé ce qu'en l'occurrence il convenait de faire.

Au début de sa lettre, le basileus exprimait l'appréhension que sa première missive n'ait eu, en route, quelque mésaventure. En réalité, celle-ci atteignit assez promptement la curie romaine, puisque le pape Adrien y fit réponse le 1er août 868. Au contraire, la lettre du 11 décembre aurait mis fort longtemps pour parvenir à Rome. Adrien ne l'avait pas encore le 1er août, et il paraît bien que, par suite de mésaventures arrivées au courrier (voir *Lib. pont.*, t. II, p. 178), elle n'arriva à Rome qu'au printemps de 869. Voir la fin de la lettre d'Adrien. Jaffé, n. 2914.

[A la vérité, si l'on admet que dans l'adresse des deux lettres de Basile et d'Ignace, le mot *Nicolao* provient d'une erreur de transcription, on peut proposer une autre restitution des événements :

a) Novembre 867, expédition de la seule missive impériale non conservée. — *b)* Août 868, réponse d'Adrien à cette missive; le pape s'étonne qu'Ignace ne lui ait pas signifié directement sa restitution. — *c)* Décembre 868, les deux lettres de Basile Ier et d'Ignace, analysées ci-dessus (l'empereur et le patriarche ont eu le temps de se rendre compte de la situation à Constantinople). — *d)* Printemps 869, arrivée à Rome de ce courrier. La réponse est donnée par le concile romain de juin 869.]

2. *Le concile romain de juin 869.* (Sur les actes, voir ci-dessus, col. 1550; il existe un récit populaire du concile dans le *Liber pontificalis*, *Vita Hadriani*, t. II, p. 178-179). — Quoi qu'il en soit de ces questions de date, voici quelle est, à Rome, la situation en juin 869. Les représentants du basileus et d'Ignace, ceux aussi des partisans de Photius sont arrivés. Quel est le point de vue de tous ces Byzantins? Il faut, pensent-ils, discuter contradictoirement la question qui se pose, depuis onze ans, entre Ignace et Photius; s'en tenir en somme à la lettre du pape Nicolas Ier de 865 (ci-dessus, col. 1569), sans se préoccuper soit des documents romains de 866, soit du concile photien de 867. A cette dernière assemblée, trop de gens se sont compromis; au cours des années précédentes déjà, la grande masse de l'épiscopat a pris fait et cause pour Photius. Le plus simple est de passer l'éponge. Il n'est peut-être pas impossible d'arriver à une entente entre Ignace et Photius. L'histoire byzantine avait déjà connu tant de situations dont on ne s'était tiré qu'en appliquant le principe de l' « économie ».

Tout autre était le point de vue romain. Depuis 865, estimait-on, il y avait eu deux « faits nouveaux ». Le premier était la condamnation formelle de Photius en 866 : n'ayant pas répondu à la sommation pontificale de 865, le patriarche intrus avait été, somme toute, condamné par contumace. Le second fait nouveau était le concile photien de juillet 867, où Photius avait poussé l'audace jusqu'à condamner le Siège apostolique qui ne peut être jugé par personne, *prima sedes a nemine judicatur.* De cette forfaiture, les actes du concile photien étaient les irrécusables témoins. A cette forfaiture s'étaient associés tous ceux qui en avaient signé les procès-verbaux. Moyennant les satisfactions convenables, on pouvait pardonner à ces derniers. Mais l'outrage énorme fait à l'Église romaine ne saurait plus être passé sous silence. La question photienne n'était plus une question intérieure de l'Église de Constantinople; elle était devenue une question

générale qui n'intéressait rien de moins que la constitution de l'Église universelle.

C'est avec cette idée présente à la pensée qu'il faut lire les actes de ce concile romain. Tout y roule autour de l'injure faite par Photius au Siége apostolique, et l'essentiel est la condamnation du concile photien de 867. Cette condamnation se matérialise, si l'on peut dire, dans l'autodafé du *codex* envoyé de Constantinople et qui contenait les actes de l'assemblée maudite. Les deux synodes contre Ignace de 859 et de 861 sont également condamnés. Photius enfin est solennellement anathématisé; au cas néanmoins où il viendrait à résipiscence, il pourrait être admis à la communion laïque. Amnistie, moyennant pénitence, serait accordée aux personnes ayant souscrit au concile de 867. Quant aux ordinations conférées par Photius, ceux qui les avaient reçues seraient éloignés des fonctions ecclésiastiques.

Restait à répondre aux propositions du basileus. Celui-ci, nous l'avons dit, avait demandé l'envoi á Constantinople de légats du Saint-Siège, sous la présidence desquels se tiendrait un concile qui remettrait toutes choses en état dans le patriarcat depuis si longtemps troublé. Adrien II se ralliait à cette idée et organisait la légation qui le représenterait; en feraient partie Donat, évêque d'Ostie, avec le diacre Marin, déjá désignés tous deux en 866 pour instrumenter à Constantinople; on leur adjoignait Étienne, évêque de Népi. Ils emportaient deux lettres du pape, Jaffé, n. 2913, 2914, datées du 10 juin 869. La première, adressée á Ignace, lui spécifiait les décisions du concile romain qui devraient guider le concile de Constantinople. On remarquera la manière dont il y est parlé des ordinations faites tant par Grégoire Asbestas que par Photius. Grégoire, qui, du fait de sa déposition antérieure á 858, avait perdu le droit d'ordonner, ne pouvait rien transmettre au patriarche intrus, *nihil habuit, nihil dedit;* phrase malheureuse, bien faite pour jeter la suspicion non seulement sur la licéité, comme nous dirions aujourd'hui, mais sur la validité même de la consécration reçue par Photius, sur la validité dès lors de toutes celles qu'il avait pu conférer. Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, tous ceux qui avaient été ordonnés par Photius à un titre quelconque seraient écartés *ab episcoporum numero vel dignitate quam usurpative ac* FICTE *dedit (Photius)*. Quant aux prélats ordonnés antérieurement á la crise de 858 et qui s'étaient joints au patriarche intrus, tout spécialement en assistant au concile de 867, on leur conserverait leurs sièges, s'ils acceptaient de signer un *libellus satisfactionis*. La lettre au basileus, Jaffé, n. 2914, insistait plus particuliérement sur ce que devraient être les débats conciliaires; il ne s'agissait pas de reprendre la cause *ab integro,* mais seulement d'accepter les décisions prises á Rome.

2° *Le concile de Constantinople de 869-870.* — Voir pour tout le détail ce qui est dit á l'art. CONSTANTINOPLE *(IVe concile de)*. L'on ne marquera ici que l'esprit général des délibérations et des décisions; l'on attirera également l'attention sur quelques points dont la connaissance éclaire l'histoire ultérieure.

Il convient d'abord de marquer l'opposition absolue qui se révéla très vite entre le point de vue des légats romains, rivés aux instructions qu'ils avaient reçues en quittant Rome, et celui de l'empereur dont les représentants au concile, et tout particulièrement le patrice Baanès, se firent les âpres défenseurs. Les légats ne connaissent que leur consigne: faire entériner les arrêts du synode romain. L'empereur entend bien, au contraire, que le concile ne sera pas une simple chambre d'enregistrement. Il fallait, pensait-il, ventiler toutes les affaires pendantes; le débat essentiel d'abord sur les droits respectifs de Photius et d'Ignace, les nombreuses questions de détail aussi que soulevait la participation d'une bonne partie de l'épiscopat aux actes de Photius. Imposer, comme la curie romaine le voulait, une sorte de rétractation préalable à tous ceux qui s'étaient compromis avec le patriarche déchu, c'était, estimait le Sacré Palais, préjuger de la question. Cette exigence des signatures à apposer au *libellus satisfactionis* par les prélats grecs qui voulaient prendre part à l'assemblée faillit, à plusieurs reprises, faire échouer purement et simplement le concile; elle explique, en tout état de cause, le tout petit nombre des évêques qui s'y trouvèrent. Les huit premières séances ne comptèrent que deux ou trois douzaines de membres et l'admission de quelques-uns de ceux-ci donna lieu à d'interminables débats (voir, par exemple, celui qui occupe toute la quatrième séance). A tout instant, les fonctionnaires impériaux sont en discussion avec les légats et leur point de vue est exprimé au mieux par Baanès, quand il s'écrie à la IVe session : « On ne peut cependant pas exiger du pouvoir civil qu'il enregistre purement et simplement les actes ecclésiastiques, si les choses ne se passent pas correctement. »

En définitive, les quatre premières séances furent exclusivement employées à constituer le concile. C'est á partir de la Ve session que commence le procès de Photius et des évêques consacrés par lui. Procès est même un terme impropre, puisque les légats s'opposent à toute discussion sur le fond, et qu'en somme il ne s'agit que de signifier aux coupables les sentences du concile romain de 869, tout au plus d'atténuer la peine s'ils sont de bonne composition. Les actes en furent lus tout au long à la VIIe session et c'est ainsi qu'ils nous ont été conservés. Dans ces conditions, la sentence, si tant est qu'il pût y avoir sentence, ne pouvait faire de doute. Photius fut solennellement anathématisé; huit jours après, à la VIIIe session, un autodafé consumait tous les papiers de l'ancien patriarche relatifs au concile de 867, peut-être aussi bien d'autres qui ne se rapportaient qu'indirectement à l'affaire. Voir Aristarchos, introd., p. ϛβ'-ογ'. Puis, brusquement, les séances, qui s'étaient succédées à une cadence assez régulière, entre le 5 octobre et le 8 novembre, s'interrompent sans que l'on puisse préciser la raison de cet arrêt. S'agissait-il seulement d'attendre l'arrivée d'autres évêques qui viendraient renforcer l'effectif décidément trop mesquin (à la VIIIe session il n'y avait eu que 38 prélats)? Escomptait-on la venue d'un fondé de pouvoirs de l'Église d'Alexandrie, à la présence duquel on attachait quelque importance? C'est fort possible. Mais ne conviendrait-il pas aussi de tenir compte de certains incidents, sur lesquels nous allons revenir et qui auraient amené une très vive tension entre les légats et le Sacré Palais? Toujours est-il que la IXe session ne fut tenue que trois mois plus tard, le 12 février. Le nombre des évêques présents s'était accru; il y en avait 65, et le fondé de pouvoirs d'Alexandrie, arrivé peu avant, déclara s'associer aux mesures antérieurement prises. On fit leur affaire aux témoins qui avaient faussement déposé au procès d'Ignace de 861; on condamna les compagnons des débauches sacrilèges du feu empereur Michel. La Xe séance, tenue le 28 février, fut particulièrement solennelle et fréquentée. Outre le basileus, y figurèrent les représentants de l'empereur Louis II, au milieu desquels se trouvait Anastase le Bibliothécaire. La séance fut consacrée á la publication des 27 canons (sur leur nombre et leur sens, voir l'article cité, col. 1283-1301) et de l'ὅρος ou définition conciliaire, puis à la cérémonie de la signature. Les trois légats qui, par politesse, avaient offert à l'empereur de signer le premier, apposèrent d'abord leur signature, puis Ignace et les trois représentants d'Alexandrie,

d'Antioche et de Jérusalem; vinrent ensuite Basile et ses deux fils aînés, enfin les 37 archevêques ou métropolites et les 65 évêques qui avaient figuré à la dernière séance. Un accord parfait semblait à nouveau réalisé entre l'Ancienne et la Nouvelle Rome. Qui pouvait douter de sa solidité, alors qu'on lisait au canon 2[e] que le concile tenait le pape Nicolas pour l'organe du Saint-Esprit, aussi bien que son successeur, le pape Adrien : τὸν μακαριώτατον πάπαν Νικόλαον ὡς ὄργανον τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἔχοντες καὶ τὸν ἐκείνου διάδοχον τὸν ἁγιώτατον πάπαν Ἀδριανόν.

Pour qui néanmoins eût été au courant de divers incidents qui se passèrent autour du concile, il n'eût pas été difficile de voir quels germes de mésintelligence avaient été déposés. D'une part, la tension avait grandi entre les représentants de Rome et le basileus; d'autre part, la question bulgare venait de surgir à nouveau, qui allait contribuer à détacher lentement de Rome le patriarche Ignace.

Renvoyant à un peu plus tard l'étude de l'incident bulgare, nous allons poser ici la question des démêlés qui éclatèrent entre les légats et l'empereur. Ils nous sont connus exclusivement par les deux sources romaines : le *Liber pontificalis*, *Vita Hadriani*, t. II, p. 181-182, et par une note qu'Anastase a insérée, vers la fin du procès-verbal de la 1[re] session. Hardouin, t. V, col. 775; Mansi, t. XVI, col. 29; *P. L.*, t. CXXIX, col. 38-39. Il faut d'abord distinguer cet incident d'un autre que le *Liber pontificalis* rapporte en premier lieu. Avant la signature, les légats romains, profitant de la présence d'Anastase et de sa connaissance du grec, font reviser par lui les procès-verbaux, auxquels devaient être apposées les signatures; y ayant constaté des omissions relatives surtout au titre impérial de Louis II, ils s'en plaignent très vivement et déclarent qu'ils ne signeront que *ad referendum*. C'est après cela, *his expletis*, que se place une affaire beaucoup plus grave : Les *libelli satisfactionis* qu'avaient dû signer les prélats grecs pour avoir le droit de siéger au concile et que les légats conservaient par devers eux pour les rapporter à Rome leur furent volés, pendant leur absence, par les gens du basileus chargés de leur garde. Le coup avait été fait à la demande des intéressés, fort mécontents de laisser entre les mains de la curie la preuve de leur soumission. L'affaire, on s'en doute, fit beaucoup de bruit; les légats protestèrent avec vigueur contre ces procédés et, dit le *Liber*, encoururent de ce chef la colère du basileus, *imperatoris iram vehementer incurrunt*. Anastase s'interposa et essaya d'arranger les choses. Les papiers volés furent rendus; mais de tels incidents en disent long sur l'état d'esprit tant du basileus que de l'épiscopat grec. En somme, on se pliait pour l'instant aux exigences de Rome, mais c'était de très mauvaise grâce. Malgré l'apparent succès que constituait la dernière séance du concile, de part et d'autre, l'on était aigri.

M. Vogt, *Basile I[er]*, p. 225, essaie de mettre le dernier incident dans la longue interruption qui sépare la VIII[e] de la IX[e] session. Il faut, pour cela, solliciter énergiquement le texte du *Liber pontificalis* et même le texte d'Anastase qui place l'affaire des *libelli* après que tous eurent signé leurs déclarations : *postquam omnes chirographa sua scripserunt*, ce qui suppose une date assez tardive. Néanmoins, comme nous l'avons insinué ci-dessus, col. 1580, il n'est pas impossible que des incidents analogues aient eu lieu pendant les trois mois d'interruption, de novembre à février. Le 29 octobre, à la seconde comparution de Photius, le basileus, qui était présent à la séance, a demandé sur l'affaire un débat contradictoire; celui-ci a été refusé par les légats, Photius a été anathématisé. Mais, sans doute, les conversations auront continué dans les couloirs sur le différend qui sépare les légats et le basileus. Finalement, on tient encore la séance du 5 novembre; mais, après cela, la tension est si violente que le concile est ajourné *sine die*. Ne faudrait-il pas rapporter à cette période un incident qui ne nous est connu, et fort mal d'ailleurs, que par une de ces pièces qui figurent dans la III[e] partie des actes grecs du VIII[e] concile? Ci-dessus, col. 1552. Il s'agit d'une lettre du pape Étienne V (885-891), écrite sans doute en 885 et où celui-ci se plaint vivement de l'attitude de Basile I[er] à l'endroit du pape Marin I[er], que l'empereur avait refusé de reconnaître. D'où vient cette animosité du basileus contre Marin? « C'est pour avoir pensé comme le pape Nicolas, pour avoir voulu exécuter les prescriptions de celui-ci que le pieux Marin est tombé chez vous dans une telle mésestime et, comme on l'a dit (remarquer cette incise, Étienne V n'est pas très sûr de ce qu'il avance), pour s'être joint aux opposants, pour avoir détruit et annulé ce qui avait été fait en synode par lui en présence de votre majesté, διὰ τὸ.... τὰ παρ' αὐτοῦ ἐνώπιον τῆς βασιλείας ὑμῶν πραχθέντα καταλῦσαι καὶ ἀκυρῶσαι. (Le παρ' αὐτοῦ fait difficulté; à qui se rapporte αὐτός, pas à Nicolas certainement: à Photius dont il est question beaucoup plus haut? à Marin, en comprenant παρ'αὑτοῦ?) Et donc Marin, à cause de cela même, fut gardé aux arrêts pendant trente jours, ce qui est plutôt un honneur pour lui. » Le texte n'est pas limpide. On l'entend d'ordinaire d'une seconde mission de Marin à Constantinople, sur laquelle, d'ailleurs, nous n'avons pas d'autres renseignements. Voir ci-dessous, col. 1592 sq. Serait-il interdit de le rapporter à cette période de 869-870, pour laquelle nous savons avec certitude que Marin était dans la capitale, et précisément à cette époque de tension entre le Sacré Palais et les légats romains? Jusqu'à quel point, d'ailleurs, les faits sont-ils déformés et grossis à quinze ans d'intervalle, c'est ce que l'on peut se demander et l'on aura remarqué qu'Étienne V ne prend pas la responsabilité de l'affirmation. C'était un « on dit » qui courait à la curie, en 885, et qui était destiné à expliquer l'attitude de Basile I[er] à l'endroit de Marin. Restons-en sur un *non liquet*.

Mais retenons que le VIII[e] concile ne fut pas pour l'Église de Rome une joie sans mélange. Bien des indices montraient que, si Basile I[er] avait écarté Photius, celui-ci n'avait pas dit son dernier mot.

III. La restauration de Photius. Sa réconciliation avec Rome. — 1° Causes qui amènent la tension entre Ignace et Rome. 2° La réintégration de Photius. 3° Sa reconnaissance par Jean VIII. 4° Le concile de 879-880.

I. LA TENSION CROISSANTE ENTRE IGNACE ET ROME. — Si l'on veut comprendre pleinement l'attitude que Rome prendra le jour où elle apprendra que Photius est pacifiquement remonté sur le trône patriarcal, il est impossible de négliger le revirement qui s'était produit, dans les dispositions de la curie, à l'endroit d'Ignace. Entre 862 et 869, les papes ne voient, ne jurent que par lui; en 878, une sommation péremptoire lui est adressée, le menaçant d'excommunication. Comment en était-on venu à cet état d'esprit? on ne le comprendra qu'en suivant le développement de l'affaire bulgare.

1° *Le revirement du roi de Bulgarie, Boris. Les Bulgares au VIII[e] concile.* — Nous avons laissé, col. 1572, en Bulgarie, la deuxième mission envoyée en 867 par le pape Nicolas et dirigée par les deux évêques, Dominique de Trévi et Grimoald de Polimarti. Ce dernier devait demeurer dans le pays, tandis que Formose, pour les raisons que nous avons dites, était prié de quitter les lieux. La *Vita Hadriani*, dans le *Liber pontificalis*, raconte en détail les allées et venues qui eurent lieu entre Rome et la Bulgarie, au cours des années 868 et 869. Boris s'obstinait à ne vouloir comme patriarche

que Formose; le pape Adrien déclarait qu'il accepterait tout candidat qu'on lui présenterait, sauf Formose. Boris, qui avait la décision prompte, se tourne alors vers Constantinople dont il s'était écarté trois ans plus tôt. A l'hiver 869-870, une nouvelle mission bulgare est expédiée à la capitale byzantine, et, pour bien marquer le sens de sa démarche, Grimoald, le chef de la mission latine, est prié de s'en retourner en Italie (cf. *Lib. pont.*, t. II, p. 185, l. 20-30, l'auteur de la notice n'est pas tendre pour cet évêque).

La mission bulgare arrive à Constantinople juste au moment où se terminait le VIIIe concile. Sur les événements qui se passèrent alors, nous sommes renseignés par Anastase le Bibliothécaire, dans sa préface aux actes du VIIIe concile, et par l'auteur de la notice d'Adrien au *Liber pontificalis*, t. II, p. 182-184. Anastase, à son grand regret, n'a pas été tenu au courant de toutes les négociations. Le rédacteur du *Liber pontificalis*, lui, a des renseignements qui ne peuvent venir que de témoins oculaires.

Anastase masque son ignorance des détails en dissertant assez longuement des droits historiques de Rome sur l'Illyricum et donc sur le nouvel État bulgare. Tout ce qu'il sait de positif, c'est qu'à l'issue de conférences fort secrètes on a remis aux Bulgares un document rédigé en grec. Suivant cette pièce, les représentants des sièges patriarcaux d'Orient, faisant fonction d'arbitres entre Ignace et les Romains, avaient déclaré que le territoire bulgare serait du ressort de Constantinople. « Mais, continue Anastase, ceci nous paraît bien douteux. Les légats romains se sont retranchés derrière leurs instructions; quant aux représentants des patriarcats, nous conjecturons qu'ils n'ont pas voulu intervenir. » C'est pourtant, n'en déplaise à Anastase, ce qui s'était passé. Pour éviter d'entrer en conflit direct avec Rome, Ignace s'était défilé derrière l'empereur; c'était bien aux représentants d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem que l'on avait confié le soin de trancher le différend entre Byzantins et Romains. Ayant d'abord excipé de leur incompétence, les légats s'étaient ensuite laissé entraîner dans la discussion; des propos assez vifs avaient été échangés entre eux et les représentants des patriarcats. La séance se termina assez mal. Les légats déclarèrent abolir de leur autorité la sentence arbitrale des Orientaux attribuant la Bulgarie à Constantinople; ils exhibèrent une lettre du pape dont ils n'avaient pas fait mention jusque-là et interdirent formellement à Ignace d'envoyer aucun des siens en Bulgarie. Ignace prit en main la lettre pontificale, mais ne voulut pas, malgré les avertissements des légats, la lire sur le moment; il se contenta d'une vague protestation de respect à l'endroit du Siège apostolique, sans prendre aucun engagement. — En fait, peu de temps après, il sacrait un archevêque pour la Bulgarie, et postérieurement une dizaine d'évêques.

2° *L'attitude de Rome à l'égard d'Ignace.* — On imagine sans peine le mécontentement de la curie romaine. Les légats n'y arrivèrent qu'au cours de 871, ayant eu sur mer les pires aventures; leurs papiers mêmes leur avaient été volés. Heureusement, Anastase, qui avait pris un autre bateau, avait déjà fourni au pape un procès-verbal détaillé des actes du concile, qu'il avait eus en main avant son départ de Byzance.

Assez mécontent de ce qu'il apprit, mettant sur le compte du mauvais vouloir de Byzance les mésaventures arrivées à ses gens, Adrien répondit aux basileis (Basile et ses fils), le 10 novembre 871, par une lettre, Jaffé, n. 2913, que l'on peut considérer comme une approbation telle quelle du VIIIe concile. Voir ici, t. III, col. 1301. La reconnaissance d'Adrien, assez vivement exprimée au début, s'y tempère vite de quelques plaintes, causées surtout par les empiètements d'Ignace en Bulgarie. Si ce dernier continue, il n'échappera pas à la sévérité des canons; quant à ceux qui, en Bulgarie, usurpent l'autorité épiscopale, le pape les considère comme d'ores et déjà excommuniés. Mêmes plaintes dans la lettre à Ignace, Jaffé, n. 2914, à qui l'on reproche de plus d'avoir ordonné prématurément des laïques comme diacres.

Le successeur d'Adrien, Jean VIII (872-882) allait accentuer encore cette attitude mécontente, oserait-on dire tatillonne, à l'endroit du patriarche. Elle ressort de la lettre véhémente adressée, dès la première année du pontificat, au roi des Bulgares. « Si les perfides Grecs ne sortent pas de chez vous, écrit Jean VIII, *nous déposerons* Ignace; quant aux prêtres et évêques grecs qui sont en Bulgarie, ils seront déposés et anathématisés; il paraît, en effet, qu'ils sont en très grande partie des gens ordonnés par Photius, ou qui sont dans ses sentiments. » Jaffé, n. 2962. Voici beaucoup plus fort : lettre à Boris, Jaffé, n. 2996 (année 874-875) : « Ignace, dit Jean, a été délié par nos prédécesseurs (évidemment des sentences portées contre lui par le concile byzantin de 861), mais sous cette réserve que, s'il tentait quelque chose en Bulgarie contre les droits du Saint-Siège — ce que Photius lui-même n'avait pas osé (!) — il retomberait sous le coup de la condamnation ancienne. » L'allusion à Photius ne vaut-elle pas la peine d'être relevée? De toute évidence, un revirement s'opère à la curie en faveur du condamné de 869. Les lettres n. 3130-3132 (du 16 avril 878) sont encore plus symptomatiques : « A suivre les Grecs, la nation bulgare risque de tomber dans le schisme et l'hérésie dont ceux-ci ne sont jamais sortis complètement. L'hérésie est, chez eux, à l'état endémique du fait soit des basileis, soit des patriarches, soit des uns et des autres. Les Bulgares risquent fort, à se faire leurs clients, de courir la même aventure qui est jadis arrivée aux Goths. »

Dirait-on, à lire ces lignes, qu'il s'agit d'une Église qui est encore officiellement en communion avec le Siège apostolique? Aussi bien cette communion menaçait de se rompre bientôt. La lettre n. 2999, de 874-875, adressée au basileus, se répand en plaintes contre les agissements d'Ignace : celui-ci devra venir à Rome pour se justifier *de his et aliis excessibus*. C'est la deuxième sommation adressée au patriarche, si l'on compte — et c'est bien ainsi, pensons-nous, que raisonnait la curie — pour une première la lettre d'Adrien II, Jaffé, n. 2914. Ainsi, dès ce moment, c'est presque la rupture entre les deux chefs ecclésiastiques.

Enfin, aucune de ces sommations n'ayant produit d'effet, la curie romaine se décida, en avril 878, à prendre contre le patriarche rebelle des mesures de rigueur. Le 16 avril, le pape signait toute une série de lettres qu'emporterait une légation romaine ayant à sa tête les évêques Eugène et Paul; par la Bulgarie, l'ambassade s'acheminerait vers Constantinople. A la cour de Boris, elle déposerait, en passant, les lettres 3130-3132 analysées ci-dessus; elle remettrait au basileus la lettre 3135 (le n. 3118 est un post-scriptum ajouté, quelques jours plus tard, pour signaler au basileus les attentats dont l'Église romaine vient d'être victime, il s'agit de l'affaire de Lambert de Spolète), au patriarche les lettres 3133 et 3134. De ces trois missives, la première est intéressante en ce qu'elle semble répondre à des ouvertures faites par Basile Ier · celui-ci, dans une lettre que nous n'avons plus (cf. Dölger, n. 496), avait sollicité l'envoi de légats qui mettraient fin aux troubles de Constantinople (sur ce qu'étaient ces troubles, nous nous expliquerons plus loin). Quant à la lettre adressée à Ignace, elle était conçue en termes extrêmement sévères. Le pape lui reprochait son ingratitude; étant données les deux premières monitions qui lui avaient été adressées, Jean aurait pu, sans nou-

velle procédure, le séparer de sa communion. Il voulait cependant recourir à une nouvelle sommation, mais celle-ci péremptoire : que, sans perdre de temps, Ignace fît revenir de Bulgarie ceux qui y avaient été envoyés par lui et ses subordonnés. Si, dans les trente jours, il n'avait pas fait le nécessaire, il serait excommunié et, s'il persistait, déposé. Même menace était faite aux évêques grecs et au clergé de Bulgarie. On leur signifiait qu'on les tenait pour excommuniés; s'ils n'avaient déguerpi dans les trente jours, ils devraient se considérer comme suspens. Jaffé, n. 3131.

Or, tout ce grand déploiement de force allait se révéler inutile. Quand, ayant traversé la Bulgarie, les légats romains arrivèrent à Constantinople, à l'été de 878, ils trouvèrent installé sur le siège patriarcal, au lieu d'Ignace, contre qui ils venaient instrumenter,... Photius qui, depuis octobre 877, avait pacifiquement remplacé Ignace décédé.

II. LA RÉINTÉGRATION DE PHOTIUS. — Pour comprendre tout ceci, il faut remonter un peu en arrière, avant d'expliquer ce que fut, à Constantinople, l'attitude de la légation romaine.

1° *La rentrée en grâce de Photius.* — Après le concile de 869-870, Photius et son parti avaient connu de durs moments. Le patriarche déposé avait été relégué au couvent de Sképé où sa captivité était assez étroite; pendant ce temps, ses partisans, conformément aux décisions du VIIIe concile, étaient remplacés sur les sièges épiscopaux par des créatures d'Ignace. Il serait intéressant de relever, dans la correspondance de Photius, les nombreuses lettres de cette époque, adressées aux amis des années précédentes, félicitant les uns de leur constance, gourmandant les autres de leur lâcheté, faisant honte à certains de leurs trahisons. Il faut au moins signaler la lettre qui fut envoyée, peut-être en avril 871, à l'empereur Basile, où le condamné se plaint du sort qu'on lui fait et que l'on aggrave à plaisir en le privant de ses papiers et de ses livres. *Epist.*, II, 16 et 17, *P. G.*, t. CII, col. 765 sq.; Valettas, n. 218.

Il est peut-être exagéré d'attribuer à cette lettre seule le revirement que l'on remarquera bientôt dans l'esprit du souverain. Quoi qu'il en fût de la manière dont il était arrivé au pouvoir, Basile ne manquait pas d'une certaine noblesse d'esprit. Et puis, il avait le sens du gouvernement. Il voulait, il avait voulu dès son avènement, la pacification religieuse. Cette pacification ne se pourrait obtenir, il l'avait dit aux premiers jours, que par la réconciliation des deux partis qui s'appelaient désormais et pour longtemps les ignaciens et les photiens. Il l'avait dit avant le concile, il l'avait dit pendant, il ne tardera pas à le dire après. A plusieurs reprises, dans sa correspondance avec Rome, postérieure à 870, il était revenu sur cette affaire, d'abord dans une lettre à Adrien II, Dölger, n. 488 (texte dans Mansi, t. XVI, col. 203), puis dans une lettre à Jean VIII, *ibid.*, n. 496, connue par la réponse de celui-ci, Jaffé, n. 3135 (il est bien difficile de penser, avec Hergenröther, *Photius*, t. II, p. 289, que, dans la lettre impériale à laquelle celle-ci répond, le souverain faisait une allusion voilée au rétablissement déjà effectué de Photius).

Somme toute, le trouble ne faisait que croître, depuis surtout qu'à Rome, en 869, et à Constantinople, en 869-870, on avait déclaré (nulles ou) illicites les ordinations faites par Photius, procédé à des dépositions et à des remplacements. Il fallait en finir, et la pacification ne s'obtiendrait point par des mesures violentes. Ignace était âgé, il pouvait disparaître d'un moment à l'autre. Serait-il impossible, à sa mort, de lui substituer Photius? Ce serait peut-être le moyen de tout arranger. Que, très explicitement, Basile ait fait toutes ces déductions, on ne saurait l'affirmer; mais n'y avait-il pas quelque chose de cela dans le geste par lequel le souverain, en mars 873, faisait venir Photius au Sacré Palais et lui confiait, peu après, l'éducation de ses enfants? Il n'y a guère de fond à faire sur les histoires que raconte Nicétas relativement aux petites manigances par lesquelles Photius serait rentré en grâce. Sur la question de la généalogie de Basile fabriquée par Photius, voir A. A. Vasiliev, *L'ascendance de l'empereur Basile le Macédonien*, dans *Vizant. Vremennik*, t. XII, 1906, p. 148-165; cf. Bury, *op. cit.*, p. 165, n. 4.

A en croire Stylien, Photius aurait dès lors machiné contre Ignace et même troublé les offices de Sainte-Sophie. Pour un peu, les ignaciens de 890 accuseraient le patriarche en retraite d'avoir accéléré la mort, trop lente à venir, du patriarche en exercice. Nous avons dit quel fond il convient de faire sur tous ces ragots, en provenance de milieux particulièrement excités. Il semble, au contraire, que la réconciliation se soit faite entre les deux concurrents de jadis. Ignace, désormais en lutte contre Rome, n'avait pas intérêt à contrecarrer les projets pacificateurs du basileus; Photius savait attendre. Le 23 octobre 877, le vieux patriarche descendait dans la tombe et, trois jours après, d'ordre du souverain, Photius remontait sur la chaire patriarcale. Il n'eut pas de peine à rallier autour de sa personne la plus grande partie de l'épiscopat grec. On doit se rappeler la difficulté qu'avaient eue, en 870, les évêques du patriarcat à lâcher Photius et à se rallier à Rome. Le souvenir des *libelli satisfactionis* restait cuisant pour ceux qui, ordonnés par Ignace, mais ralliés à Photius, avaient dû les signer; les anciennes créatures de Photius acclamaient, cela va de soi, le retour de leur patriarche. Bien entendu, quelques ignaciens, anciens ou récents, ne pouvaient applaudir à ce bouleversement nouveau, ceux-là surtout que le retour des prélats photiens allait faire descendre de leurs sièges. C'est dans les derniers mois de 877 et au début de 878 que se forme définitivement le parti ignacien. C'est de lui seul que proviennent les renseignements que nous avons sur tout ceci. C'est dire avec quelle précaution il les faut accueillir. Mais, quoi qu'il en soit, on avouera que la situation des légats romains à leur arrivée à Constantinople, à l'été de 878, ne manquait pas d'imprévu.

2° *L'attitude des légats romains à Constantinople.* — Au dire de Stylien, dans sa lettre au pape Étienne, Hardouin, t. V, col. 1121 sq.; Mansi, t. XVI, col. 432, les légats auraient, sitôt arrivés, reconnu Photius. En assemblée publique, ils auraient déclaré qu'ils étaient venus pour instrumenter contre Ignace et pour reconnaître l'ancien condamné de 869. Défions-nous de Stylien, dont les accusations sont ici contradictoires. Dans une lettre à Photius envoyée plus tard, Jaffé, n. 3273, Jean VIII fait précisément allusion à une plainte du patriarche restauré, disant que les légats n'avaient pas voulu « communier avec lui ». Et le pape d'expliquer « que ses envoyés n'étaient point blâmables en la circonstance, puisqu'ils n'avaient pas reçu d'instruction sur cette éventualité ». Il semble donc bien que les légats romains soient restés sur la défensive. Ils ne se sont pas crus autorisés à agir de manière hostile contre le patriarche. Ce qu'ils entendirent à Constantinople leur permettait de conjecturer le sens dans lequel les choses allaient s'arranger. Le mieux était de ne rien compromettre, soit par une reconnaissance prématurée de Photius, soit par une trop grande précipitation à l'anathématiser. Il n'est même pas impossible qu'ils aient suggéré à leur maître qu'en somme le meilleur arrangement serait celui qui reconnaîtrait le fait accompli. Tout, à Constantinople, se préparait pour une réconciliation de Photius avec l'Église romaine. Un singulier personnage, Théodore

Santabarènos, tout dévoué au patriarche qui l'avait jadis ordonné higoumène du Stoudion, était député à Rome pour y porter les explications de celui-ci. Le basileus, de son côté, envoyait une ambassade; pressenti, le pape Jean VIII avait déclaré que cette légation serait à Rome la bienvenue.

III. La reconnaissance de Photius par Jean VIII. — Nous avons peu de chose à ajouter ici à ce que nous avons écrit à l'article Jean VIII; en particulier, nous n'insisterons plus sur les motifs qui ont déterminé le pape à reconnaître purement et simplement Photius moyennant de légères satisfactions. Deux causes, avons-nous dit, ont pu agir sur lui. L'une est politique : dans le danger que fait courir à l'Italie la dissolution de l'empire carolingien, Jean ne voit plus d'autre secours que le basileus; celui-ci, tout le montre, veut le maintien de Photius sur le siège patriarcal; il y aurait imprudence à aller à l'encontre de ses désirs. L'autre cause est d'ordre religieux : la curie romaine avait pris, avec quelle énergie, parti pour Ignace; or, celui-ci s'était montré ingrat. De là à regarder avec d'autres sentiments l'adversaire de celui-ci, il n'y avait qu'un pas. En reconnaissant Photius, on pouvait peut-être maintenir les droits de Rome sur la Bulgarie; on était certain, d'autre part, de faire la pacification religieuse dans Constantinople; en même temps, on resserrait entre les deux Romes les liens que l'obstination d'Ignace avait contribué à détendre. On obtenait ainsi un résultat qui, du seul point de vue religieux, n'était pas sans intérêt. Restait seulement à mettre *in tuto* les droits souverains de l'Église romaine en obtenant, si possible, de Photius un désaveu de l'attentat commis contre Nicolas Ier en 867.

L'ambassade byzantine arrivait à Rome à l'été de 879, au moment même où Jean VIII revenait de ce congrès de Troyes, qui avait fait écrouler tous ses rêves. Elle fut très pressante, on ne saurait en douter, et finit par obtenir la reconnaissance, à peu près inconditionnée, de Photius par Jean VIII. Un cardinal romain, Pierre, fut chargé de rejoindre au plus vite Paul d'Ancône et Eugène d'Ostie demeurés à Constantinople. Les lettres que Pierre emportait sont datées du mois d'août 879.

Sur la double rédaction en laquelle sont conservées trois de ces lettres nous nous sommes expliqué à l'article Jean VIII, col. 605. Sans tenir *mordicus* à l'hypothèse que nous avons alors émise, nous pensons encore qu'elle est psychologiquement défendable, au même titre que celle d'une « falsification » consciemment perpétrée par Photius. Resterait à envisager une autre supposition que nous a suggérée l'article du P. Vitalien Laurent cité plus haut, col. 1554. La rédaction grecque des lettres ne nous est conservée que dans les actes du concile photien de 879-880. Quelle est l'authenticité des actes tels que nous les lisons aujourd'hui? Les réflexions de Jean Beccos sur la teneur des actes de ce concile, réflexions que l'on trouvera au long dans l'article cité, ne sont-elles pas de nature à faire supposer que les actes conciliaires ont été fortement retouchés au XIVe siècle? C'est l'hypothèse à laquelle s'arrête également Fr. Dvornik, *op. cit.*, p. 324 sq. Il convient toutefois, avant de s'y rallier, de faire observer qu'Yves de Chartres, au commencement du XIIe siècle, a connu de la lettre Jaffé, n. 3271, un texte latin qui s'apparente de très près au texte grec transmis par les actes, et que, par ailleurs, le texte de la collection Deusdedit suppose un original latin tout voisin de notre grec. Ce latin pourrait bien être une simple traduction du texte photien, conservé dès cette époque aux archives pontificales. Mais alors le texte photien, au moins pour cette partie, et quoi qu'il en soit des deux dernières séances, serait antérieur au XIIe siècle. Il est clair, en définitive, qu'aucune solution ne saurait être donnée, tant que n'aura pas été élucidée la question de l'origine des actes publiés aujourd'hui dans les collections conciliaires.

Pour apprécier toute la portée du geste fait par Jean VIII, il convient d'analyser sommairement le contenu du courrier expédié en août 879, selon la teneur même du registre conservé à Rome. On verra si les concessions du pape sont considérables. — La 1re lettre, Jaffé, n. 3271, adressée aux basileis, commence par reconnaître que l'Église romaine a le droit de s'incliner devant le fait accompli (la réintégration de Photius par l'autorité impériale). Ce n'est point là aller contre les canons, lesquels prévoient que, en certaines circonstances, il faut céder à la nécessité. Le pape peut donc supprimer les décisions du concile précédent. Avec le consentement des patriarches orientaux, il reconnaît Photius et ceux qui ont été condamnés avec lui, *satisfaciendo atque misericordiam quærendo.* Il est entendu que ceci ne saurait créer un précédent en ce qui concerne l'élévation de néophytes aux dignités ecclésiastiques. Le patriarche, d'autre part, se gardera d'empiéter sur la Bulgarie. La fin de la lettre est relative à la conduite à tenir à l'endroit des ignaciens : il faut en finir avec les semeurs de zizanie; sans doute, il convient de rendre leur situation aux évêques et aux prêtres ordonnés par Ignace; mais, s'ils demeurent dans l'opposition, ils seront excommuniés par les légats pontificaux et le concile, eux et leurs adhérents. — Adressée aux évêques du patriarcat de Constantinople et aux titulaires des autres sièges patriarcaux, la 2e lettre, Jaffé, n. 3272, après avoir constaté l'unanimité qui s'est faite autour du patriarche restauré, déclare que l'autorité pontificale adhère à cette restauration. Ceci ne devra pas créer un précédent pour l'avenir. Devant le synode, Photius devra demander miséricorde, *coram synodo misericordiam quærendo.* (Le texte grec, tout en atténuant l'expression, fait mention néanmoins de la *miséricorde* de l'Église romaine, que Photius proclamera devant le synode.) — La 3e lettre, Jaffé, n. 3273, est adressée à Photius lui-même et répond à la lettre que celui-ci avait expédiée à Rome. Elle débute par les actions de grâce du pape à l'endroit de la divine Providence qui sauve tous ceux qui espèrent en elle et protège ceux qui la cherchent dans la vérité. Un mot excuse l'attitude des légats qui se sont montrés hésitants. Voir ci-dessus, col. 1586. Mais, quoi qu'il en fût, il convenait que, désormais, prissent fin toutes les dissensions et que tout fût fait en faveur de la paix. Le pape passait donc l'éponge sur le passé *(veniam pro pace Ecclesiæ concedimus)*; il y mettait pourtant des conditions dont la principale est ainsi exprimée : *si satisfaciens coram synodo... misericordiam postulaveris.* Une mention discrète était faite du synode d'Adrien tenu à Constantinople et qui a interdit l'accession des néophytes. (La rédaction grecque rapporte cette allusion au concile tenu du temps du pape Adrien Ier, c'est-à-dire au IIe concile de Nicée. Il faut noter surtout la modification profonde introduite à la fin : « Nous avons annulé, est censé dire Jean VIII, la sentence du concile tenu antérieurement, parce que notre prédécesseur Adrien n'y a pas souscrit. ») — Plus caractéristique encore des dispositions de Jean VIII est la 4e lettre adressée aux adversaires de Photius, Jaffé, n. 3274, qui, la chose vaut d'être notée, ne figure qu'au registre et non aux actes conciliaires, et dont l'authenticité est dès lors indiscutable. Adressée à plusieurs hauts fonctionnaires laïques et aux métropolites, Stylien de Néocésarée, Jean de Syla, Métrophane de Smyrne, elle est extrêmement sévère à l'endroit de tous ces personnages, chefs reconnus de l'opposition ignacienne. Le pape regrette vivement de les voir, *depuis plusieurs années*, dans le schisme; scélérats et perfides, ils osent déchirer la robe sans couture du Sauveur. Jean VIII leur

ordonne donc de s'unir à la sainte Église et à leur patriarche Photius, *quem pro Ecclesiæ Dei pace et unitate recepimus*. Qu'ils ne cherchent pas à trouver des excuses dans des écritures composées sur ce sujet (actes du VIII[e] concile?): ce que l'autorité a pu lier, elle peut aussi le délier. S'ils persévèrent, les schismatiques encourront l'excommunication. — Enfin, la 5[e] lettre, Jaffé, n. 3275, qui ne figure qu'au registre, est adressée aux légats romains pour leur signifier la continuation de leurs pouvoirs et leur annoncer l'envoi d'instructions, *commonitorium*. Cette dernière pièce ne s'est pas conservée dans son texte latin original; jusqu'à quel point le texte grec, qui figure, avec les signatures du synode romain où ces instructions furent arrêtées, aux actes grecs de la III[e] session, est-il la réplique fidèle du texte primitif, c'est ce qu'il est impossible de dire. On serait curieux de savoir si le texte latin contenait l'annulation pure et simple du concile de 869. Le texte latin qui figure dans la collection de Deusdedit est une traduction du grec. Cf. ci-dessus, col. 1554.

IV. LE CONCILE PHOTIEN DE 879-880. — Quelle que soit la divergence entre la rédaction latine et la rédaction grecque des lettres pontificales que l'on vient d'étudier, de quelque manière que cette divergence doive s'expliquer, il ne saurait faire de doute que, en août 879, la pensée de Jean VIII était orientée dans le sens d'une reconnaissance définitive et inconditionnée de Photius. C'est ce qui ressort clairement de la lettre aux ignaciens, qui figure au registre. Tout ce courrier, d'ailleurs, supposait qu'un grand concile serait tenu à Constantinople qui remettrait toutes choses en état et rétablirait enfin, dans la capitale et le patriarcat, la paix religieuse depuis si longtemps troublée.

1° *Renseignements sur le concile.* — On a signalé ci-dessus, col. 1553, la manière dont se pose le problème littéraire relatif aux actes du concile photien de 879-880, tels qu'ils figurent depuis Hardouin dans les collections canoniques. Il faudrait bien aussi que l'on donnât une édition plus convenable de l'analyse sommaire qu'en fournit Jean Beccos et que Beveridge a reproduite dans son *Synodicon sive Pandectæ canonum*, t. II *b*, p. 273-305. De même conviendrait-il d'attacher plus d'importance qu'on ne l'a fait jusqu'à présent au procès-verbal abrégé que donne de cette assemblée la collection du cardinal Deusdedit.

Quoi qu'il en soit des différences qui se constatent entre ces textes, leur accord d'ensemble montre que l'hypothèse d'Allatius, suivant laquelle le concile n'aurait pas été tenu, est une pure fantaisie. L'authenticité générale des actes grecs doit être admise. Elle l'est actuellement pour ce qui concerne les cinq premières séances. On hésite encore au sujet de l'authenticité des actes des VI[e] et VII[e] séances; celle-ci est rejetée par beaucoup de ceux qui admettent les cinq premières. Contre l'authenticité des actes qui racontent comment, à ces séances, fut repoussée l'addition *Filioque* au symbole, on a fait valoir des raisons inégalement concluantes. La première nous paraît extrêmement faible, elle fait état de la scolie qui se lit en marge du ms. dont Hardouin a tiré son édition, ci-dessus, col. 1551; on notera qu'elle ne figure pas au *Vat. græc. 1183*. Cette scolie prouve seulement l'état d'esprit du copiste qui, au XIV[e] siècle, a rédigé cette note; il conclut à l'inauthenticité des procès-verbaux, et même à l'inexistence des deux sessions non pour des raisons empruntées à des données de fait (comme serait l'absence de ces textes en d'autres mss., des discussions qui auraient eu lieu au sujet de l'inauthenticité), mais pour des motifs empruntés à la dialectique et aussi à la psychologie. Or, ceci nous paraît dénué de toute valeur. Mais, en définitive, les autres preuves que l'on apporte se ramènent à celles-ci; ce sont de pures conjectures qui, pour être formulées par les critiques et historiens d'aujourd'hui, ont exactement la même valeur que celles du scribe du XIV[e] siècle. Beaucoup plus importante serait l'argumentation qui se tire de la manière dont Jean Beccos parle de l'attitude de Photius au concile, spécialement en ce qui concerne l'*addition*. Ci-dessus, col. 1551. Mais, ici encore, tant que des textes plus précis n'auront pas été découverts, il conviendra de se tenir sur la réserve. Évitons de renouveler, à propos de ce concile photien, les exclusives que formulaient si aisément, contre les actes du concile de 680, les défenseurs à tout prix de la mémoire du pape Honorius. Voir l'art. HONORIUS I[er], t. VII, col. 117 sq.

Autre chose est la question de la lettre Οὐκ ἀγνοεῖν, *Non ignoramus*, attribuée à Jean VIII et félicitant Photius de son attitude dans l'affaire du *Filioque*. Jaffé, n. 3369. Au point de vue des critères externes, elle ne se présente pas du tout dans les mêmes conditions. Elle n'est pas, même sous une forme aberrante, au registre de Jean VIII; dans les mss. qui donnent les VI[e] et VII[e] sessions du concile, elle ne figure pas, ou n'est pas mise en relation avec celui-ci; elle n'est pas citée au concile: elle n'est pas citée par Photius dans la fameuse lettre à Jean d'Aquilée, ci-dessus, col. 1542 sq., ni dans la *Mystagogie*. L'auteur de ce faux n'est d'ailleurs pas Photius, et la pièce est d'origine beaucoup plus tardive. Elle apparaît pour la première fois, semble-t-il, dans le recueil de Panarétos. Voir son article, t. XI, col. 1847.

2° *Description sommaire du concile.* — Les séances du concile s'échelonnèrent de la mi-novembre au début de mars. L'épiscopat grec y était très largement représenté, puisqu'on y aurait compté jusqu'à 350 évêques. Bien que les légats romains aient figuré à toutes les séances, Photius ne laisse pas de jouer le rôle de président; la présence du basileus et de ses fils n'est mentionnée qu'à la VI[e] session. Comme le concile de 869-870, d'ailleurs, celui-ci est d'ordre purement disciplinaire, l'on pourrait dire personnel : il s'agit de réhabiliter Photius et de prononcer contre ses adversaires irréductibles de sévères condamnations.

Dès la première séance, Pierre, le chef de la légation romaine, déclare que le pape veut considérer Photius comme un frère; les légats sont venus pour rétablir la paix religieuse, en contraignant les schismatiques, qui se réclament vainement de Rome, à revenir à l'unité. Et, pour témoigner des bonnes dispositions du pape à l'endroit du patriarche, les légats remettent à celui-ci les cadeaux de Jean VIII, l'étole, l'*omophorion*, la tunique, les sandales, signes non équivoques que la réhabilitation de Photius est d'ores et déjà chose faite. — Toutefois, à la II[e] séance, où figuraient les représentants de Jérusalem et d'Alexandrie, il fallut bien parler des conditions mises par Jean VIII. Les lettres du pape au basileus et à Photius furent lues, cf. ci-dessus, col. 1588. Elles posaient comme première condition que Photius ferait la paix avec les dissidents qui se soumettraient; le patriarche répondit qu'il fallait, sur ce point, s'arranger avec l'empereur qui avait exilé deux des ignaciens. Quant à la question bulgare, elle ne présentait aucune difficulté; avant même l'injonction pontificale, Photius s'était abstenu de faire, en ce pays, acte de juridiction : il voulait la paix, peu lui importait cette question de frontières. Restait à préciser la manière dont Photius avait été réinstallé. Ç'avait été, fut-il répondu, par le consentement des trois sièges patriarcaux d'Orient et par celui de l'épiscopat relevant de Constantinople. Et Photius d'insister sur le fait qu'il n'avait pas agi tyranniquement, et que, dans les dernières années d'Ignace, ses relations avaient été courtoises avec celui-ci. Le cardinal Pierre n'avait donc plus qu'à reconnaître officiellement Photius. Par leurs lettres ou leurs représentants, les

patriarches d'Alexandrie, d'Antioche, de Jérusalem et le métropolite d'Arménie se joignirent à la sentence romaine. — La IIIe séance fut consacrée à répondre à la lettre que Jean VIII avait adressée à l'épiscopat oriental. Le pape demandait que fût définitivement réglée la question des « néophytes », point de départ de toute l'affaire photienne. Mais il fallut bien, sur ce point, tenir compte des répugnances de l'Église byzantine; elle avait ses règles canoniques, Rome avait les siennes : mieux valait que chaque Église conservât pacifiquement ses usages. Sur ce point donc, les légats ne purent obtenir la satisfaction que désirait leur maître. — Ils voulurent y revenir à la IVe séance, sans plus de succès d'ailleurs, de même qu'ils ne purent obtenir grandes précisions sur la question bulgare, où, de toute évidence, les Byzantins refusaient de prendre des engagements définitifs. Mais si, en ces matières, le concile se montrait réservé, il accepta d'enthousiasme les deux *capitula* pontificaux contenus dans le *Commonitorium* et relatifs tant à l'annulation du VIIIe concile qu'à la condamnation des adversaires de Photius. — La Ve séance appliqua à Métrophane de Smyrne, chef de l'opposition ignacienne, les sanctions prévues; il fut excommunié par les légats. Un canon disciplinaire généralisa les mesures prises : il fut entendu que les deux sièges de Rome et de Constantinople reconnaîtraient mutuellement la valeur de leurs sentences d'excommunication. Bien qu'il n'ait pas toute la portée que veulent lui donner les annotateurs latins des actes dans les collections conciliaires, le texte n'en laisse pas moins une impression assez fâcheuse; il faut une lecture attentive pour y découvrir que Rome ne cesse pas de rester le premier siège auquel il est toujours loisible d'appeler. La séance se termina par l'apposition des signatures et la déclaration solennelle du cardinal Pierre, recevant Photius, annulant le concile de 869-870, canonisant enfin le VIIe concile (IIe de Nicée) sur lequel Rome ne s'était pas encore définitivement prononcée. Voir NICÉE *(IIe concile de)*, t. XI, col. 440.

Les deux dernières sessions, à en croire le texte actuel, furent séparées de la Ve (26 janvier) par un intervalle de six semaines : elles auraient eu lieu le 3 et le 13 mars. Il n'y a rien d'invraisemblable, quoi qu'on ait prétendu, à ce que Photius ait voulu rouvrir la question du *Filioque*. Parmi les griefs formulés par lui en 867 contre les innovations latines, l'*addition* au symbole était le principal. A lire ce que Photius en dit en son encyclique, à voir le feu de son argumentation dans la *Mystagogie*, il est évident que la question lui tenait particulièrement à cœur. Il pouvait y avoir, en cette affaire, une cause ultérieure de difficultés avec l'Église romaine; le mieux était de les prévoir et d'en supprimer à l'avance la cause. Il suffisait, en somme, de faire maintenir officiellement par les légats l'attitude qu'avait prise, en 804, le pape Léon III. Celui-ci, on l'a dit, avait refusé net aux envoyés de Charlemagne l'insertion dans le symbole du mot *Filioque*, et la manifestation ultérieure à laquelle il s'était livré accentuait encore la portée de son refus. Sans doute, son opposition s'expliquait par des motifs tout différents de ceux qui vont désormais inspirer l'Église grecque. Mais il n'est pas impossible que, dans les négociations avec les légats romains qui ont dû précéder la VIe session, Photius ait insisté davantage sur ce qui le rapprochait de Rome que sur ce qui l'en séparait. En faisant appel à des événements encore tout récents, il n'était pas malaisé de faire entendre aux légats que l'on ne désirait en somme, à Constantinople, que le maintien du *statu quo ante*. C'est ce que sanctionne, en définitive, la séance du 3 mars, telle que la rapporte le texte grec actuellement connu. Après que le basileus et le patriarche eurent demandé que l'on récitât, sans aucune addition, la formule de Nicée, celle-ci fut proclamée dans sa forme ancienne, et une décision canonique fut prise contre ceux qui, dans l'avenir, l'altéreraient par addition ou retranchement : les ecclésiastiques seraient déposés, les laïques frappés d'anathème. La séance suivante, tenue le 13 mars, fut consacrée à l'enregistrement de ces résolutions. Les légats romains se félicitèrent hautement de l'heureuse issue du concile, en même temps qu'ils accordèrent à Photius des louanges sur lesquelles renchérit encore l'évêque Procope de Césarée de Cappadoce. Les acclamations accoutumées en l'honneur du pape et du patriarche terminèrent cette séance qui fut la dernière du concile. Le plus touchant accord semblait régner, une fois de plus, entre l'Ancienne et la Nouvelle Rome.

3° *Le pape Jean VIII et le concile photien de 879-880.* — Mais rien n'était fait tant que la signature des légats ne serait pas ratifiée par le pape. Toute la question est de savoir si le pape a cassé ou approuvé la procédure du concile photien. Nous nous sommes, pensons-nous, suffisamment expliqué sur tout ceci à l'art. JEAN VIII. Il reste seulement à présenter quelques considérations accessoires et à donner quelques preuves supplémentaires.

1. *Première approbation.* — Les légats, porteurs des lettres de Basile et de Photius pour le pape, de Photius pour divers personnages ecclésiastiques, sont à Rome en août 880. Nous n'en sommes pas réduits à des conjectures sur l'attitude que prit alors Jean VIII; elle s'exprime au mieux dans les deux lettres, Jaffé, n. 3322 et 3323, adressées respectivement à Photius et au basileus. Celle-ci remercie le souverain d'avoir mis fin aux divisions religieuses; elle exprime aussi la reconnaissance émue du pape pour les secours d'ordre militaire et politique qu'il vient d'envoyer à l'Italie. Pour ce qui est de celle qui est adressée à Photius, nous l'avions jadis qualifiée de « très cordiale » et l'on nous a quelque peu chicané sur cette épithète. A relire ce texte pontifical, il nous est apparu que, si Jean VIII formulait des réserves sur la tournure que certaines affaires avaient prise au concile, l'expression de ses sentiments à l'endroit du patriarche ne témoignait d'aucune irritation. Sans doute, il donne à Photius une petite leçon d'humilité, qui commence assez durement, mais qui se termine par ces paroles :

Igitur laudabilis tua prudentia quæ dicitur humilitatem scire non moleste ferat quod Ecclesiæ Dei miserationem jussa est postulare, quin potius se, ut exaltetur, humiliet et *fraternum* discat erga sui miserentem *servare affectum*, quia nos, si tu debitam devotionem et fidelitatis incrementa erga sanctam romanam Ecclesiam et nostram parvitatem observare studueris, te ut fratrem amplectemur et ut carissimum proximum retinemus. Nam et ea quæ pro causa tuæ restitutionis synodali decreto Constantinopoli misericorditer acta sunt *recipimus*, et si fortasse nostri legati in eadem synodo contra apostolicam præceptionem egerint nos nec recipimus nec judicamus alicujus existere firmitatis. Texte d'après *Mon. Germ. hist.*, *Epist.*, t. VII, p. 227-228.

Disons au moins que cette lettre est bienveillante; des actes du concile elle ne détruit rien, sinon ce qui aurait été contraire aux décisions apostoliques : et, à coup sûr, la reconnaissance de Photius acquise dès août 879 ne saurait passer pour telle. Il n'est pas trop difficile d'imaginer ce qui avait pu déplaire au pape à la lecture des procès-verbaux du concile : ni la question des « néophytes » n'avait été tranchée comme il l'avait voulu, ni l'affaire bulgare n'avait reçu une solution définitive; sans parler de la question du *Filioque*, si elle s'est liquidée comme le disent les actes grecs. Sur ces divers points, le pape exprime des réserves; il ne semble pas en formuler sur la « restitution » de Photius : *quæ pro causa tuæ restitutionis... misericorditer acta sunt recipimus*. Tout ceci est d'accord, en somme, avec ce qu'on lit dans la lettre au basileus.

2. *La légation de Marin à Constantinople.* — Ainsi,

au premier moment, Jean VIII aurait reconnu de la façon que nous avons exposée, les décisions du concile. Mais, disent certains historiens — dont Hergenröther peut être considéré comme le meilleur représentant — le pape, à l'automne de 880 (et donc quelques mois à peine après cette lettre), aurait envoyé à Constantinople Marin, évêque de Cère, qui, en 869, avait joué un rôle considérable au VIIIe concile. Celui-ci aurait eu pour mission d'enquêter sur le récent concile. Mais il aurait été empêché par le basileus de remplir sa mission et, sans procéder contre Photius, serait revenu à Rome, où le pape aurait décidé de prendre contre le patriarche de graves mesures.

Or, cette ambassade de Marin à Constantinople nous paraît, ainsi qu'au P. Lapôtre, *Jean VIII*, p. 68 sq., impossible à prouver. Laissons de côté la question des dates où pourrait s'inscrire ce voyage; l'objection la plus sérieuse que l'on puisse faire à cette hypothèse, c'est qu'elle ne repose que sur une interprétation contestable de la lettre du pape Étienne V à Basile Ier, mentionnée ci-dessus, col. 1582. Cette lettre parle, d'après des on-dit, d'ennuis que Marin aurait eus à Constantinople, où il aurait encouru la colère de Basile; à quelle date? en quelles circonstances précises? elle ne le dit pas. L'auteur d'une dissertation insérée dans les collections conciliaires, à partir de l'édition romaine, en tête de ce que l'on avait de renseignements relatifs au concile photien, Hardouin, t. v, col. 1152 C et sq., et qui argumente contre le caractère œcuménique de ce concile, est peut-être le premier à avoir fait l'hypothèse que l'ambassade de Marin, dont parle Étienne V, a eu lieu sous Jean VIII. Après avoir rapporté le propos de ce pape, il ajoute, après une argumentation qui n'est pas limpide : « Il est donc vraisemblable, εἰκὸς δέ, que Marin était envoyé par Jean comme apocrisiaire, quand il résista au basileus. » *Loc. cit.*, col. 1161 D. La conjecture vaut ce qu'elle vaut. La logique veut que l'on raisonne autrement : nous connaissons un séjour de Marin à Constantinople, durant l'hiver de 869-870; c'est à ce séjour certain qu'il faut de préférence rapporter les indications, passablement réticentes, fournies par la lettre d'Étienne V. Mais la logique peut aussi être en défaut.

3. *L'anathème prononcé par Jean VIII contre Photius.* — Ayant admis la légation de Marin à Contantinople, à l'hiver 880-881, Hergenröther continue ainsi la reconstitution des événements : Jean VIII, instruit par Marin de ce qui s'était passé, prononça solennellement l'anathème contre Photius. A l'appui de quoi, Hergenröther apporte les références suivantes : Mansi, t. xvi, col. 449 A, 452 C; t. xvii, col. 537; t. xviii, col. 101 et 202. Éliminons ces trois dernières; elles sont hors de cause, il suffit de s'y reporter.

Les deux premières sont empruntées à cette diatribe antiphoticnne publiée par Rader en appendice aux actes du VIIIe concile, et dont nous avons donné, ci-dessus, col. 1552 sq., l'économie générale. En rigueur de démonstration, ces deux témoignages ne comptent que pour un, provenant du même auteur qui répète, à deux reprises, le fait. Comme nous l'avons dit, il s'agit pour lui de démontrer la nullité des ordinations dérivant de Photius. Pour atteindre ce résultat, il faut prouver qu'à aucun moment Photius n'a été reconnu par Rome et que chacun des papes successifs, depuis Léon IV (!) jusqu'à Jean IX (contre les décisions duquel le pamphlétaire écrit) a fait un acte plus ou moins positif contre le patriarche intrus. C'était évident pour Nicolas Ier et pour Adrien II; voici comment l'auteur s'explique sur Jean VIII. « Diacre d'Adrien, Jean avait pleinement approuvé la sentence de son maître. Devenu son successeur, il anathématisa aussi Photius, quand celui-ci trompa la légation d'Eugène venue par la Bulgarie. Prenant, en effet, l'évangile et montant à l'ambon, il dit au su de tous : Quiconque ne tient pas « Photius pour légitimement anathématisé, comme « l'ont décidé mes prédécesseurs, Adrien et Nicolas, « qu'il soit lui-même anathème. » Hardouin, t. v, col. 1140 B; Mansi, t. xvi, col. 449 A. Continuant sa diatribe, l'auteur entame plus loin le procès de Jean IX. « Quel pape sera assez audacieux pour aller à l'encontre de ces décisions et recevoir ce Photius anathématisé par tant de pontifes, lui, ses ordinations et les rénégats contempteurs de leur signature (stauropates)? Est-ce que Photius n'a pas été anathématisé pendant quarante-cinq ans, depuis le pape Léon jusqu'à Formose?.., et aucun des successeurs de Nicolas ne l'a délié : nul n'en avait le pouvoir, οὐδὲ γὰρ εἶχον ἐξουσίαν. Jean (VIII) envoya la légation d'Eugène pour la question bulgare à Ignace (encore vivant); mais Photius, mettant la main sur les légats et les ayant tourmentés de diverses manières, les contraignit à se joindre à sa communion, après les avoir trompés tous. Revenus à Rome, ils furent déposés par Jean qui les anathématisa du haut de l'ambon. » *Ibid.*, col. 452 C. Et la diatribe continue sur ce ton pendant des pages.

Il est facile de voir que l'auteur de ce factum n'est même pas consistant avec lui-même, puisque, à un moment, il fait prononcer par Jean VIII l'anathème contre Photius, à l'autre contre les légats. Nous ne croyons donc pas manquer aux règles de la critique historique en récusant purement et simplement ce témoin anonyme, passionné, incohérent, unique. A peine est-il besoin d'ajouter que la reconstitution d'Hergenröther, faisant état de l'hypothétique légation de Marin, dont le pamphlétaire ne parle pas d'ailleurs, et de ce témoignage controuvé, n'a aucun droit à passer pour parole d'évangile?

Tout ceci, le P. Lapôtre l'avait très bien vu. Voulant néanmoins retenir le « fait de l'ambon », fait dont le pamphlétaire grec a pu mal interpréter le sens, il propose la combinaison suivante : Charles le Gros, qui vient d'être choisi comme empereur, a eu vent des négociations entre Jean VIII et Constantinople; il en est fort irrité; une lettre du pape, Jaffé, n. 3321, de la mi-juillet 880 s'efforce de le calmer. Elle n'y parvient pas entièrement; quand le nouvel empereur vient à Rome chercher la couronne, en février 881, Jean essaie de s'expliquer; mais ne pouvant entièrement convaincre le souverain, il recourt à la « purgation par serment » et jure que, dans ses rapports avec les Grecs, il n'a pas sacrifié les intérêts de l'empereur. C'est de cet incident que le pamphlétaire grec a tiré son histoire de la condamnation solennelle de Photius. — Nous préférons pour notre part la pure et simple récusation.

Il nous paraît donc, comme au P. Lapôtre, *Jean VIII*, p. 63 sq., et comme à Fr. Dvornik, *op. cit.*, p. 317 sq., que Jean VIII n'est jamais revenu sur les décisions d'août 879, entérinées au concile de 879-880. Nous en avons donné comme preuve la manière dont Photius, en des documents postérieurs à la mort de Jean VIII (882), parle de celui-ci. Voir la lettre au métropolite d'Aquilée qui daterait, d'après Lapôtre, des années 882-884; cette lettre, de même inspiration que la *Mystagogie*, fait état, pour confirmer la doctrine de l'unique procession, de l'attitude prise au synode de 879-880 (évidemment à la vie session) par les légats du *bienheureux* pape Jean, τοῦ ἐν ἁγίοις Ἰωάννου πάπα. *P. G.*, t. cii, col. 820. Sans vouloir forcer le sens des mots grecs, τοῦ ἐν ἁγίοις, il faut y voir l'expression d'un hommage rendu à la mémoire du pape défunt. Cet hommage est beaucoup plus développé dans la *Mystagogie*, composée après la seconde déchéance; voir *ibid.*, col. 380. Il s'agit encore d'invoquer le témoignage du pape : « Quant à mon Jean, écrit Photius

(oui, je puis l'appeler mien, pour bien des raisons et parce que, plus que tous les autres, il a soutenu mes affaires), ce Jean, donc, viril par l'esprit, viril par la piété, viril dans sa haine de l'injustice et de l'impiété, capable de manier à la fois les lois saintes et celles de la politique, habile à tout remettre en place, celui-là, donc, par ses légats, a souscrit les prescriptions du concile (de 879-880) relatives au symbole. » Photius parlerait-il ainsi d'un pape qui, à sa connaissance, aurait déchiré les stipulations d'août 879 et les décisions du concile de Constantinople?

IV. Les séquelles de la crise photienne. — Ainsi donc, la crise ouverte en 868 semblait terminée en 880, à la satisfaction des deux Églises de Rome et de Constantinople. Comment se trouva-t-elle prendre, dans les années suivantes, une nouvelle virulence? Comment finit-elle par aboutir à une nouvelle déposition de Photius? Comment se prolongea-t-elle ensuite en des luttes acharnées qui durèrent au moins vingt ans? Sur tous ces points, nous sommes dans l'incertitude. Les documents relativement nombreux que nous avions sur la période 868-880 nous abandonnent tout à coup et c'est à l'aide de récits sommaires, de pièces officielles transmises par des intermédiaires peu sûrs que nous devons reconstituer, et de quelle manière conjecturale, la liquidation de cette longue aventure. — 1° Rome et Photius jusqu'à la deuxième déposition de celui-ci. 2° Rome et les partis constantinopolitains nés de l'affaire photienne.

I. Rome et Photius jusqu'à la deuxième déposition du patriarche. — 1° *Attitude des papes successifs.* — Le pape *Marin* (décembre 882-avril 884) arrivait au trône pontifical dans des conditions assez irrégulières, comme on l'a expliqué à son article. Nous avons vu aussi, col. 1582 et col. 1593, qu'à un moment donné il avait encouru, à Constantinople, la colère de Basile Ier. Il ne semble pas qu'en dernier lieu, malgré la part prépondérante que Marin avait eue au VIIIe concile, Photius eût conservé contre lui de l'animosité. Il s'est conservé une lettre, d'ailleurs insignifiante, que le patriarche lui adressa, alors qu'il était évêque de Cère. Ci-dessus, col. 1548. Si, comme nous pensons l'avoir prouvé, Photius était encore en communion avec Rome à la mort de Jean VIII, Marin aurait dû lui envoyer sa synodique. L'a-t-il fait? Nous ne saurions le dire. Mais, comme nous allons le voir bientôt, il est certain qu'il ne fut pas reconnu comme pape par l'empereur Basile Ier. Photius fut-il pour quelque chose dans cette attitude du souverain? Faute de documents, il est impossible de répondre à ces diverses questions. Il nous paraît cependant que, pendant les 16 mois du pontificat de Marin, la communion fut interrompue entre Rome et Constantinople.

Le pape *Adrien III* (avril 884-août 885) avait assisté au concile romain de 879 qui avait reconnu Photius. Celui-ci parle d'une lettre synodique qui lui fut envoyée par Adrien. *Mystagogia*, n. 89, *P. G.*, t. cii, col. 381; cf. Jaffé, n. 3399. Hergenröther reconnaît qu'il n'est pas possible de considérer cette donnée comme sans fondement. *Photius*, t. ii, p. 662. C'est sans doute la lettre pontificale qui donna à Basile Ier l'occasion d'écrire à Rome une lettre où il prenait vivement à partie le pape Marin. Cette lettre ne s'est pas conservée, mais elle nous est connue par la réponse qui fut adressée de Rome, en 886, par le successeur d'Adrien, Étienne V. Dölger, n. 505, considère la lettre impériale, comme adressée à Marin lui-même.

Le pape *Étienne V* (ou VI) (885-891) répondit, en effet, à ce document, Jaffé, n. 3403; c'est la 6e pièce du dossier formant la IIIe partie des actes du VIIIe concile. Encore qu'elle ne parle pas de condamnation à l'endroit de Photius, cette lettre ne laisse pas de constituer une manifestation très grave contre le patriarche. Étienne V commence par reprocher, de manière véhémente, au basileus son ingérence dans les affaires de l'Église. Le souverain n'a pu agir ainsi que sous une influence étrangère : il n'avait, en effet, aucune raison à objecter à l'élévation de Marin. Que ceux qui prétendent que Marin a été évêque avant d'être pape le prouvent (raisonnement bien étrange sous la plume d'un pape qui ne pouvait ignorer le *curriculum vitæ* de Marin! Mais tout est étrange dans les pièces de ce dossier!). A supposer même qu'il l'eût été et que les canons, ce qui n'est pas, interdisent cette translation, la multitude des Pères, leur autorité, leur jugement pouvait l'établir sur le premier siège. Le basileus se plaint que l'Église romaine ne communique pas davantage avec Constantinople; c'est que Constantinople n'a pas de patriarche. Si ce n'était par considération pour l'empereur, Rome aurait procédé plus sévèrement contre Photius. — Ne pressons pas trop les termes de cette lettre, dont on aimerait à pouvoir collationner la teneur originale avec la traduction grecque que fournit l'excerpteur des actes conciliaires. Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, ce ne fut pas Basile qui reçut de Rome cette lettre; mort le 29 août 886, il avait été remplacé par son fils (putatif) Léon VI, celui que l'on appelle le Sage ou le Philosophe. Voir Léon le Sage, t. ix, col. 365.

2° *La deuxième déposition de Photius.* — Un des premiers actes du nouveau souverain avait été de se débarrasser de Photius. Pour quelles raisons, il est difficile de le dire. D'une manière générale, Léon s'inscrivit en vive réaction contre les actes de son père légal, Basile Ier (Léon était, en réalité, le fils de Michel assassiné par Basile); on comprend assez qu'il ait voulu se débarrasser de celui qui, depuis 876 au moins, avait eu tant d'influence sur l'empereur défunt. L'amitié étroite qui unissait Photius avec Théodore Santabarénos, lequel, du vivant de Basile, avait causé de sérieux ennuis à Léon, dut aussi être pour quelque chose dans la décision du basileus. N'y avait-il pas aussi le désir de faire une place à son jeune frère Étienne? Qui le dira? Il est curieux d'ailleurs que la *Vita Euthymii*, ii, 22, ne donne aucune raison du débarquement de Photius qu'elle raconte avec quelques détails. Voir édition C. de Boor, Berlin, 1888, p. 5.

Quoi qu'il en soit, un procès criminel fut intenté à Photius et à Santabarénos, qui furent accusés d'avoir voulu susciter un compétiteur à Léon. Théodore fut condamné à perdre les yeux et ultérieurement expédié à Athènes. Quant au patriarche, il ne put être convaincu de crime politique; mais sa déposition resta un fait acquis; on l'autorisa à se retirer dans un monastère. C'est après ces événements, mais sans que l'on puisse préciser aucune date, qu'il composa la *Mystagogie*. Si, comme l'ont pensé quelques-uns, la *Mystagogie* fait allusion, n. 88, col. 377 B, au concile « cadavérique » qui condamna, à Rome, le feu pape Formose, elle serait postérieure à 897 et peut-être faudrait-il faire vivre Photius jusqu'aux premières années du xe siècle. En tout cas, l'absence de tout témoignage sur son activité, après 886, montre bien que sa retraite fut complète et qu'il ne tenta pas de se mêler à l'agitation politique et religieuse qui continua longtemps après sa déposition. Sur la date de la mort de Photius, voir Lapôtre, dans les *Études*, t. liii, 1891, p. 252 sq; et *Jean VIII*, p. 69. Cf. Papadopoulos Kérameus, Ὁ πατρ. Φώτιος ὡς πατὴρ ἅγιος, dans *Byzant. Zeitschr.*, t. viii, 1899, p. 649 sq.

II. Rome et les partis constantinopolitains nés de l'affaire photienne. — Pour remplacer Photius, Léon VI avait fait choix de son jeune frère Étienne, qui fut consacré à Noël de 886 par Théophane de Néocésarée. Une fois de plus, le fait du prince se substituait au jeu normal des institutions

ecclésiastiques. Cette consécration était loin d'être régulière. Étienne avait seize ans; à la vérité, il n'était pas « néophyte » au sens canonique du mot, ayant reçu tout jeune les ordres inférieurs (il avait été ordonné diacre par Photius lui-même). Son consécrateur, Théophane, était lui-même une créature de Photius.

Quelle allait être, devant ce fait nouveau, l'attitude des ignaciens, c'est-à-dire de ceux qui, n'ayant pas voulu, au concile de 879-880, reconnaître la restauration de Photius et son absolution par l'Église romaine, avaient été exilés? Sitôt Photius renversé pour la seconde fois, ils avaient reparu à Constantinople et s'agitaient fort, sous la conduite de Stylien de Néocésarée. Tout l'effort de Léon VI serait de les amener à la reconnaissance du nouveau patriarche, ce qui emportait la reconnaissance des ordinations faites par Photius et ses créatures. Là était précisément la difficulté, car, depuis qu'en 858 Photius avait été ordonné par Grégoire Asbestas, ses adversaires avaient tenu pour illicites et nulles (on distinguait à peine entre ces deux concepts) tant l'ordination de Photius que celles qu'il avait conférées depuis. Certaines expressions des lettres pontificales de Nicolas, d'Adrien II étaient bien faites pour les confirmer dans ces vues. Col. 1573 et 1579. Pourtant, il était impossible de persévérer en ces errements. La grande masse de l'épiscopat s'était ralliée au nouveau patriarche Étienne, et une bonne partie des évêques, à la date où nous sommes arrivés, avait été ordonnée par Photius. Pouvait-on tenir compte des répugnances d'un petit groupe d'exaltés, dont les exigences ne pouvaient que compromettre une paix religieuse vainement cherchée depuis si longtemps?

Parmi les ignaciens, un certain nombre comprirent. Stylien se fit le chef de ceux que nous pouvons appeler les politiques et qui décidèrent de se rallier autour du patriarche Étienne, en acceptant toutes les conséquences que ce geste comportait. Mais un groupe d'ignaciens persista dans son intransigeance. Quelle fut, dans leurs rapports avec Rome, l'attitude des uns et des autres?

1° *Les politiques et Rome.* — A la fin de 886, Léon VI avait prévenu Rome du remplacement de Photius par le jeune Étienne. Dölger, n. 513. Dès 887, Stylien se mettait en rapport avec le pape Étienne V, lui demandant la reconnaissance du jeune patriarche et, par le fait même, celle des ordinations de Photius. Lettre Ἡ τοῦ Θεοῦ καθολική dans les actes du VIII[e] concile, III[e] partie, pièce 7, Hardouin, t. v, col. 1121 A; Mansi, t. xvi, col. 425. Le pape répondit, en 888, par une lettre demandant de plus amples renseignements et l'envoi à Rome de représentants des deux partis (entendons des créatures de Photius et des ignaciens ralliés), Jaffé, n. 3452; cette pièce figure à la suite de la précédente dans le dossier du VIII[e] concile. Le pape y témoignait de quelque perplexité. Comment Photius était-il descendu de son siège? De lui-même, comme le basileus le lui avait annoncé, ou bien déposé par les partisans de Stylien? Sur tout ceci, il aurait voulu être très explicitement renseigné. Il faut croire que la lettre pontificale donna aux ignaciens modérés l'impression que le pape tenait pour canonique la situation de Photius, au moment où il avait été destitué. Leur réplique au pape, en effet, témoigne de leur surprise devant les hésitations de la curie romaine. A leurs yeux, la situation anticanonique de Photius ne faisait point question, et leurs explications tendent à montrer que, depuis le pape Marin, la communion était rompue entre Rome et Photius. Fidèles néanmoins à leur première attitude, ils demandent au pape la reconnaissance des ordinations où Photius a participé. Pièce 9 du dossier. Hardouin, col. 1129 D; Mansi, col. 437.

Cette lettre ne fut écrite que trois ans après la première adressée par Stylien à Étienne V, donc en 890. Quand elle arriva à Rome, c'était Formose qui occupait la chaire pontificale (891-896). Celui-ci, adversaire très décidé de la politique de Jean VIII, y répondit, en 892, par la lettre, Jaffé, n. 3478 (à la suite de la précédente dans le dossier conciliaire). Les demandes de Stylien apparaissaient bien contradictoires à Formose; contre Photius, le pape renouvelait l'excommunication; quant à ceux qui avaient été consacrés par lui, ils pourraient avoir leur grâce à condition qu'ils fissent, par écrit, une demande de pardon. C'était revenir, en somme au point de vue de Nicolas I[er] et d'Adrien II, et aux *libelli satisfactionis* de 869-870. La lettre pontificale annonçait, en même temps, l'envoi à Constantinople d'une légation. Sur ce que fit celle-ci nous n'avons plus aucun renseignement. On peut supposer qu'elle reconnut le patriarche Étienne († 17 mai 893) et son successeur Antoine Cauléas, un très vieil ecclésiastique qui avait encore été ordonné par Ignace lui-même. Quand il mourut, en 895, Antoine fut remplacé par Nicolas le Mystique (voir son article) qui dut être lui aussi reconnu par Rome. Il est vraisemblable que, dans ces années 893 et suivantes, la paix religieuse se fit entre politiques et photiens. Il y a quelques renseignements là-dessus, mais bien insuffisants, dans la *Vita Euthymii*, x, 25, éd. citée, p. 34. A quelles conditions se rétablit-elle, les *libelli satisfactionis* eurent-ils plus de succès qu'en 870, nous ne saurions le dire, faute de documents. Dès ce moment, les archives constantinopolitaines ne fournissent plus rien; celles de Rome sont plus muettes encore. Le concile « cadavérique » de 897 est la première et terrible manifestation de l'état d'anarchie où s'enfonce quelque temps l'Église romaine, au début du x[e] siècle.

2° *Les intransigeants et Rome.* — Pendant que le calme se rétablissait peu à peu dans l'ensemble du patriarcat, une petite minorité s'exaltait de plus en plus contre les concessions faites par les politiques. On comparerait volontiers l'attitude de ce parti à celle de la Petite Église en France, sous la Restauration. Bientôt, elle fut aussi hostile à Stylien qu'à Photius lui-même ou à ses partisans; tous ces gens-là étaient désignés sous le nom de *Stauropates*, c'est-à-dire de renieurs de signatures (ils avaient foulé aux pieds la croix qui leur servait de signature). De son esprit on jugera au mieux par la lecture attentive du *factum* qui forme l'appendice des actes du VIII[e] concile et dont nous avons donné l'analyse, col. 1552 sq. Inlassablement on y répète que, dès le début, l'ordination de Photius était frappée d'invalidité du fait qu'elle avait été conférée par Grégoire Asbestas. De ce chef, toute la série des évêques qui devaient leur ordination à Photius était privée de tout pouvoir; bientôt même, la suspicion s'étendit aux gens qui, comme Stylien, étaient passés à l'ennemi. Dans ce groupe, en définitive, on ne reconnut ni le patriarche Étienne, ni son successeur Antoine Cauléas, ni le patriarche Nicolas le Mystique.

Le parti prétendait fort bruyamment s'appuyer sur Rome, être le représentant, à Constantinople, des idées romaines. Les diverses réponses données soit par Étienne V, soit par Formose, loin de rabattre ses prétentions, lui donnèrent occasion de multiplier les déclamations. Les réponses des papes avaient soigneusement distingué entre Photius, dont la mémoire était condamnée, et les gens ordonnés par lui dont on reconnaissait l'ordination. On s'obstina, dans le parti, à démontrer que la condamnation de Photius était la déclaration d'invalidité de toutes les consécrations faites par lui.

Stylien semble avoir été plus ou moins entamé par toute cette agitation, du moins s'il faut en croire l'auteur du *factum*. « Sept ans après qu'il eut reçu de Rome, dit notre pamphlétaire, la lettre recopiée ci-dessus (ce doit être la lettre de Formose de 892), il fut

amené à faire une démarche contraire et à écrire à Rome pour demander que l'on envoyât de là-bas χειροτονίαν αὐτοῦ (l'ordination de qui? de Photius? des photiens? de lui-même?) et la permission de communiquer avec eux (les photiens?). Mais, à cette demande, le pape Jean IX demeura sceptique, se demandant si l'on ne se moquait pas de lui et, finalement, il répondit dans les termes suivants. » Suit la lettre de Jean. Jaffé, n. 3522, qui est explicite à souhait. Le pape déclarait y reconnaître dans leur ordre Ignace, Photius, Étienne, Antoine (et donc aussi les ordinations faites par eux). Texte dans Hardouin, t. v, col. 1145 E; Mansi, t. xvi, col. 452. Voir l'art. Jean IX. Il est curieux de lire, immédiatement à la suite de cette lettre, la démonstration du pamphlétaire qui veut prouver, contre toute évidence, qu'en définitive le pape ne reconnaissait ni la valeur de l'ordination de Photius, ni celle des consécrations faites par lui. Ce n'est pas perdre son temps que de lire cette déclamation où abondent les paralogismes; on se rendra compte par là de l'état d'esprit qui régnait dans les milieux intransigeants, fidèles au souvenir d'Ignace. Or, il est bien digne de remarque que c'est par l'intermédiaire de ces milieux que nous a été transmise la grosse masse des documents relatifs au VIIIe concile, et que la *Vie d'Ignace* par Nicétas reflète cet état d'esprit. C'est dire de quelles précautions doit s'entourer l'historien qui étudie l'affaire photienne. On trouvera des suggestions intéressantes, mais qu'il faut savoir discuter, dans l'art. de Papadopoulos-Kérameus cité plus haut, *Byzant. Zeitschr.*, t. viii, 1899, p. 651 sq.; voir surtout la note 3 de la p. 651.

Comment se termina ce schisme véritable qui déchira l'Église de Contantinople pendant quelques années encore? Il n'est pas facile de le dire. Voir, pour l'essentiel, l'art. Nicolas le Mystique. Ceci, du reste, n'appartient plus à l'histoire de l'affaire photienne elle-même.

V. Conclusion. Signification générale de l'épisode de Photius. — Au terme de cette étude où l'on a voulu surtout faire l'histoire du conflit, il importe de fixer la signification générale de l'épisode que l'on vient de narrer. C'est à l'article Schisme d'Orient qu'il conviendra de l'encadrer dans les grandes lignes de l'évolution générale qui a détaché de Rome les Églises de langue grecque.

1° *L'affaire photienne n'est qu'un épisode.* — A bien des reprises, depuis le ve siècle, la communion avait été rompue entre Rome et Constantinople, et ces ruptures avaient parfois duré fort longtemps. Que l'on songe au schisme acacien, à la crise monothélite, à la très longue crise de l'iconoclasme. En comparaison de ces ruptures, l'épisode photien est de très courte durée. Somme toute, la communion ne fut suspendue qu'entre 863 et 867, le paroxysme étant marqué par le concile tenu cette année 867 à Constantinople par Photius. Quand celui-ci est rétabli, c'est finalement l'accord avec Rome, et la deuxième déposition, en 886, n'est pas le fait d'une action pontificale. Quelque obscurité qui règne sur la période comprise entre la mort de Jean VIII et cette deuxième déposition, on peut dire que, durant ces quatre années, il n'y a pas eu d'éclat. — Entre la querelle de Photius avec Nicolas Ier et Adrien II et celle de Michel Cérulaire avec Léon IX, d'autres difficultés surgiront. En 915, lors de l'affaire de la tétragamie, le pape sera rayé une fois de plus des diptyques de Constantinople (vers 915); les frictions ont été considérables vers l'an mille, à l'époque où Basile II le Bulgaroctone entre en lutte avec les Ottonides pour la possession de l'Italie. Il semble bien que, à l'avènement de Michel Cérulaire, les relations étaient inexistantes entre les deux capitales religieuses. Voir l'art. Michel Cérulaire, col. 1677. — Tout ceci tendrait à montrer que la rupture du milieu du ixe siècle ne fut, en somme, qu'un épisode très bref et sans portée considérable. Pourtant, l'importance qui, au moins à partir du xiiie siècle finissant, a été attachée de part et d'autre à l'affaire photienne invite à réformer ce jugement trop sommaire.

2° *L'épisode photien eut de très graves conséquences.* — Outre la question particulière qu'il souleva, il fit réfléchir et l'Occident et l'Orient sur le problème de la constitution de l'Église. Ce problème est double : quels sont les rapports entre l'Église et l'État? quels sont les rapports entre les différentes Églises? Sur ces deux points, au milieu du ixe siècle, s'affrontent les idées de l'Orient et de l'Occident.

1. *Les conceptions occidentales.* — Le passage sur le trône pontifical du pape Nicolas Ier a fait prendre plus nettement conscience à la papauté de l'indépendance de l'Église, d'une part, et du rôle unificateur de l'Église romaine, d'autre part.

La disparition de Charlemagne, la faiblesse de ses successeurs amènent les papes à concevoir plus nettement le pouvoir ecclésiastique comme coordonné au pouvoir civil, bien plus, comme exerçant sur lui un certain contrôle dans les questions d'ordre moral. Ce n'est plus, comme sous Charlemagne, l'empereur, le souverain qui, dans les affaires ecclésiastiques, juge les questions de personnes ou de doctrines; l'Église entend bien dirimer elle-même et les questions ecclésiastiques et les questions politiques qui confinent à la morale. Le xe siècle, à la vérité, amènera de ces idées une éclipse presque complète; mais, dès le second tiers du xie siècle, les précurseurs de la réforme grégorienne les feront revivre.

De même feront-ils revivre les conceptions de Nicolas Ier et de ses successeurs immédiats sur le rôle de Rome comme centre de l'Église universelle. Sans doute, le droit de regard de Rome, la *sollicitudo* du pape sur toute la chrétienté, a été connu et pratiqué de date immémoriale. Quand Anastase le Bibliothécaire rédige, au nom de Nicolas Ier ou d'Adrien II, les lettres pontificales relatives à l'affaire photienne, il lui arrive plus d'une fois de citer amplement les textes des anciens papes qui expriment les mêmes idées qu'il veut inculquer aux gens de Contantinople. Il est incontestable, néanmoins, que des papes comme Nicolas Ier, Adrien II, Jean VIII ont du rôle souverain de l'Église romaine, une conception plus arrêtée que les pontifes contemporains de Pépin le Bref et de Charlemagne. Et leur conception n'est pas seulement théorique; les rapports de Rome avec les évêques latins témoignent qu'elle vise sans cesse à s'inscrire dans la pratique. La tendance devait naître, dès lors, pour la curie romaine d'étendre, de manière de plus en plus fréquente, à d'autres Églises que l'Église latine, aux autres patriarcats, l'application de cet incontestable droit de regard.

2. *Les conceptions orientales.* — A l'époque de Photius, et partiellement sous son action, les idées orientales sur les deux mêmes points se fixent, mais d'une manière toute différente.

La fusion entre l'Église et l'État s'était réalisée de très bonne heure dans l'empire d'Orient. L'idée remontait à Constantin; elle avait pris corps sous Justinien; à tout instant, elle s'était manifestée, aussi bien dans les questions dogmatiques que dans les questions de personnes. Rien n'était jamais venu la contrecarrer sérieusement.

Le triomphe de l'orthodoxie, sous Irène d'abord, sous Théodora ensuite, n'avait été obtenu, somme toute, que par des coups d'État. A partir de 813, les gestes analogues se répètent : déposition d'Ignace en 858, de Photius en 867, retour de Photius, en 878, deuxième déposition de Photius en 886 et nomination d'Étienne Ier, nomination directe de Théophylacte en

933, etc. Les basileis considèrent, en somme, la dignité patriarcale comme une fonction dont ils disposent souverainement. (On remarquera que, au xe siècle et pendant une partie du xie, l'Église romaine a été la victime de semblables errements.) A ces coups d'État, l'Église grecque s'est résignée sans trop de peine; elle se rallie, en général, assez vite aux solutions imposées par les basileis. Pour rester dans la période étudiée, bon nombre de prélats grecs ont pris successivement part aux conciles contradictoires qui ont déposé Ignace, déposé Photius, reconnu Photius. Tout n'est pas faux dans les récriminations des intransigeants contre les *stauropates*. Pour un très grand nombre de prélats, le chef de l'Église, c'est le basileus. L'épisode photien met en vive lumière cet état de choses.

Il met en une lumière bien plus vive encore la défiance traditionnelle de Constantinople à l'égard de Rome et de ce droit de regard dont nous parlions tout à l'heure. C'est qu'aussi bien le concept que l'on se fait de l'Église est assez différent de celui qui s'est développé à Rome. Depuis Justinien s'est affermie, en Orient, la formule de la pentarchie, voir l'art. Patriarcats, col. 2269 sq. Tous les potentats ecclésiastiques, même les plus romains, tel Ignace, tels les intransigeants du xe siècle, en restent à la théorie des cinq patriarcats qui tend à mettre sensiblement sur le même rang les titulaires des cinq grands sièges. Rome reste sans doute le premier siège, mais l'autorité qu'on lui reconnaît paraît assez minime. Ignace, quand il a besoin du pape, invoque cette autorité; du jour où ses intérêts sont différents, il entre dans une voie qui le mènerait au schisme. Photius agit de même. Son premier geste, quand, en 858, il est nommé patriarche, est de s'adresser à Rome, de la même manière qu'il s'adresse d'ailleurs aux autres patriarcats. Rome le reçoit avec défiance; il s'irrite, s'obstine, va à la révolte directe. Du jour où, pour des raisons diverses, l'hostilité de Rome a cessé, il se montre à son endroit respectueux et conciliant. En définitive, l'Église byzantine demeure, depuis des siècles, en défiance contre Rome.

L'épisode photien a *renforcé cet état d'esprit* et donné corps, si l'on peut dire, aux méfiances et aux mécontentements accumulés depuis des siècles. Au principe, Photius n'est sans doute pas plus antiromain que la grande masse de l'épiscopat grec. Mais, devant les refus de Nicolas Ier, il se cabre et dirige contre le titulaire du premier siège une vigoureuse offensive. Finalement, ce n'est pas seulement au titulaire passager et provisoire qu'il s'attaque, c'est au siège lui-même. Nous avons noté, ci-dessus, col. 1575, qu'il ne fait guère, au synode de 867, la distinction entre la *sedes* et le *sedens;* cette distinction, il ne la fait plus du tout dans le petit opuscule sur la primauté de Rome : πρὸς τοὺς λέγοντας ὡς ἡ Ῥώμη πρῶτος θρόνος, ci-dessus, col. 1544. C'est bien contre les droits traditionnels du Siège romain, contre les arguments historiques qui les fondent que sa critique est dirigée.

Et sa critique ne se met pas seulement en défense contre « les prétentions » du Siège apostolique. Elle *attaque* et, comme l'a fait justement remarquer le P. Jugie, ceci constitue, dans l'histoire des relations entre l'Orient et l'Occident, un fait nouveau. Voir *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. I, p. 102 sq. Jusque-là, quand les relations se sont tendues entre l'Ancienne et la Nouvelle Rome, c'est parce que l'Église apostolique reprochait à Constantinople des innovations religieuses. A l'époque du schisme acacien, elle accuse Byzance de complaisance envers le monophysisme; un siècle plus tard, c'est de monothélisme qu'elle la suspecte, en attendant qu'elle fasse valoir contre elle sa doctrine impie sur les saintes images. Le Siège romain apparaît en tout ceci comme le « mainteneur » de la tradition ecclésiastique, comme le conservateur de l'orthodoxie. Hardiment, Photius renverse les rôles; par sa bouche, c'est l'Église byzantine qui reproche à l'Occident ses « innovations hérétiques ». A la vérité, le concile Quinisexte était entré dans cette voie pour ce qui concernait la discipline; et c'est à lui, visiblement, que Photius emprunte ses critiques de divers usages latins. Son encyclique y insiste avec lourdeur. Mais, chose beaucoup plus grave, le patriarche met l'accent sur un grief doctrinal, sur la fameuse *addition* au symbole qui témoigne, à son avis, ou de l'ignorance ou de la perversion dogmatique des Occidentaux. Comment l'Église de Constantinople, fière de son orthodoxie (si péniblement retrouvée en 843), pourrait-elle s'incliner devant l'Église d'Occident qui a finalement corrompu l'antique symbole par une addition dont le caractère hérétique saute aux yeux? Plus tard, quand il écrira, durant les loisirs de son second exil, la *Mystagogie du Saint-Esprit*, Photius, réconcilié avec Rome, s'efforcera de montrer que « l'hérésie » de la double procession n'est pas le fait du Siège apostolique, mais de théologiens sans mandat et de liturgistes sans compétence. Dans l'encyclique de 867, au contraire, il attribue bel et bien aux missionnaires, officiellement envoyés par Rome, cette responsabilité. Le *Filioque* apparaît comme l'erreur romaine, qui tend à pervertir la foi orthodoxe.

C'est, pensons-nous, ce qu'il y a de plus grave dans l'épisode photien, encore que les contemporains n'aient peut-être pas perçu (à l'exception de Nicolas Ier) la signification de l'événement. L'Église grecque (car Constantinople tendait de plus en plus à se considérer comme le représentant de tout l'hellénisme) devenait l'Église « orthodoxe », avec le sens contentieux et disputeur que cette épithète a prise. Tout cela ne paraîtra pas immédiatement. Il ne nous semble pas du tout certain que Photius ait été, aussitôt après sa mort, canonisé par l'Église grecque et mis dans le *Synodicon* du dimanche de l'Orthodoxie sur le même pied que les grands défenseurs de la foi. Ceci ne viendra qu'un peu plus tard, comme aussi l'inscription du patriarche au *Synaxaire*.

En attendant, l'Église romaine et tout l'Occident vont s'enliser, pour de longues années, dans une effroyable barbarie, alors que Byzance, au contraire, va retrouver sous la dynastie macédonienne des jours plus glorieux. Mais deux siècles plus tard quand, une politique suivie s'étant installée à Rome, les rapports devront nécessairement se rétablir entre les deux Églises, on s'apercevra que le ferment déposé par Photius au sein de la chrétienté byzantine n'a pas laissé d'opérer. Le nom du patriarche du ixe siècle est à peine prononcé dans le conflit du xie; mais c'est bien son esprit qui explique les démarches de Cérulaire. Et quand, du xiiie au xve siècle, des tentatives seront faites pour rétablir entre les deux moitiés de la chrétienté une union si nécessaire, c'est le nom de Photius qui servira de cri de ralliement à tous ceux qui sont hostiles à la réunion des Églises; c'est dans ses ouvrages, dans les actes de ses conciles que l'on ira chercher les arguments qui doivent mettre en échec toutes les tentatives d'accommodement.

Et donc, quelles qu'aient été les intentions de Photius (et, pour notre part, il ne nous vient pas à la pensée d'en faire le monstre d'ambition et d'orgueil que dépeignent certains apologistes catholiques), quelques circonstances atténuantes qu'il convienne de lui accorder, l'histoire impartiale ne peut que constater et regretter les conséquences néfastes des événements dont il a été le héros et, partiellement, l'inspirateur.

N.-B. — Les auteurs appartenant à l'Église « orthodoxe » sont notés d'un astérisque.

I. Textes. — Dans le corps de l'article, on a donné, pour chacune des œuvres de Photius, les indications relatives aux éditions, et même aux travaux essentiels.

II. Sources. — L'énumération et la critique des sources relatives à l'histoire de Photius a été faite au cours de l'article. — Les actes conciliaires ont été cités d'après les deux éditions de Hardouin et de Mansi, pour les raisons indiquées col. 1553. — Les lettres pontificales ne sont ordinairement désignées que par le n. d'ordre dans Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, 2e éd.; on a adopté le même principe pour les lettres impériales qui sont citées d'après leur n. d'ordre dans F. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565-1453*, fasc. 1, Munich et Berlin, 1924; il n'a pas été possible d'appliquer le même système aux lettres en provenance du patriarcat de Constantinople, les *Regestes des Actes du patriarcat de Constantinople*, de V. Grumel, n'étant encore rendus qu'en 715.

Des textes intéressants sont groupés dans J. Hergenröther, *Monumenta græca ad Photium ejusque historiam pertinentia*, Ratisbonne, 1869; dans A. Papadopoulos-Kérameus*, Φωτιακά, Saint-Pétersbourg, 1897, et *Monumenta græca et latina ad historiam Photii pertinentia*, ibid., 1899.

III. Travaux. — Il ne saurait être question de donner ici une bibliographie exhaustive, qui devrait être une histoire littéraire de la question photienne et même du schisme oriental. On mentionnera surtout les ouvrages récents, qui renvoient d'ordinaire à la littérature plus ancienne. Se reporter aussi aux art. Adrien II, Adrien III, Formose, Jean VIII, Jean IX, Nicolas Ier, Marin et à la bibliographie qui y est donnée.

1° *Ouvrages généraux.* — Pour l'histoire littéraire : K. Krumbacher, *Gesch. der byzantinischen Litteratur*, 2e éd., Munich, 1897, p. 73-78, 515-524. — Pour l'histoire générale : E. de Muralt, *Essai de chronographie byzantine*, t. I, Saint-Pétersbourg, 1855 (à utiliser avec précaution); J.-B. Bury, *A history of the eastern romain empire from the fall of Irene to the accession of Basil I*, Londres, 1912; *Cambridge medieval history*, t. IV, 1923, c. II (Ch. Diehl), c. III (A. Vogt), c. VII *b* (Jagić), c. IX (Bréhier); A. Vogt, *Basile Ier empereur de Byzance*, Paris, 1908; voir aussi Hirsch, *Byzantinische Studien*. — Pour l'histoire religieuse : J. Andreew*, *Konstantinopol'skie patriarkhi*, t. I, Sergiev-Posad, 1895 (travail essentiellement chronologique); Fr. Dvorník, *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, Prague, 1933 (renferme un nombre extraordinaire de renseignements de toute sorte, modifie certains points de vue de son ouvrage antérieur, *Les Slaves, Byzance et Rome au IXe siècle*, Paris, 1926).

2° *Histoires de l'Église.* — Toutes les histoires de l'Église accordent naturellement une place plus ou moins considérable à l'épisode de Photius; il n'est pas sans intérêt de comparer la façon dont en traitent les auteurs ultramontains, à qui Baronius donne le ton, les auteurs plus ou moins touchés de gallicanisme, tels Maimbourg, *Histoire du schisme*, Paris, 1677, Pagi, Noël Alexandre et surtout Fleury; les protestants tels J. H. Hottinger, *Historia ecclesiastica*, Zurich, 1645; Basnage, *Histoire de l'Église*, La Haye, 1732 (souvent cité par Valettas). Parmi les contemporains, Hergenröther, *Kirchengeschichte*, qui représente bien le point de vue catholique et Wl. Guettée* (passé du catholicisme romain à l'orthodoxie), *Histoire de l'Église*, t. VI, Paris, 1889, qui représente au mieux celui de l' « orthodoxie »; A. P. Lebedev*, *Hist. de la séparation des Églises aux IXe, Xe et XIe siècles* (en russe), Moscou, 1905.

Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. IV, 1911, p. 252-284, 420-458, 465-474, 481-612 (morcelle un peu trop l'histoire de l'épisode; assez abondante bibliographie de dom Leclercq); comparer A. Lebedev*, *Hist. des conciles de Constantinople. du VIIIe siècle* (en russe), Moscou, 1888.

Lapôtre, S. J., *L'Europe et le Saint-Siège à l'époque carolingienne. I. Jean VIII*, Paris, 1895, a revisé avec beaucoup de sens critique nombre de jugements tout faits.

3° *Études biographiques.* — Jager, *Histoire de Photius, patriarche de Constantinople, auteur du schisme des Grecs*, Paris, 1844; J. Hergenröther, *Photius Patriarch von Constantinopel, sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma*, 3 vol., Ratisbonne, 1867-1869 (reste toujours l'ouvrage de fond qui doit servir de point de départ à une étude sur Photius).

Il y a beaucoup à prendre, au point de vue biographique, dans les éditions suivantes : S. Oiconomos*, Ἀμφιλόχια, Athènes, 1858; I. Valetta*, Φωτίου ἐπιστολαί, Londres, 1864; S. Aristarchos*, Φωτίου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως. Λόγοι καὶ ὁμιλίαι, 2 vol., Constantinople, 1900-1901 (on y trouvera, t. I, p. α' et β', et t. II, p. 553-555, une copieuse bibliographie, surtout des ouvrages d'origine orientale; les déductions chronologiques de l'auteur sont très sujettes à caution); T. N. Rosséikine*, *Le premier patriarcat de Photius* (en russe), Serguiev-Posad, 1915.

4° *Appréciations et critique des sources.* — La célébration, en 1891, par les Églises orthodoxes, du 10e centenaire de la mort de Photius a favorisé l'éclosion de toute une littérature, de valeur très inégale, relative à Photius. On s'est efforcé surtout d'y reviser les jugements des « Occidentaux » quelquefois en soumettant à une nouvelle critique les sources de nos renseignements. Le travail le plus sérieux en ce genre est celui d'Ivantzof-Platonof*, professeur à l'Académie ecclésiastique de Moscou, *Contribution aux recherches sur Photius* (en russe), Saint-Pétersbourg, 1892; en voir une très longue analyse par A. Kiréef*, dans la *Revue internationale de théologie* (organe des vieux-catholiques), t. I, 1893, p. 654-669; t. II, 1894, p. 80-107, 253-261.

On trouvera dans A. Palmieri, *Photius et ses apologistes russes*, dans *Échos d'Orient*, t. III, 1899-1900, p. 94-106, une énumération et une appréciation de ces ouvrages, et aussi de travaux antérieurs, tels Gérasime Iared*, *Extraits sur S. Photius, tirés de ses contemporains, en relation avec l'histoire des partis politiques de l'Empire byzantin*, Saint-Pétersbourg, 1874; Préobrajenski*, *Photius patriarche de Constantinople*, dans la revue *Strannik*, 1891, etc.

D'une manière plus scientifique, A. Papadopoulos-Kérameus*, dans les diverses publications de textes photiens, mentionnés soit ici, soit au cours de l'article, a fait la critique des documents relatifs à l'affaire; voir aussi : Ψευδονικήτας ὁ Παφλαγὼν καὶ ὁ νόθος βίος τοῦ πατριάρχου Ἰγνατίου, dans *Vizantiiskii Vremennik*, t. VI, 1899, p. 13-38 (la *Vie d'Ignace* actuelle est une rhapsodie de basse époque, composée par un Grec unioniste), et Ἡ ψευδωνυμία τοῦ ἐπ' ὀνόματι Νικήτα Παφλαγόνος βίου τοῦ πατρ. Ἰγνατίου, 1899; les conclusions de A.-P. Kérameus sont contestées par V. Vasiliewski*, *L'authenticité de la vie du patriarche Ignace, écrite par son contemporain Nicétas le Paphlagonien* (en russe) dans *Viz. Vremmenik*, à la suite de l'article ci-dessus, p. 39-56.

5° *Milieu religieux et intellectuel.* — E. Marin, *Les moines de Constantinople*, et *De studio cœnobio Constantinopolitano* (thèses), Paris, 1897; L. Bréhier, *Notes sur l'enseignement supérieur de Constantinople*, dans *Byzantion*, t. III, 1926, p. 73-93; t. IV, 1927, p. 14-28. — Sur les rapports de Photius avec Cyrille (Constantin) et Méthode, voir le livre de Fr. Dvorník, cité plus haut, où l'on trouvera une très abondante bibliographie. — Sur Photius et l'impératrice Théodora, J.-B. Bury, *The relationship of Photius to the empress Theodora*, dans *Engl. hist. review*, 1890, p. 225-258.

6° *Théologie de Photius.* — J. Hergenröther, *Theologia polemica Photii contra Latinos*, dans *Tübinger theolog. Quartalschrift*, t. IV, 1858, p. 607 sq.; J. Slipyi, *Die Trinitätslehre des byzantinischen Patriarchen Photius*, dans *Zeitschrift für kath. Theologie*, t. XLIV, 1920, p. 538 sq.; t. XLV, 1921, p. 66 sq., 371 sq., tiré à part, Inspruck, 1921; M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. I, Paris, 1926 (étude très copieuse tant sur l'ecclésiologie que sur l'enseignement trinitaire de Photius); sur la question des « deux âmes », Chr. Papadopoulos*, archev. d'Athènes, Περὶ τῆς ἀποδιδομένης εἰς τὸν Μ. Φώτιον δοξασίας περὶ ὑπάρξεως δύο ψυχῶν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, dans les Πρακτικὰ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, 1930, p. 251-257; Rom. Souarn, *L'exégèse de Photius*, dans *Bessarione*, 1898, p. 35-47.

7° *Culte de Photius dans l'Église byzantine.* — A. Papadopoulos-Kérameus*, Ὁ πατριάρχης Φώτιος ὡς πατὴρ ἅγιος τῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. VIII, 1899, p. 647-671 (le culte de Photius remonte au lendemain même de sa mort, 6 février 897); en sens opposé, M. Jugie, *Le culte de Photius dans l'Église byzantine*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. XXIII, 1922-1923, p. 105-122 (ce culte est beaucoup plus ancien que ne le dit Hergenröther, il a dû commencer à la fin du Xe ou au début du XIe siècle); Ant. Michel, *Humbert und Kerullarios*, t. II, Paderborn, 1930 = *Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Gesch.*, herausgeg. von der Görresgesells., t. XXIII, c. I, *Der Ursprung des Synodicon und die Neuaufnahme des Photios durch Sergios II* (le nom de Photius a été introduit dans la liste des grands patriarches byzantins, au *Synodicon* lu le dimanche de l'Orthodoxie, entre 995 et 1025); cette conclusion est contestée par le P. V. Laurent dans *Échos d'Orient*, t. XXXV, 1932, p. 97 sq.; voir aussi Kallinikos, métropol. de Cyzique, Ὁ ἐν ἁγίοις ἀρχιεπίσκοπος Φώτιος, dans la revue Ὀρθοδοξία, t. I, 1927, p. 394-404.

É. Amann.

PIAGGIO Jean, frère mineur capucin de la province de Gênes (fin du XVIIe et début du XVIIIe siècle). Il est l'auteur de *Definitiones omnes in universam theologiam moralem ex celebrioribus auctoribus nec non quæstionibus variis elucidatæ.* Cet ouvrage manuscrit, composé en 1710, est conservé dans la bibliothèque du couvent des capucins de Sestri Ponente, de la province de Gênes. Ce travail, rédigé par ordre alphabétique, est divisé en cinq parties, dont chacune compte un millier de pages. Composé avec soin, cet ouvrage n'est pas dénué de valeur et pourrait être très utile aux moralistes.

Francesco Zaverio Molfino, O. M. C., *I cappuccini genovesi, Note biografiche*, t. I, Gênes, 1912, p. 54-55.

Am. TEETAERT.

1. PIC DE LA MIRANDOLE Jean, naquit le 24 février 1463, d'une famille importante, en possession du château de la Mirandole, dans le duché de Modène, et du comté de Concordia, dont l'empereur Sigismond lui avait conféré l'investiture en 1414. Son père était Jean-François Pic de la Mirandole, sa mère, Giulia de' Bojardi. Des prodiges, raconte son neveu, marquèrent sa naissance. Lui-même fut, de bonne heure, considéré comme un prodige. Doué d'une grande beauté physique, d'une intelligence vive, d'une curiosité universelle, d'une ardeur étonnante pour l'étude, il représentera l'un des types les plus sympathiques de cet humanisme italien du XVe siècle, héritier direct de Dante et de Pétrarque, en passant par saint François d'Assise, sainte Catherine et Savonarole, tout fait d'amour et de liberté, cherchant sa voie dans l'harmonie de la civilisation antique et de la civilisation chrétienne, dans la conciliation des droits de la raison avec l'autorité de la foi, et qui doit trouver son épanouissement au siècle de Léon X, en de grands artistes comme Michel-Ange et Raphaël. Ce dernier nous en laissera la plus belle expression dans l'*École d'Athènes* faisant face à la *Dispute du Saint-Sacrement.*

Jean Pic de la Mirandole renonce, en faveur de ses frères, à ses droits féodaux, étudie d'abord la jurisprudence à Bologne, puis abandonne cette étude pour se donner tout entier à la philosophie et à la théologie. Il ira s'asseoir sur les bancs des principales universités d'Italie et de France, apprendra, en outre, le latin, le grec, l'hébreu, le syriaque et l'arabe. Il avait acquis, d'un juif de Sicile, seize manuscrits en langue hébraïque, où il crut trouver, sur la foi de son vendeur, un texte mystérieux écrit par ordre d'Esdras, et contenant tous les secrets de la religion et de la nature. Pic, pendant longtemps, crut à la Cabale, et l'on n'a pas de peine à en retrouver les rêveries jusque dans ses théories philosophiques. Comme son maître et ami, Marsile Ficin, il oppose Platon à Aristote, le grand prophète de cette scolastique devenue alors trop souvent un fatras sans âme et un verbiage sans objectivité. Mais il était surtout un éclectique, et cet humaniste représente, à certains égards, une réaction contre les excès mêmes de l'humanisme. N'oublions pas qu'il fut un dirigé de Savonarole et que celui-ci l'aima au point de prononcer son éloge funèbre. Il étudia les sources hébraïques, y compris le Talmud, et n'hésita pas à prendre de la scolastique ce qu'elle avait de meilleur; il professait une grande admiration pour saint Thomas, mais surtout, comme ses amis néoplatoniciens, pour saint Augustin.

Son *Heptaplus* est une curieuse exposition mystico-allégorique de la création, où l'on retrouve un peu trop du *Sepher iezeroth* de la Cabale, avec de superbes envolées, comme celles du VIIe livre, sur le souverain Bien : le vrai bonheur, pour l'homme, n'est pas en lui-même, mais en Dieu, son principe, son bien, sa fin. L'homme n'y peut atteindre par lui-même, mais il y doit être tiré et tiré, comme dit le Christ, par le Père, etc. Dans le *De ente et uno*, il expose à la suite des passages du Pentateuque, de Platon et d'Aristote. Enfin, ce cabaliste prit position contre l'astrologie, si en vogue de son temps. Ses *Disputationes*, parues en 1495, marquent le début d'une nouvelle période dans l'histoire de l'esprit humain. Chose curieuse, dans ce traité il adopte les formules des Sommes scolastiques.

Pic est surtout connu par son fameux défi de 1486. Il était revenu à Rome, et y fit paraître un in-folio intitulé *Conclusiones philosophicæ, cabalisticæ, theologicæ*, etc., contenant 900 thèses qu'il s'engageait à soutenir contre tout contradicteur. Il promettait de payer les frais du voyage à quiconque voudrait venir prendre part à la discussion publique. Innocent VIII crut devoir condamner treize de ces thèses comme hérétiques et interdit la soutenance. Voir les indications nécessaires dans Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 736. En réalité, cette masse indigeste révèle surtout la curiosité universelle et l'érudition du jeune protagoniste, autant que les « à peu près » de la science de son temps. Plus tard, Alexandre VI l'absoudra de la note d'hérésie; et Pic se défendra en écrivant l'*Apologia*, où se trouvent à l'occasion des propositions attaquées ou condamnées, de vrais traités de théologie, dans lesquels l'auteur se réclame souvent de l'autorité de saint Thomas et des plus insignes docteurs de la scolastique. A noter une discussion approfondie sur l'éternité des peines dues au péché mortel.

Dépité de son peu de succès, il avait fait le voyage de Paris; mais il revint à Florence, où il faisait partie de l'Académie et jouissait de la faveur de Laurent de Médicis. Il y fit un commentaire sur la *Canzona di amore* de Benivieni, subtile et parfois charmante exposition de l'amour selon Platon. Lui-même avait cédé aussi, étant plus jeune, au démon poétique et avait chanté l'amour en cinq livres d'élégies latines qu'il traduisit en italien. Toute cette production poétique fut brûlée par lui *religionis causa*, lors de sa retraite dans la solitude de Corbula, où il mena, en grand chrétien, une vie toute d'étude, de pénitence et de piété. Il ne reste de la muse de Pic de la Mirandole que quelques *Sonetti* publiés par Ceretti à l'occasion de son quatrième centenaire, en 1894. Enfin, nous avons ses *Lettres* (publiées à Paris en 1499) qui nous renseignent sur ses préoccupations intellectuelles, ses sentiments intimes, la beauté de son âme profondément religieuse, ses bonnes œuvres et ses relations avec les plus grands parmi ses contemporains. Il mourut à Florence, à l'âge de 31 ans, le 17 novembre 1494, deux mois après Politien, le jour même où Charles VIII y faisait son entrée. Frère Jérôme Savonarole, qui l'avait revêtu, sur son lit de malade, de l'habit dominicain, lui donna la sépulture parmi ses frères de Saint-Marc et fit son éloge public dans l'église de Sainte-Reparata. Sa Vie et ses œuvres complètes ont été publiées par les soins de son neveu, Jean-François, héritier de sa pensée, et qui fut, lui aussi, une des belles figures de l'humanisme florentin. (Voir art. suivant.)

ŒUVRES. — *Conclusiones DCCCC dialecticæ, morales, physicæ, mathematicæ, publice disputandæ*, s. l. n. d., in-4° (Rome); *Apologia*, Rome, 1487; *Heptaplus de septiformi sex dierum Geneseos enarratione*, Florence, 1496; *Disputationes adversus astrologos*, Bologne, 1495; *De ente et uno; Commenti sopra una canzone d'amore di Girolamo Benivieni*, Venise, 1550; *Aureæ epistolæ*, Paris, 1499; *Opera omnia*, Bologne, 1495 et 1496; Paris, 1517, 1557 et 1601. Cette dernière édition est la meilleure.

Vita, par son neveu Jean-François, en tête des *Opera omnia; Biografia* par Ceretti, en tête des *Sonetti inediti...*, Mirandola, 1894; V. de Giovanni, *Giovanni Pico della Mirandola*, Palerme, 1894, et Mirandola, 1899; Léon Dorez, *Lettres inédites de Jean Pic de la Mirandole (1482-1492)*,

dans *Giornale stor. lett. italiano*, t. XXV, 1895, p. 352-361; Nicéron, *Mémoires... des hommes illustres*, t. XXXIV, 1736, p. 133-147; Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, t. VI, 1824, p. 560, et *Biblioteca Modenese*, t. IV, p. 95. Abondante bibliographie dans U. Chevalier, *Bio-bibliographie*, 1905, col. 3660-3661.

F. BONNARD.

2. PIC DE LA MIRANDOLE Jean-François, neveu du précédent, né vers 1469, assassiné, en 1553, par son propre neveu, Galeotto II. A l'exemple de son oncle, il se livra à l'étude des lettres, mais plus encore de la philosophie et de la théologie. Il adopta une position curieuse pour l'époque en défendant le latin contre l'exclusivisme cicéronien de Bembo, et proposa l'étude des classiques chrétiens. Lui aussi est un dirigé de Savonarole et comme lui réformiste; il en écrira l'apologie et adressera à Léon X, au Ve concile du Latran, un mémoire *De reformandis moribus*. Au demeurant, cet homme, d'une foi profonde et sincèrement pieux, n'avait rien d'un révolutionnaire. Il a beaucoup produit, et presque toutes ses œuvres traitent de théologie et d'exégèse. Dans son *Examen vanitatis doctrinæ gentium*, il attaque à fond, et avec une grande érudition, les systèmes antiques et tout particulièrement la philosophie aristotélicienne, pour mettre en valeur toute la supériorité de la discipline évangélique; dans le *De rerum prænotione*, il reprend l'offensive de son oncle contre l'astrologie. Ses *Theoremata*, dédiés à Jules II, sont un traité d'apologétique important où il fait preuve d'une grande lecture et d'une connaissance, remarquable pour l'époque, de la philosophie religieuse et de ce que nous appelons la science des religions comparées. Il a devancé le concile de Trente en donnant, au théorème V, sa théorie de l'inspiration des Livres saints : Dieu est et doit être regardé comme le véritable auteur des deux Testaments; ceux qui les ont écrits et promulgués l'ont fait sous l'action directe de l'Esprit-Saint.

Jean-François avait en quelque sorte pris, dans les cercles savants, la place de son oncle, trop tôt disparu. Tiraboschi nous rappelle qu'il n'y avait pas un homme de science qui ne professât pour lui la plus haute estime et, à l'appui de cette assertion, il rapporte des témoignages de Sadolet, Geraldi, Calcagnini, qui ont exalté l'intelligence, le savoir, les études de Jean-François. Une lettre de Geraldi, écrite en 1520, le situe admirablement dans les pléiades de son temps, comme humaniste, philosophe et théologien. Il fut l'ami de Savonarole, de Jules II, de Ludovic Sforza et de l'empereur Maximilien. Son nom est tellement lié à celui de son oncle que les anciens éditeurs ont toujours publié ensemble leurs œuvres, regardant à juste titre le second comme le continuateur authentique du premier.

ŒUVRES. — *Liber de providentia Dei contra philosophastros*, s. d.; *Examen vanitatis doctrinæ gentium...*, Mirandola, 1520; *De rerum prænotione*, Strasbourg, 1507; *De morte Christi et propria cogitanda*, Bologne, 1497; *De appetitu primæ materiæ, de elementis, de imitatione* (ad F. Bembum), Venise, 1523; *De imaginatione*, Venise, 1501; *De studio divinæ et humanæ philosophiæ*, 1496; *De animæ immortalitate*, Bologne, 1523; *Theoremata de fide et ordine credendi; De sententia excommunicationis injusta pro Hieronymi Savonarolæ innocentia*, Wittemberg, 1521; et nombre de poèmes et d'opuscules recueillis dans les *Opera omnia* publiées avec celles de Jean Pic de la Mirandole, Bâle, 1601.

V. de Giovanni, *Giovanni Pico della Mirandola*, Mirandola, 1899, p. 198 et sq.; *Elogium in Joannem Franciscum Picum*, Bologne, 1793; Fabricius, *Bibl. Medii Ævi*, t. IV, 1735, p. 341-344; Nicéron, *Mémoires... des hommes illustres*, t. XXXIV, 1736, p. 147-156; Tiraboschi, *Biblioteca Modenese*, t. IV, 1783, p. 108-122, et *Stor. lett. ital.*, t. VII *b*, 1810, p. 442-446.

F. BONNARD.

1. PICARD François, frère mineur français du XVIe siècle. Originaire de Paris, il était docteur en théologie et prédicateur recherché. D'après J.-H. Sbaralea il faudrait l'identifier avec François Ricard, dont L. Wadding fait un personnage distinct. Il a revu et corrigé le texte du *Commentaire* de Pierre Lombard sur les quatre livres des *Sentences*, qu'il édita à Paris, en 1541. Il est aussi l'auteur de *Sermones adventuales*, Paris, 1561, 1568; *Instructiones christianæ*, ibid., 1564, 1570; *Homiliæ in evangelia totius anni*. Ces derniers ouvrages furent rédigés en français.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 90 et 92; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. I, Rome, 1908, p. 295 et 298.

Am. TEETAERT.

2. PICARD Jean, frère mineur français de la régulière observance de la fin du XVe siècle. Il composa *Thesaurus theologorum ex IV libris Sententiarum*, en 4 parties, in-4°, Milan, 1506. L'auteur emprunta cette magnifique collection de sentences, de théories et de doctrines aux théologiens des quatre ordres mendiants existant à cette époque, ainsi qu'à une trentaine de docteurs séculiers. A la fin de la IVe partie, on lit qu'au chapitre général de Mantoue, en 1503 (Marc de Lisbonne, *Chronica*, part. III, lib. VII, cap. XXXIX, dit que ce chapitre fut tenu en 1504), le vicaire général François Zeno de la province de Milan, d'accord avec les autres capitulaires, donna la permission d'imprimer cet immense ouvrage. C'est donc à tort que quelques historiens attribuent ce *Thesaurus theologorum* au P. François Zeno. Le P. Picard composa encore *Opus resolutionum aurearum in libros Aristotelis; — Resolutiones aureæ, in Scotum, Petrum de Candia et Dorbellum; — Subsidium in Summam Angelicam; — Les trois mirouers du monde*, Paris, 1530, 1558.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 148; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. II, Rome, 1921, p. 115; t. I, Rome, 1908, p. 310, au mot *Franciscus Zenus;* J.-Ch. Brunet, *Manuel du libraire*, t. IV, Berlin, 1922, col. 629.

Am. TEETAERT.

3. PICARD Jean (XVIe-XVIIe s.), originaire de Beauvais, fut chanoine régulier de Saint-Victor à Paris; il mourut vers 1617. Il édita la *Chronique* de Guillaume de Neubourg, intitulée *De rebus anglicis*, in-8°, Paris, 1610, et y ajouta la biographie de l'auteur et quelques notes historiques. Mais son ouvrage le plus intéressant est assurément l'édition des *Œuvres de saint Bernard*, in-fol., Paris, 1615, qu'il publia avec quelques lettres inédites, provenant de la bibliothèque de Saint-Victor, col. 2209-2216, et des *Notes historiques* sur les lettres de saint Bernard, *ibid.*, col. 2213-2264. L'ouvrage se termine par une très longue table des matières, qui contient plus de cent colonnes et permet de trouver aisément les pensées les plus originales de saint Bernard.

Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XL, col. 47.

J. CARREYRE.

PICCOLOMINI Æneas Sylvius. Voir PIE II.

PICCOLOMINI-AMMANATI Jacques, dit le *cardinal de Pavie*, naquit à Villa Basilica, près de Pescia, en 1422, de famille noble, mais très pauvre. Devenu secrétaire du cardinal Capranica, puis secrétaire des lettres latines, sous Calixte III et Pie II, il conquit la faveur de ces deux pontifes, surtout du dernier, qui appréciait sa doctrine et l'adopta dans sa propre famille : les Piccolomini de Sienne, dont il lui fit prendre le nom et les armes. En 1460, pour avoir servi le pape contre Sigismond Malatesta, il fut nommé évêque de Pavie et, l'année suivante, cardinal de Saint-Chrysogone. Passé au siège suburbicaire de

Frascati, il reçut, en plus, l'archevêché de Lucques, en 1477, et mourut le 10 ou le 11 avril 1479, en son château des Grotte di San Lorenzo près de Bolsena. Son corps, rapporté à Rome, reçut la sépulture dans le cloître de Saint-Augustin. Sa vie fut écrite par son secrétaire, Jacques de Volterra, et parut en tête d'un volume comprenant ses *Lettres*, fort curieuses, et les *Commentaires* de Pie II, qu'il avait continués et achevés, Milan, 1506, et Francfort, 1614.

Le P. Paoli, *Disquisizione istorica della patria e compendio della vita del cardinale G. d. Piccolomini*, 1712; Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, t. VI, 1833, p. 2; Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, t. II, 1840, p. 22; Cardella, *Memorie storiche de' cardinali della santa romana Chiesa*, t. III, 1793, p. 153; Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ éd., t. II, col. 1038.

F. BONNARD.

PICHLER Gui, né le 24 mai 1670 à Grossberghofen en Bavière, entra, déjà prêtre, dans la Compagnie de Jésus en 1696. Il enseigna quatre ans la philosophie à Brigue et à Dillingen, quatre ans la théologie polémique à Augsbourg, un an la théologie scolastique et dix-neuf ans le droit canonique à Dillingen et à Ingolstadt où il succéda, en 1716, au célèbre P. Schmalzgrueber. En 1731, il fut envoyé à Munich, où il mourut le 15 février 1736.

Le P. Pichler est connu par plusieurs traités de controverse ou d'apologétique, mais surtout par ses ouvrages de droit canonique.

Ouvrages de controverse. — *Examen polemicum super Augustana confessione*, Augsbourg, 1708; *Iter polemicum ad Ecclesiæ catholicæ veritatem...*, *ibid.*, 1708; *Papatus nunquam errans in proponendis fidei articulis*, *ibid.*, 1709, livre souvent cité et utilisé; *Lutheranismus constanter errans in primis fidei principiis*, *ibid.*, 1709; *Una et vera fides, partim contra libertinos et indifferentistas, partim contra lutheranos... evidenter monstrata*, *ibid.*, 1710. Ces trois derniers ouvrages formèrent primitivement la matière de thèses soutenues par des élèves en discussion publique; ils parurent aussi, aux mêmes dates, sous le nom du P. Pichler. Le plus important de ses traités apologétiques est la *Theologia polemica*, 2 vol., *ibid.*, 1713. Souvent rééditée, elle jouit d'une grande autorité pendant tout le XVIIIᵉ siècle et exerça une notable influence sur la formation d'un traité distinct d'apologétique ou de théologie fondamentale. En effet, nous trouvons réunies, dans la *pars I*ª, sous le titre de *Controversia fundamentalis et generalis*, les questions que comprend aujourd'hui la théologie fondamentale : I. *De existentia alicujus et unius religionis veræ a Deo revelatæ*. II. *De Scriptura sacra* (avec la tradition). III. *De Ecclesia* (nature, membres et propriétés; notes; primat du pape). La *pars II*ª, *Controversiæ particulares*, traite de la justification, du purgatoire et des saints, des sacrements.

Ouvrages de droit canonique. — *Candidatus jurisprudentiæ sacræ seu juris canonici secundum Gregorii P. IX decretalium titulos explanati*, 5 vol., Ingolstadt, 1722; Varsovie, 1760-1762, etc.; *Candidatus abbreviatus jurisprudentiæ sacræ...*, 2 vol., Augsbourg, 1733-1736, etc., édité aussi sous le titre *Epitome juris canonici*, Venise, 1755, abrégé à l'usage scolaire, longtemps utilisé comme manuel dans beaucoup d'universités; *Summa jurisprudentiæ sacræ universæ*, Augsbourg, 1723-1728, etc., recueil de divers opuscules déjà publiés auparavant; *Jus canonicum practicum explicatum seu decisiones casuum...*, Ingolstadt, 1728 et 1734, 2 vol., in-4°, *ibid.*, 1735, 1 vol., in-fol., etc.; une excellente édition annotée fut publiée par Fr. Zaccaria, à Pesaro, en 1758.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VI, p. 706-714; Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ éd., t. IV, col. 1279 sq.; Fr. von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, t. III *b*, p. 163 sq.; G. Fell, S. J., art. *Pichler*, dans le *Kirchenlexikon* de Wetzer et Welte.

E. JOMBART.

1. PICHON Jean (1683-1751), né à Lyon, le 3 février 1683, entra au noviciat des jésuites, le 21 octobre 1697. Il enseigna les humanités et la philosophie et fut le premier recteur du collège de Laon. Il s'adonna, plus tard, à la prédication en Lorraine d'abord et ensuite dans le diocèse de Toulouse. Il fut toujours un adversaire déclaré du jansénisme. Il mourut, le 5 mai 1751, à Sion, en Valais, au cours d'une mission.

Le P. Pichon n'a composé qu'un seul ouvrage, qui fit grand bruit au milieu du XVIIIᵉ siècle. C'est *L'esprit de Jésus-Christ et de l'Église sur la fréquente communion*, in-12, Paris, 1745 (*Mémoires de Trévoux*, oct. 1745, p. 1784-1802). Il est dédié à la reine de Pologne. Il comprend vingt entretiens entre le docteur, le diacre Théophile et un prêtre, ces deux derniers, nettement jansénistes. Le livre est une attaque directe contre le livre d'Arnault sur la *Fréquente communion*. Les thèses capitales du P. Pichon sont exposées dans les entretiens XI, XII et XIII, dans lesquels l'expression « communion fréquente » revient sans cesse. Les arrière-neveux d'Arnauld et, en particulier, l'abbé de Pomponne attaquèrent Pichon qui avait appelé leur oncle : chef de cabale, novateur plein de mépris pour l'esprit de l'Église, faux docteur, excommunié, etc. L'ouvrage avait paru avec l'approbation de quelques évêques, mais les *Nouvelles ecclésiastiques* des 20 et 27 février et 6 mars 1747 (p. 29-40) dénoncèrent l'écrit comme contenant l'esprit des jésuites sur la fréquente communion et l'apologie des maximes relâchées; il avilit les sacrements de pénitence et d'eucharistie par les conseils qui sont donnés et qui sont en opposition formelle avec le concile de Trente. Les attaques se multiplièrent et le P. Pichon fut amené à désavouer son écrit par une lettre adressée à l'archevêque de Paris, en date du 24 février 1748. L'ouvrage fut d'ailleurs mis à l'Index le 13 août 1748 et le 11 septembre 1750, et il fut désapprouvé par un grand nombre d'évêques, qui publièrent des mandements pour condamner le livre et répandre la lettre de désaveu écrite par le P. Pichon. Les mandements des archevêques de Tours et de Sens sont particulièrement remarquables par les corrections qu'ils apportent aux thèses notoirement exagérées du P. Pichon. On trouve l'histoire du livre et des attaques dont il fut l'objet dans un ouvrage, fortement imprégné d'esprit janséniste, *Le catéchisme historique*, t. III, p. 453-525; voir aussi les deux articles du P. Dudon, dans les *Recherches de science religieuse*, t. VII, 1917, p. 110-136 et p. 289-303.

Parmi les jésuites mêmes, l'ouvrage de Pichon souleva des critiques. Une nouvelle édition fut préparée, avec des corrections importantes au texte primitif (*ibid.*, oct.-déc. 1917 (t. VII), p. 507-519), mais elle ne fut pas publiée, probablement à cause des polémiques violentes soulevées en 1748. Ces corrections sont l'œuvre du P. Patouillet (*ibid.*, juill.-sept. 1918 (t. VIII), p. 256-265), d'accord avec les archevêques de Tours et de Sens (Bibl. nat., ms. *fr.* 15 796). Le P. Dudon conclut ses articles, d'une manière trop optimiste. « Le P. Pichon a écrit cent cinquante-sept ans trop tôt »; en fait, même après le décret de Pie X, *Sacra Tridentina synodus*, du 20 décembre 1905, le livre de Pichon reste à l'Index.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXIII, p. 299; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XL, col. 78-79; Feller-Weiss, *Biographie universelle*, t. VI, p. 512; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique du XVIIIᵉ siècle*, t. III, p. 136-138; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. VI, col. 717-722; Dudon, dans *Recherches de science religieuse*, 1916, t. VI, p. 513-520; 1917, t. VII, p. 110.

136, 289-303, 507-519; 1918, t. viii, p. 102-122, 256-265, 415-417; 1919, t. ix, p. 243-254, 373-381; Gazier, *Histoire du mouvement janséniste*, t. ii, p. 19-24; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. iv, col. 1642.

J. Carreyre.

2. **PICHON Thomas-Jean** (1731-1812), né au Mans, en 1731, fit ses études chez les Pères de l'Oratoire de cette ville; après son ordination sacerdotale, il alla d'abord à Perpignan, chez l'évêque, M. d'Avrincourt, puis il vint à Paris. Plus tard, l'évêque du Mans le nomma supérieur général des communautés de femmes de son diocèse et grand chantre de la cathédrale. A l'époque de la Révolution, il perdit toutes ses dignités et, en 1791, on lui offrit l'évêché constitutionnel de la Sarthe, qu'il refusa. Il mourut, le 18 novembre 1812.

Thomas Pichon a publié un certain nombre d'écrits, dans lesquels on trouve presque toujours des thèses paradoxales : *La raison triomphante des nouveautés ou Essai sur les mœurs et l'incrédulité*, in-12, Paris, 1756; il y est question de la nécessité de la révélation, de la vérité de la religion chrétienne, de l'indissolubilité du mariage, du célibat (*Mémoires de Trévoux*, juill. 1756, p. 1917-1918). — *Traité historique et critique de la nature de Dieu*, in-12, Paris, 1758 (*Mémoires de Trévoux*, janv. 1758, p. 1461-1484). — *Cartel aux philosophes à quatre pattes ou l'immatérialisme opposé au matérialisme*, in-12, Bruxelles, 1763. — *Physique de l'histoire ou Considérations générales sur les principes élémentaires du tempérament et du caractère naturel des peuples*, in-12, La Haye, 1765 (*Mémoires de Trévoux*, oct. 1765, p. 806-842). — *Les droits respectifs de l'Église et de l'État, ramenés à leurs principes*, in-12, Avignon, 1766. — *Mémoires sur les abus dans le mariage et sur les moyens de les prévenir*, in-12, Amsterdam et Paris, 1766. — *Mémoires sur les abus du célibat dans l'ordre politique et sur les moyens de les réprimer*, in-12, Amsterdam, 1766 (*Mémoires de Trévoux*, nov. 1765, p. 1176-1189); tous les citoyens qui restent célibataires, pour des raisons autres que les services rendus à la société, doivent payer, à l'État, une redevance qui, quelle qu'elle soit, ne sera jamais proportionnée au mal qu'ils font à l'État. — *Études théologiques ou Recherches sur les abus qui s'opposent aux progrès de la théologie dans les écoles publiques et sur les moyens possibles de les réformer en France*, in-8o, Avignon et Paris, 1767. — *Principes de la religion et de la morale*, extraits des ouvrages de Jacques Saurin, ministre du saint Évangile, 2 vol., in-12, Vienne, 1768. — *Les arguments de la raison en faveur de la religion et du sacerdoce, ou Examen de l'homme d'Helvétius*, in-12, Londres, 1776.

Michaud, *Biographie universelle*, t. xxxiii, p. 200; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. xl, col. 79-80; Quérard, *La France littéraire*, t. vii, p. 141; Desessarts, *Les siècles littéraires*, t. v, p. 172; Feller-Weiss, *Biographie universelle*, t. vi, p. 512-513; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. xix, p. 351; Desportes, *Bibliographie du Maine;* Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. v, col. 585-586.

J. Carreyre.

PICO Dominique, frère mineur espagnol du xvie siècle. Originaire de Sariñena, dans la province et le diocèse de Huesca en Aragon, il entra chez les frères mineurs conventuels, où il exerça les hautes charges de provincial d'Aragon, de vicaire et commissaire général. Il passa plus tard à la régulière observance, quand les conventuels quittèrent l'Aragon vers 1567. Quand Charles-Quint partit pour la Belgique, il choisit le P. Pico pour confesseur. Il écrivit un *Commentarium in Apocalypsim;* — *De conversione peccatoris;* — *Declamationes super visionibus Apocalypsis;* — *De conceptione Virginis;* — *Opus de arte cabalistica* (cf. Pierre de Alba et Astorga, *Militia universalis pro immaculata conceptione*, Louvain, 1663, col. 348); — *Trilogium, de ordinaria conversione peccatoris recedentis a Deo Patre, Lucæ 15, a Salvatore proposita.* Cet ouvrage serait en trois parties, dont la Ire fut publiée à Saragosse, en 1549; on ne sait si les deux dernières furent éditées. Il composa encore un *Funiculus apologeticus*, qui est cité dans une lettre que Michel Maius, pro-chancelier d'Aragon, adressa au P. Pico et qui est imprimée au début de la Ire partie du *Trilogium*.

L. Wadding, *Annales minorum*, t. v, Quaracchi, 1931, ad an. 1280, n. xiii, p. 106; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. i, Rome, 1908, p. 237-238.

Am. Teetaert.

PIE Ier (Saint), pape de 140 (?) à 155 (?). — La chronologie de ce pape n'est pas facile à établir. Le *Catalogue libérien* place Pie après Anicet, donnant la succession : Hygin, Anicet, Pie, Soter, Éleuthère, ce que répète la première rédaction du *Liber pontificalis*. Par contre, la seconde édition donne l'ordre : Hygin, Pie, Anicet, Soter, etc., qui est aussi celui des divers catalogues pontificaux publiés par L. Duchesne en tête de son édition du *Liber : Cal.*, ii (où Pie est appelé *Osus*, transcription de Ὅσιος, qui est le correspondant grec de *Pius*), iii, iv, v, vi, vii, ix. Cet ordre est préférable au premier; il est celui que fournissent Hégésippe cité par Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, xxii, 3, Irénée, *Cont. hæres.*, III, iii, 3, *P. G.*, t. vii, col. 849 (cf. aussi la lettre au pape Victor, dans *Hist. eccl.*, V, xxiv, 14), et Eusèbe dans la *Chronique* (voir dans Harnack, *Chronologie*, t. i, p. 74 et 75, les textes de la traduction arménienne et de l'adaptation hiéronymienne mis en regard). Eusèbe ne fait d'ailleurs que reproduire les données de l'évêque de Lyon. La durée du pontificat ne peut s'établir avec certitude, les catalogues sont assez variables : les dates consulaires fournies par le *Catalogue libérien* donneraient la durée de 146 à 161; mais il convient, ne serait-ce qu'à cause du voyage de Polycarpe à Rome sous Anicet, de remonter de quelques années le pontificat de Pie, qui, d'après toutes les indications, a dû être assez long. Le même *Catalogue libérien*, dont le texte est repris par les éditions successives du *Liber pontificalis*, fait de Pie un frère d'Hermas, l'auteur du *Pasteur*. Cette donnée se trouve, bien antérieurement, dans le *Muratorianum*, lig. 73 sq. : *Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Herma conscripsit, sedente cathedra urbis Romæ ecclesiæ Pio episcopo fratre ejus.* Les rédacteurs des deux éditions successives du *Liber pontificalis* qui, sans doute, n'avaient pas lu le *Pasteur*, disent que le message de l'ange à Hermas avait pour objet la fixation au dimanche de la fête de Pâques, de quoi il n'est aucunement question dans le livre. Nous savons par Irénée que les prédécesseurs de Pie : Hygin, Télesphore et Xyste, observaient déjà l'usage dominical pour la célébration de Pâques. Voir la lettre d'Irénée à Victor mentionnée ci-dessus. La donnée du *Liber pontificalis* n'a pas laissé d'inspirer le pseudo-Isidore, qui fait écrire par Pie une décrétale sur la célébration de la fête pascale. Jaffé, *Regesta*, n. 43. Postérieurement, on a attribué à Pie d'autres décrétales encore. Les deux qui sont adressées à Juste, évêque de Vienne, s'inspirent de la légende relative aux origines du *titulus Pastoris* ou église de Sainte-Pudentienne. Jaffé, n. 45, 46. Yves de Chartres a eu en main toute une série de prétendues lettres de Pie Ier, qui expriment la doctrine pénitentielle de la fin de l'époque carolingienne; ces textes sont passés dans le *Décret* de Gratien; rien de tout cela ne peut être authentique. Cf. Jaffé, n. 47-56. Mais il est certain que le pontificat de Pie Ier vit s'agiter des questions doctrinales importantes. C'est sous lui que Marcion arriva à Rome, Tertullien, *Adv. Marc.*, i, 19; sous lui que se consomma la rupture entre Marcion et l'Église, en juillet 144. Voir art. Marcion, col. 2017 (où nous avons placé l'événement sous le pontificat d'Anicet). Cerdon, au témoignage d'Irénée, était venu à Rome

sous le pape précédent, Hygin, *Cont. hær.*, I, xxvii, 1, *P. G.*, t. vii, col. 687; il a pu continuer sa propagande sous Pie; en tout cas, Valentin est signalé comme présent dans la ville sous ce pape. *Ibid.*, III, iv, 3, col. 856. C'est aussi le moment où le philosophe Justin arrive à Rome et mène la lutte contre les hérétiques. La date obituaire de Pie Ier est fixée au 11 juillet par les deux éditions du *Liber pontificalis*. Aucun des documents anciens ne dit qu'il ait été martyr.

Sources. — Saint Irénée, *Cont. hæreses*, I, xxvii, 1; III, iii, 3; lettre à Victor, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, xxiv, 14-16; Tertullien, *Adv. Marcionem*, i, 19; Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, xi, 6, 7; *Liber pontificalis*, éd. Duchesne, t. i, p. 4, 16 sq., 58-59, 132-133; Jaffé, *Regesta pont. rom.*, t. i, p. 7, 8.

Travaux. — Lipsius, *Chronologie der römischen Bischöfe*, 1869; art. *Pius I*, dans Smith et Wace, *A dictionary of christian biography*, t. iv, 1887, p. 416-417.

É. Amann.

PIE II, pape du 19 août 1458 au 15 août 1464.— I. Avant le pontificat. II. Le pontificat. III. Les œuvres.

I. Avant le pontificat. — 1° *Jeunesse et études.* — Æneas Silvius naquit le 18 octobre 1405, à Corsignano, près de Sienne. Son père, Silvio Piccolomini, issu d'une vieille et noble famille siennoise ou peut-être romaine, après avoir vu sa fortune dilapidée par ses tuteurs, était entré au service de Gian Galeazzo, à Milan, puis il avait épousé une descendante de la maison des Forteguerra, ruinée elle aussi, et s'était retiré avec elle dans un vieux domaine familial, à Corsignano, pour le mettre en valeur. Silvio était courageux, Vittoria était pieuse. Leur fils aîné, Æneas, et ses deux sœurs, seuls survivants de leurs dix-huit enfants, se livraient avec eux aux travaux des champs. Entre temps, le jeune garçon apprit à lire et à écrire chez son curé, puis son père lui enseigna les éléments de la grammaire, et l'envoya, âgé de 18 ans, poursuivre ses études à Sienne.

Tout en copiant des livres pour gagner sa vie, Æneas suivit les leçons de grammaire d'Antoine d'Arezzo, celles de poésie et de rhétorique de Mathias Lupius et de Jean de Spolète, et s'assimila, par d'inlassables lectures, toute la littérature latine de l'antiquité et du Moyen Age, surtout les œuvres de Cicéron, de Virgile et de Tite-Live. Bientôt, il se mit à écrire des poésies légères, à l'imitation de Properce, et fut admis dans le cercle des humanistes Mariano Sozzini, Maffei Veggio et Hugo Benzi. Touché par les sermons de Bernardin de Sienne, il jura de se faire moine, mais ses amis le retinrent, et le saint lui-même, qu'il alla consulter à Rome, le détourna de son dessein.

Cédant aux instances de ses parents et pour avoir plus tard un gagne-pain, il se mit à l'étude du droit sous Pierre Peccius et Antonio de Rosellis, tout en continuant de cultiver les arts libéraux. Quelques années plus tard, il se rendit à Florence, attiré par la renommée de Filelfe, puis il visita les maîtres célèbres de Bologne et de Padoue. Mais l'étude du droit, où il avait fait rapidement de grands progrès, lui répugnait. L'éveil de sa passion pour Cinthia acheva de le rendre incapable de tout travail sérieux. Aussi, quand le savant Dominique Capranica traversa Sienne, au printemps de l'année 1432, pour se rendre au concile de Bâle, se décida-t-il facilement à le suivre comme secrétaire.

2° *Premier séjour à Bâle.* — Durant les premières années de son séjour à Bâle, le jeune humaniste, toujours en quête de moyens d'existence, ne pouvait avoir qu'un rôle très effacé. Il vécut, en somme, dans le sillage de ses maîtres successifs, qu'il s'appliqua à servir fidèlement; et l'on aurait tort de chercher, avec Voigt, dans ses interventions de commande, des indications sur ses opinions personnelles ou ses dispositions intimes. C'est à sa correspondance familière qu'il faut demander, comme l'a fait Thea Buyken, des échos de ses idées et de ses sentiments pendant cette période.

Capranica, créé cardinal par Martin V, mais non promu en consistoire, tenait avant tout à faire reconnaître son titre, contesté par Eugène IV. Æneas, dont il fit son procureur, mena l'affaire rondement, requit du tribunal une citation contre le pape et obtint un jugement aux termes duquel son maître était reconnu « vrai cardinal de l'Église romaine ». Haller, *Concil. Basil.*, t. ii, p. 190; Wolkan, *Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini*, Ire part., t. ii, p. 12, lettre du 1er novembre 1432. Il passa ensuite au service de Nicolas Scaliger, évêque de Freising, qu'il accompagna à la diète de Francfort (octobre 1432); puis il devint le familier de l'évêque de Novare, Barthélemy Visconti, agent des intrigues du duc de Milan, l'adversaire-né du pape, et se fixa dès lors à la cour de Philippe-Marie.

Pendant ce temps, une grave scission s'était produite dans le concile, et la situation s'était tendue à tel point qu'Eugène IV avait été sommé de comparaître dans les soixante jours sous peine de suspense. Voir Bale (*Concile de*), col. 120. Mais quelles que fussent ses préférences, Æneas n'avait pas été amené à prendre position par un acte public. A en juger par ses confidences, après s'être laissé pénétrer par l'atmosphère d'enthousiasme qui régnait à Bâle au début du concile, il n'avait eu ensuite que désillusions et en était venu à prendre en dégoût le genre humain. Lettre du 5 décembre 1433 à la ville de Sienne, dans Wolkan, t. i, p. 24.

Barthélemy Visconti résidait habituellement à Milan et ne faisait à Bâle que des apparitions rares et brèves. Son secrétaire eut assez de loisirs pour se remettre à cultiver les muses. Mais, quand le pape, chassé de Rome par les mercenaires du duc, se fut réfugié à Florence et que Barthélemy eut été envoyé vers lui en négociateur, la situation tourna bientôt au tragique. L'évêque se laissa entraîner à comploter avec Nicolas Piccinino l'enlèvement d'Eugène IV. La police florentine découvrit la conspiration; Barthélemy fut jeté en prison et Æneas, qui avait été chargé de porter un message au condottiere, faillit subir le même sort à son retour de Sienne. Il ne dut son salut qu'à sa fuite dans une église. Le cardinal Albergati intervint en faveur de Barthélemy et s'attacha son secrétaire.

Albergati ayant été nommé par le pape plénipotentiaire au congrès d'Arras, Æneas le suivit par Milan, Ripaille, Bâle, Cologne, Liége, Louvain, Tournai et Douai; puis, quand la paix eut été signée entre le duc de Bourgogne et le roi Charles VII (21 septembre 1435), il fut envoyé en mission auprès du roi d'Écosse. Après quoi, il rentra à Bâle où il resta, tandis qu'Albergati poursuivait sa route vers Florence. Il allait, cette fois, prendre au concile une place plus importante.

3° *Deuxième séjour à Bâle.* — On était au printemps de 1436. Les décrets de réforme venaient d'être promulgués et la question qui passait au premier plan était celle du projet d'union avec l'Église grecque. Æneas, secrétaire du cardinal de Saint-Pierre-ès-Liens, Jean Cervantès, fut, avec l'appui de Cesarini, nommé *scriptor* et *abbreviator* du concile; ce qui lui permit de siéger et de voter dans l'assemblée. Son premier grand discours fut prononcé le 16 novembre. Mansi, *Concil.*, t. xxx, col. 1094 sq. Très modéré de ton et respectueux pour la papauté, il conclut au choix de la ville de Pavie pour le futur concile d'union, selon le vœu du duc de Milan; mais il n'eut d'autre effet que de mettre en évidence le talent de l'orateur, de lui valoir l'estime générale, et de lui mériter, de la part de Philippe-Marie, l'octroi de la prévôté de Saint-Laurent. Après avoir failli mourir à Milan, où il était allé prendre possession de son bénéfice, Æneas fut chargé de prononcer devant les Pères du concile

le panégyrique de saint Ambroise. Mansi, t. xxx, col. 1207-1216.

Deux partis restaient en présence : celui du pape, qui proposait Florence ou une autre ville italienne, et celui du cardinal d'Arles, Louis Aleman, qui optait pour Avignon. Devant leur violente opposition, Æneas demeurait hésitant. « Où est la vérité, Dieu seul le sait », écrivait-il à son ami Pierre de Noceto, le 21 mai 1437, éd. Wolkan, t. I *a*, p. 74. Les œuvres de Dante exerçaient sur lui une profonde influence; comme l'auteur de la *Monarchia* à l'époque d'Henri VII, il ne voyait de salut, pour l'Italie et la chrétienté, que dans l'intervention de l'empereur. Lettre à Sigismond, 15 juin, éd. Wolkan, p. 76. Mais celui-ci mourut le 9 décembre. Barthélemy Visconti, envoyé par le duc de Milan pour presser Albert II d'accepter la couronne impériale, décida son ancien familier à l'accompagner à Vienne, et ce fut pour Æneas l'occasion d'écrire un éloquent mémoire dont les arguments se révélèrent efficaces. 27 avril 1438, dans Pez, *Thesaurus anecd. nov.*, t. VI, 3ᵉ part., p. 232.

Sur ces entrefaites, Eugène IV avait transféré à Ferrare le concile qu'il avait convoqué à Florence et Cesarini l'avait rejoint, avec d'autres membres influents de la minorité bâloise. Plein d'admiration pour le cardinal d'Arles, devenu le chef de l'assemblée, Æneas suivit avec intérêt l'action de Louis Aleman qui devait aboutir bientôt au vote de la déposition du pape. La peste noire, après avoir frappé plusieurs de ses amis, l'atteignit à son tour. Ce fut pour lui, qui menait une vie dissolue, l'occasion d'une conversion sincère, bien qu'assez éphémère. Le bruit de sa mort lui fit perdre son bénéfice milanais, mais le concile lui octroya, en compensation, un canonicat de Trente et le nomma lui-même collateur de bénéfices. Haller, *Concil. Basil.*, t. VI *a*, p. 373 et 613. De cette époque date le beau discours sur la réforme du clergé et le choix des évêques, où il s'écrie avec indignation : « Nous laissons distribuer la sainte eucharistie par des prêtres dont nous ne souffririons pas la présence à notre table. » Haller, *Eine Rede des Enea Silvio Piccolomini*, Rome, 1900, p. 90. Conscient, sans doute, de sa propre indignité, il refusa l'offre que lui faisait le concile de l'admettre en un jour aux ordres mineurs, au sous-diaconat et au diaconat pour qu'il pût prendre part à l'élection du nouveau pape. *Commentarii*, p. 813. Il se contenta d'assister à titre de « cérémoniaire » au conclave d'où Amédée de Savoie sortit pape sous le nom de Félix V (5 nov. 1439).

Æneas devint alors le secrétaire de l'antipape. Non content de rédiger les bulles pontificales, il écrivit, pour défendre l'assemblée de Bâle, un *Libellus dialogorum de concilii auctoritate* (1440) et composa un mémoire pour la diète qui se tint à Francfort en 1442. C'est ici que, dans des circonstances demeurées obscures, il reçut des mains de l'empereur la couronne des poètes. On l'a accusé de n'avoir pas hésité, pour obtenir ce titre envié, à seconder les vues ambitieuses de Gaspard Schlick en rédigeant pour lui de fausses lettres de noblesse. Thea Buyken, *Enea Silvio Piccolomini*, p. 44-45. Mais il ne nous paraît pas nécessaire de faire intervenir ce personnage, qui venait précisément d'être remplacé à la chancellerie impériale par l'évêque de Trèves, Jacques de Sierck, dont la sympathie pour Æneas est bien connue. La bienveillance de l'évêque Sylvestre de Chiemsee et l'influence du nouveau chancelier suffisent, à plus forte raison, à expliquer que Frédéric III ait manifesté le désir de faire du « prince des poètes » un secrétaire de sa chancellerie.

4° *A la cour impériale.* — L'idée de se fixer en pays germanique ne souriait guère à l'humaniste. Æneas tint du moins à obtenir l'assentiment de Félix V et ne quitta la curie pontificale qu'après s'être ménagé une possibilité de retour. Bulle du 29 octobre 1442. Cf. Pérouse, *Le cardinal Louis Aleman*, p. 425, n. 1. Il allait trouver à Vienne le chemin de la fortune. Ce ne fut pas, toutefois, sans avoir d'abord beaucoup souffert dans un milieu et des fonctions dont il nous a tracé dans son *De curialium miseriis* un tableau peu flatteur. On a exagéré son influence politique à la cour impériale. Son rôle se bornait, en somme, à revêtir de la splendeur de son style les idées et les plans de Gaspard Schlick qui n'avait pas tardé à retrouver ses fonctions. Cf. Hufnagel, *Kaspar Schlick als Kanzler Friedrichs III.*, Inspruck, 1901. Cependant, le *Pentalogus* qu'il rédigea au commencement de 1443 montre qu'il continuait de souhaiter une intervention de l'empereur en Italie.

Le voici au tournant de sa vie. Une grave maladie venait de l'amener à pleurer ses égarements, dans une émouvante *Hymne sur la passion;* et il avait fait ses adieux à la vie mondaine, dans une nouvelle intitulée *Lucrèce et Euryale*, quand s'ouvrit à Nuremberg la diète du 21 mai 1444. A côté des délégués d'Eugène IV et de Félix V, Æneas y assista comme représentant du roi des Romains. Il proposa, pour mettre fin au schisme, la convocation d'un IIIᵉ concile à Constance, et fit décider que des ambassades seraient envoyées pour le préparer, à Rome et à Bâle. Lui-même conduisit la première. Arrivé à Rome, il se fit absoudre de l'excommunication par deux cardinaux, et il présenta à Eugène IV, en même temps que la proposition de Frédéric III, ses propres excuses pour ses erreurs passées. *Commentarii*, p. 10. A ce propos, Voigt, Haller, Kraus, Hofmann, Brockhaus, etc., ont prononcé le mot de trahison; Weiss, Pastor, etc., ont parlé de conversion. La réalité est plus simple : il avait simplement compris, après Capranica, Cesarini, Nicolas de Cuse, et beaucoup d'autres, que l'unité de l'Église ne pouvait se réaliser qu'autour du pape.

Eugène rejeta le projet d'un IIIᵉ concile, mais voulut continuer les pourparlers avec Frédéric. Les efforts conjugués de son légat, Jean Carvajal, et d'Æneas Sylvius achevèrent de gagner l'empereur à la cause du pape (février 1446). C'est alors qu'Æneas reçut, à Vienne, les ordres sacrés et devint secrétaire apostolique. Survint la déposition par Eugène des archevêques de Cologne et de Trèves (9 févr. 1446). Æneas sut habilement conjurer l'orage provoqué par cette mesure en prodiguant au pape ses avis éclairés, en gagnant l'archevêque de Mayence et quelques autres personnages, puis en rédigeant, à la diète de Francfort, les *Avisamenta* des princes électeurs, de manière à les rendre acceptables pour Frédéric et à enlever à Félix V son dernier espoir de voir la neutralité allemande prendre fin en sa faveur. Quand les messagers porteurs des conditions de paix furent reçus en audience par le pape (7 janv. 1447), il prononça un discours qui recueillit l'approbation unanime, Mansi, t. XXXI, col. 25-34, et il joua ensuite un rôle décisif dans les négociations qui aboutirent à l'accord appelé le concordat des princes (5-7 févr. 1447). Eugène IV eut le temps, avant de mourir, de le récompenser en lui attribuant l'évêché de Trente, puis, l'annonce de la vacance ayant été prématurée, de le nommer sous-diacre du pape.

5° *Évêque de Trieste, puis de Sienne.* — Æneas remplit les fonctions de diacre au couronnement de Nicolas V, 19 mars, et fut définitivement nommé par lui au siège de Trieste, le 19 avril 1447. Il se rendit ensuite au congrès d'Aschaffenbourg (12 juillet), à Cologne, où il adressa au recteur de l'université une *Epistola retractationis* (13 août), et à Milan sur laquelle Frédéric avait des prétentions. Il fut sacré à Vienne par le cardinal de Saint-Ange et alla prendre possession de son siège. Ses fréquentes absences de la cour impé-

riale, jointes à la disgrâce du chancelier Schlick, font douter qu'il soit intervenu sérieusement dans les pourparlers préparatoires au concordat de Vienne qui marqua la fin de la neutralité allemande (17 févr. 1448).

Transféré à l'évêché de Sienne, le 24 octobre 1449, il fut chargé de négocier à Naples le mariage de Frédéric III avec l'infante Éléonore de Portugal et de solliciter pour l'empereur la faveur d'être couronné à Rome. Mansi, *Orationes*, t. I, p. 129 et 140. Son double succès lui valut d'être élevé au rang de prince et de conseiller d'empire. Après une mission en Bohême (juillet-août 1451), il reçut Frédéric à Sienne, où sa fiancée vint le rejoindre, et le conduisit à Rome pour les cérémonies du mariage et du couronnement (16 et 19 mars 1452). Ce résultat atteint, il prononça, en consistoire public, un discours resté célèbre, pour préconiser la croisade contre les Turcs. Mansi, *Orationes*, t. I, p. 173.

L'année suivante, Constantinople tombait et Nicolas V appelait la chrétienté à se croiser. Æneas, devenu nonce apostolique pour la Bohême, la Moravie et la Silésie (bulle du 18 avril 1452, dans Raynaldi, ad an., n. 6) et occupé, depuis son retour à Vienne, au rétablissement de la paix en Allemagne, mit son éloquence au service de la cause. Mais les discours qu'il prononça aux diètes de Ratisbonne (avril 1454, dans Mansi, *Orat.*, t. I, p. 251), de Francfort (octobre, *ibid.*, p. 263), et de Neustadt (février et avril 1455, *ibid.*, p. 288, 316, 330), restèrent sans résultat pratique.

Nicolas V venait de mourir. Æneas, chargé avec Jean Hinderbach d'aller prêter le serment d'obédience à Calixte III, au nom de l'empereur, s'attarda à Venise pour y parler de la croisade et n'arriva à Rome que le 10 août. Il resta dès lors en Italie.

6° *Cardinal de Sainte-Sabine.* — Une heureuse légation auprès du roi de Naples, pour mettre fin aux exactions des bandes de Piccinino qui terrorisaient le pays de Sienne, et les promesses qu'il obtint d'Alphonse au sujet de la future croisade, lui valurent la dignité que, depuis longtemps, il convoitait : par bulle du 18 décembre 1456, il fut créé cardinal-prêtre du titre de Sainte-Sabine et autorisé à garder en même temps l'évêché de Sienne. Raynaldi, ad an., n. 73. Demeuré à Rome comme spécialiste des affaires allemandes, Æneas n'échappa point personnellement aux critiques des adversaires de la papauté conduits par l'électeur de Mayence; et Martin Mair, le chancelier de Thierry d'Erbach, lui reprocha amèrement la réserve générale jusqu'à concurrence de 20 000 ducats qu'il avait obtenue sur les bénéfices des provinces de Cologne, de Trèves et de Mayence. Lettre du 31 août 1457. Cf. *Archiv für œsterreichische Geschichte*, t. XVI, p. 416. Le cardinal de Sienne rédigea lui-même la réponse du pape aux nouveaux *gravamina* de la nation allemande, bref du 31 août, dans *Opera*, p. 340, repoussa avec dédain les manœuvres de chantage de ses adversaires, lettre du 20 sept., *ibid.*, p. 822, et donna au nonce Laurent Rovarella des instructions détaillées sur les moyens de combattre le parti antiromain. Lettre du 1er décembre, *ibid.*, p. 821.

II. Le pontificat de Pie II. — 1° *Son élection.* — Après la mort de Calixte III et le décès inopiné du cardinal Capranica qui allait être désigné pour lui succéder, le duc de Milan, le roi de Naples, le cardinal Barbo usèrent de leur influence en faveur d'Æneas Sylvius, qui obtint, le 19 août 1458, neuf voix contre six données au cardinal d'Estouteville. Rodrigue Borgia, le futur Alexandre VI, donna le signal des « accessions » et Prosper Colonna acheva de faire pencher la balance du côté du candidat italien. Le nouveau pape, qui n'avait revêtu la pourpre que depuis vingt mois, prit le nom de Pie II. Agé seulement de cinquante-trois ans, il était physiquement « usé » par les souffrances que lui causaient la toux, la pierre et la goutte; mais son caractère était resté aimable, et son énergie morale allait le maintenir jusqu'au bout à la hauteur de sa tâche. Psychologiquement, il était prêt; au milieu même de ses égarements, il était resté croyant et pieux; ses passions étaient apaisées ou enfin domptées; il connaissait les hommes avec leurs faiblesses et leurs ressources; ses fonctions antérieures l'avaient mis au courant des besoins de l'Église, aussi bien que des courants de la politique européenne; il avait acquis surtout une très haute idée de la dignité pontificale et du rôle que la papauté a mission de jouer dans le monde. L'orateur du conclave, Domenicho de' Domenichi, avait tracé au futur pape son programme : « Rendre à l'Église son prestige, affermir son autorité, réformer les mœurs, réorganiser la curie, propager la foi, racheter les captifs, recouvrer les villes perdues, armer les fidèles pour la guerre sainte. » Pastor, *Hist. des papes*, t. II, p. 8. Pie II allait être le sage et énergique pontife capable de le réaliser.

2° *La politique pontificale.* — 1. *Le congrès de Mantoue et la promulgation de la croisade.* — On peut dire sans trop d'exagération que toutes les initiatives de Pie II furent orientées vers ce but suprême : la croisade contre les Turcs, dont les progrès, arrêtés un instant seulement par les exploits de Jean Hunyade devant Belgrade, mettaient en péril la chrétienté tout entière. Il n'avait pas eu besoin des avertissements de l'évêque de Torcello au conclave pour prendre conscience de la gravité de la menace; il n'eut pas besoin non plus des encouragements du Sacré Collège pour entreprendre d'y parer dans toute la mesure de ses forces. Dès le 13 octobre 1458, il convoquait, par la bulle *Vocavit nos Pius*, tous les princes chrétiens à étudier ensemble les moyens de conjurer le danger commun. Mais, malgré ses instances particulières auprès de chacun d'eux, il se trouva seul à Mantoue le 1er juin 1459, jour fixé pour l'ouverture du congrès. Les princes avaient d'autres soucis : l'empereur, qui venait de se faire proclamer roi de Hongrie, guerroyait contre Mathias Corvin; le roi de France, désireux de voir aboutir les prétentions de René d'Anjou au royaume de Naples, ne pardonnait pas à Pie II le couronnement de Ferdinand; les républiques italiennes, dont le commerce faisait la prospérité, tremblaient pour leurs intérêts matériels. Les premières délégations qui se présentèrent : celles de Thomas Paléologue et du roi de Bosnie, ne venaient pas offrir, mais demander du secours. C'est le 26 septembre seulement, après l'arrivée de plusieurs ambassades, dont la plus brillante était celle du duc de Bourgogne, que le congrès put tenir séance. Le personnage le plus important qui fût présent était François Sforza, duc de Milan. Les ambassadeurs de Charles VII et de Frédéric III n'arrivèrent qu'en novembre.

Pie II, patiemment, se prodiguait, recevant successivement les uns et les autres; mais, visiblement, la croisade ne passionnait que lui seul. La grande assemblée rêvée s'était muée en une série de rencontres où chacun venait poursuivre ses fins personnelles. Les Hongrois se plaignaient de l'empereur, les Français du pape; les Polonais se retranchaient derrière de vagues promesses; les Italiens refusaient, les uns de fournir des hommes, les autres d'approuver les dîmes; Venise osait réclamer, pour prêter quelques navires, non seulement le commandement en chef des opérations navales, mais les hommes, l'argent, et tout le butin; Sigismond, duc de Tyrol, entendait faire régler à son profit un interminable conflit avec l'évêque de Brixen, Nicolas de Cuse. Le pape en était réduit à gémir, à supplier, à blâmer, à supporter jusqu'aux grossières insolences d'un Grégoire Heimburg. Les Allemands finirent bien par offrir, pour le printemps, une armée de 32 000 fantassins et 10 000 cavaliers, mais l'empereur entendait se faire assurer au préalable, par le légat

Bessarion, la couronne de Hongrie; et le futur chef des croisés germaniques, Albert de Brandebourg, ne cultivait la faveur du pape que pour affermir plus facilement sa propre situation en Franconie, au détriment des évêques de Bamberg et de Wurzbourg.

Malgré de si maigres succès, Pie II n'en promulgua pas moins la croisade pour une durée de trois années. Il décréta ensuite la levée de taxes sur les revenus : un dixième pour les ecclésiastiques, un trentième pour les laïques, un vingtième pour les juifs; puis il clôtura le congrès par un discours assez optimiste et partit se reposer à Sienne. Bulle *Ecclesiam Christi*, 16 janvier 1460, et autres, dans Raynaldi, n. 1 sq.; discours dans Mansi, *Orat.*, t. II, p. 78-86. Mais une tâche préalable s'imposait pour rendre possible la réalisation de son grand dessein : celle de rétablir la paix dans la chrétienté.

2. *Politique italienne.* — A son avènement, Pie II trouvait l'Italie fort troublée et les États de l'Église particulièrement menacés. Piccinino, qui s'était emparé de divers territoires pontificaux, était toujours là, prêt à mettre ses bandes à la disposition du plus offrant ou à les jeter sur ses voisins pour vivre de pillage et de rançons; Pedro Luis Borgia, gouverneur de Rome, avait pris possession, pour lui-même, de places fortes comme Civita Vecchia et Spolète; Rimini était entre les mains de l'ambitieux et cruel Sigismond Malatesta; le prétendant à la couronne de Naples, Ferdinand d'Aragon, occupait les villes de Bénévent et de Terracine, et demeurait hostile au Saint-Siège depuis ses démêlés avec Calixte III; à Rome même, les Savelli, les Colonna, les Anguillara, toute une noblesse turbulente brûlait du désir de susciter des troubles ou d'en tirer profit.

La politique du pape fut de s'appuyer sur Milan et sur Naples pour assurer la pacification ou la libération de ses États. Les Sforza étaient tout acquis à ses vues. Il gagna Ferdinand en signant avec lui un traité où il s'engageait à lui donner l'investiture, 17 octobre 1458, dans Raynaldi, n. 20-26, et en le faisant couronner roi par le cardinal Orsini le 3 décembre. Pedro Borgia se laissa acheter; Piccinino, menacé, jugea prudent de reculer; la conjuration républicaine de Tiburce et Valérien di Maso fut étouffée; Jacques Savelli dut capituler dans Palombara; Sigismond Malatesta, excommunié et déclaré déchu, fut battu par Frédéric d'Urbin et dut capituler dans Rimini le 25 septembre 1463. Dans l'intervalle, Jean d'Anjou, duc de Calabre, avait fait opérer une descente à l'embouchure du Volturne à l'aide des trirèmes rassemblées à Marseille pour la croisade, et remporté les deux victoires de Sarno et de San Fabriano. Le roi de France soutenait les prétentions de René d'Anjou sur le royaume de Naples. Pie II, sur le point de céder, fut soutenu par le duc de Milan. Ses troupes se joignirent à celles de Ferdinand d'Aragon et d'Alexandre Sforza pour écraser à Troja les armées de Jean de Calabre et de Piccinino, 18 août 1462. Le fils du roi René, peu à peu abandonné de tous, finit par se rembarquer sans espoir de retour.

3. *Abrogation de la Pragmatique sanction de Bourges.* — Au point de vue ecclésiastique, la France vivait depuis vingt ans sous le régime de la Pragmatique sanction de Bourges. Tous les efforts des papes pour y mettre fin avaient échoué. Plus que tout autre, Pie II déplorait la « lourde servitude » qui en était résultée pour l'Église, vis-à-vis du Parlement et du bon plaisir royal. *Commentarii*, p. 160. Dès le congrès de Mantoue, il demanda aux ambassadeurs français d'attirer l'attention de Charles VII sur les conséquences « monstrueuses » de la Pragmatique. Il pensait à elle aussi, quoique pas aussi directement que l'a cru Pastor, p. 124, quand, dans la bulle *Execrabilis*, il interdit, sous peine d'excommunication, tout appel du pape au concile. Mais ni l'Université, ni le Parlement n'étaient prêts à faire bon marché des « libertés de l'Église gallicane »; et la position déjà prise par Pie II dans l'affaire de la succession de Naples, n'avait pu qu'indisposer le roi contre lui. Rien d'étonnant à ce que Charles VII soit resté sourd à ses invitations. Noël Valois, *Histoire de la Pragmatique sanction de Bourges sous Charles VII*, 1906.

Le pape fut plus heureux avec son successeur. Louis XI, très personnel, ne s'embarrassait guère des idées de son père. Pie II s'était adressé à lui alors qu'il était encore dauphin et en avait obtenu, grâce aux intrigues de Jean Jouffroy, évêque d'Arras, une promesse d'abrogation. La promesse fut tenue et, le 24 novembre 1461, le nouveau roi pouvait lui annoncer la suppression de la Pragmatique, « instrument forgé... contre le Saint-Siège » et propre seulement à détruire « tout droit et toute loi ». Lettre dans *Opera*, éd. de Bâle, p. 863. Ce fut grande liesse à Rome, à l'annonce de cette nouvelle; mais il semble bien qu'en prenant une mesure de cette gravité, contre le sentiment du Parlement, de l'Université et d'une notable partie du clergé de France, le roi ait compté sur un changement dans la politique pontificale à l'égard de la maison d'Anjou, et qu'il ait été trompé en cela par son négociateur. Le fait est qu'à l'audience du 16 mars 1462, où fut solennellement proclamée l'abrogation, sa demande relative à Naples fut écartée, et que son acte inouï ne fut récompensé que par l'octroi du chapeau à Jean Jouffroy. Ch. Fierville, *Le cardinal Jean Jouffroy et son temps*, 1874.

Son irritation fut extrême et son hostilité agissante. On craignit un rétablissement de la Pragmatique; Louis se contenta de la faire revivre partiellement, au nom des droits de la couronne et de « l'autorité de sa court de Parlement », par de multiples ordonnances « pour la restauration des libertés gallicanes et leur défense contre les empiètements de Rome », 1463 et 1464. J. Combet, *Louis XI et le Saint-Siège*, 1903.

4. *Légation de Bessarion en Allemagne.* — Les difficultés rencontrées par Pie II en France ne sont rien auprès de celles qu'il trouva en Allemagne. Il entendait s'appuyer sur l'empereur, qu'il connaissait de longue date; mais, tandis qu'en France l'unité politique était à peu près réalisée, la division régnait dans le Saint-Empire et l'autorité de Frédéric III était presque partout battue en brèche ou tenue en échec par des princes pour lesquels l'intérêt personnel était la grande loi. Sous des prétextes divers, l'autorité du pape n'était ni moins contestée, ni moins combattue. Déjà, à Mantoue, en entendant les amères récriminations de Grégoire de Heimbourg, Pie II avait eu un écho des dispositions alors dominantes en pays germanique; il allait bientôt pouvoir en mesurer les conséquences. La première fut l'échec complet de la mission de son légat Bessarion.

A vrai dire, le cardinal de Nicée, ce savant, ce lettré, cet idéaliste, profondément touché des malheurs de sa patrie et pénétré de la nécessité d'une croisade, mais ignorant tout de l'état d'esprit qui régnait en Allemagne et des intrigues qui s'y enchevêtraient, était mal préparé pour aller présider les diètes dont la tenue avait été décidée à Mantoue. Une bulle du 15 janvier 1460 le chargeait de proclamer la guerre contre les Turcs, de rassembler une armée et de lui choisir un chef, de publier les lettres pontificales décidant la croisade et la levée des dîmes, enfin de traiter toutes questions d'un intérêt général pour la chrétienté. Raynaldi, ad an., n. 18. A la diète de Nuremberg, le 2 mars, son discours invitant les princes à rétablir la paix dans le pays et à se croiser ne pouvait que demeurer sans écho, car toute l'attention était absorbée par l'extrême tension des rapports entre les Wittelsbach et les

Hohenzollern. Quand il arriva à celle de Worms, le 29, la guerre venait d'être déclarée, d'abord par l'archevêque de Mayence, Diether d'Isenbourg, à l'électeur palatin Frédéric, puis par le Palatin et Louis de Bavière-Landshut au margrave de Brandebourg, Albert-Achille. Quoique, dans l'intervalle, le pape lui eût adjoint le juriste François de Tolède, Bessarion ne fut pas plus heureux à Vienne.

L'empereur lui fit le meilleur accueil, mais la diète, fixée au 30 mars, puis remise au 1er septembre, en raison du peu d'empressement des princes, ne put s'ouvrir que le 17. Il y avait là treize princes, dix évêques et archevêques, les délégués de trente-quatre villes; mais tout ce monde n'était rien moins que favorablement disposé. Le discours d'ouverture du légat, imprudent peut-être dans la forme, souleva des murmures qui se transformèrent vite en protestations explicites : Bessarion aurait parlé comme exécuteur du pape, comme si l'avis de la diète ne comptait pas; il aurait réclamé du clergé la dîme, avec menace d'excommunication, d'emprisonnement et de privation de bénéfices; il aurait fait appel au concours des laïcs pour appuyer ses exigences. Le légat se défend, au contraire, d'avoir outrepassé les instructions pontificales et dénonce, comme cause de tout ce tapage, ses bonnes relations avec l'empereur. Rapport du 29 mars 1461, dans Pastor, *Gesch. der Päpste*, 4e éd., t. II, append. n. 44, p. 728-732. Renonçant aux grandes réunions, il reçut les délégations chez lui; mais excitées en sous-main par Henri Leubing, elles se dérobèrent l'une après l'autre sous des prétextes divers, si bien qu'impatienté, il se laissa aller à les invectiver, même par écrit, et finit par leur refuser audience. Les délégués partirent sans prendre congé (octobre 1460).

Sur les instances du pape, Bessarion passa l'hiver à Vienne, essayant en vain de décider l'électeur Palatin à prendre la tête de la croisade et de réconcilier l'empereur avec la Hongrie, ou caressant des chimères, comme le projet de recruter lui-même une armée de 10 000 hommes pour aller délivrer le Péloponèse. Enfin, malade et découragé, il rentra à Rome le 20 novembre 1461. Ludwig Mohler, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann*, Paderborn, 1923, p. 294-302.

5. *Le conflit tyrolien.* — Pendant ce temps, la situation au Tyrol, tendue depuis longtemps, était devenue tragique. L'évêque de Brixen, Nicolas de Cuse, n'avait jamais été parfaitement accepté par ses ouailles. Il était venu dans son diocèse animé des meilleures intentions; mais son œuvre réformatrice, menée parfois avec plus de zèle que d'habileté, avait indisposé contre lui bien des gens, puis son indépendance affichée à l'égard du duc et les prétentions de plus en plus larges qu'il émettait en matière temporelle avaient excité l'hostilité de Sigismond d'Autriche. De part et d'autre, on avait eu recours à la force, puis on en avait appelé au pape et à l'empereur.

Pie II, qui connaissait de longue date le duc et le cardinal-évêque, espérait les réconcilier sans peine. Malheureusement, Sigismond venait de prendre à son service un avocat brillant et retors, qui avait joué un grand rôle à l'époque de la neutralité allemande et restait un adversaire irréductible de Rome : Grégoire de Heimbourg. Les pourparlers engagés à Mantoue pendant la diète, puis à Trente, étant restés sans résultat, Nicolas de Cuse menaça de remettre à l'empereur tous les fiefs de l'évêché. Ce fut le signal de la guerre. Assiégé dans la citadelle de Bruneck, l'évêque dut se rendre et souscrire à toutes les revendications territoriales du duc; mais, à peine rendu à la liberté, il passa en Italie en proclamant la nullité des actes qui lui avaient été dictés par la violence. Sommé de comparaître à Sienne, Sigismond répondit par un appel au pape mieux informé. Pie II prit en mains l'administration du diocèse de Brixen, et, après une nouvelle sommation, fulmina contre le duc l'excommunication majeure. Bulle du 18 août 1460, dans Düx, *Der deutsche Kardinal Nicolas von Cues und die Kirche seiner Zeit*, t. II, Ratisbonne, 1847, p. 470. Sur quoi, Sigismond adressa un manifeste à tous les princes chrétiens et en appela au futur pape ou au futur concile.

L'interdit ayant été proclamé, un blocus économique s'établit autour du Tyrol et les confédérés suisses envahirent la Thurgovie, tandis que le duc faisait occuper militairement l'évêché. Heimbourg, cité, inonda l'Allemagne et même l'Italie de pamphlets où il se moquait de l'excommunication, proclamait la supériorité de l'assemblée des apôtres sur Pierre et dénonçait dans le pape une source de désunion pour l'Église. Textes dans Freher-Struvius, *Rerum germanicarum scriptores*, t. II, p. 221 et 228. Il fut déclaré hérétique, le 1er avril 1461. *Reg. vatic. 480*, fol. 112. Malgré de nombreuses tentatives de conciliation, la lutte se poursuivit pendant trois ans, et l'affaire ne fut réglée définitivement, par l'intervention de l'empereur, qu'en 1464, quelques jours après la mort de Pie II et du cardinal de Cuse.

6. *Le conflit rhénan.* — Dans la vallée du Rhin, l'agitation n'était pas moindre. Diether d'Isenbourg, qui s'était fait élire archevêque de Mayence le 18 juin 1459, ayant refusé de comparaître personnellement devant le pape et de payer les annates avant la ratification de son élection, fut excommunié par sentence judiciaire, mais passa outre et prit à son service celui-là même qui venait d'envenimer la querelle tyrolienne au point de lui faire avoir des répercussions dans l'Europe entière. L'ambitieux prélat se mit aussitôt à la tête du mouvement antipapal en Allemagne. Il réunit les princes électeurs à Nuremberg, mars 1461, et publia coup sur coup deux appels au futur concile. Le plus grave était que l'opposition allemande prenait contact avec la française et menaçait de reproduire, en pays germanique, la Pragmatique sanction de Bourges. Déjà les princes sommaient l'empereur de comparaître à la diète de Francfort, fixée au 13 mai, exigeaient la convocation d'un concile, et s'engageaient à l'unanimité à n'entreprendre séparément aucune négociation avec la curie. Heureusement, comme l'écrit Pastor, dans leur bouche « les grands mots d'honneur et de liberté de l'Allemagne » n'étaient « qu'un masque sous lequel ils dissimulaient leurs visées égoïstes ». *Gesch. der Päpste*, t. II, p. 185. Leur bloc n'allait pas tarder à s'effriter.

Les nonces du pape, François de Tolède et l'habile doyen du chapitre de Worms, Rudolphe de Rudesheim, n'eurent pas de peine, à force d'explications, de promesses ou d'excuses, à détacher de Diether, d'abord l'électeur de Brandebourg, puis celui du Palatinat et l'archevêque de Trèves. L'empereur, de son côté, tenta d'affirmer son autorité et, sur son ordre, Francfort refusa de recevoir l'assemblée projetée. Celle-ci s'ouvrit à Mayence. Heimbourg en fut exclu et les nonces affirmèrent solennellement que Pie II n'avait pas l'intention d'imposer en Allemagne les dîmes décrétées à Mantoue, ce qui acheva la débandade des conjurés. Diether fut déposé par bulle du 21 août et remplacé par Adolphe de Nassau. Mais, bientôt, soutenu par l'électeur palatin auquel il venait d'abandonner la Bergstrasse, il tenta de recouvrer son siège par la force, et la guerre sévit, en dépit de l'interdit et de l'excommunication, pour ne prendre fin que deux ans plus tard, par la soumission de Diether et de Frédéric.

7. *L'abrogation des « Compactata ».* — En Bohême, les choses tournèrent plus mal. Les *Compactata* d'Iglau conclus entre le concile de Bâle et les utraquistes le 5 juillet 1436, n'avaient été que tolérés par les papes et leur interprétation avait donné lieu à bien des abus

de la part des hérétiques. Tous les efforts de Pie II tendirent à les faire abroger. Il semblait qu'il dût y réussir facilement, car Georges Podiébrad, élu roi le 2 mars 1458, avait fait serment, avant d'être couronné, d'abjurer solennellement l'erreur avec tout son peuple. Raynaldi, an. 1458, n. 24. Mais Georges jouait double jeu : il jura aussi d'observer les privilèges du royaume, puis, durant des années, il dépensa des prodiges d'habileté pour faire croire au pape, d'une part, aux utraquistes, de l'autre, qu'il leur était tout dévoué. En février 1459, il fit prêter secrètement en son nom, par son chancelier, le serment d'obédience au Saint-Siège; mais, en mai 1461, il proposa aux États de Bohême le maintien des *Compactata* et de la communion sous les deux espèces. Le pape exigeait, avant de le reconnaître officiellement comme roi, un serment public de fidélité engageant non seulement la personne du souverain, mais le royaume; et quand l'ambassade de Georges finit par se présenter devant lui, ce fut pour lui demander, après avoir prêté serment, la confirmation des *Compactata*. Pie II rejeta la demande et justifia son refus par un discours prononcé en consistoire public, le 31 mars 1462. Texte dans Mansi, *Orat.*, t. II, p. 93-100. Puis, pour contraindre le roi à tenir les concessions du concile de Bâle pour annulées, il envoya en Bohême Fantin de Valle, jusque-là procureur de Podiébrad à Rome, en le chargeant de divulguer le serment fait jadis en secret par son maître. Son attente fut trompée. Loin de se rallier aux rites catholiques, le roi proclama à la diète de Prague, le 12 août, sa foi à la nécessité de la communion sous les deux espèces, et sa volonté d'y rester fidèle et de la défendre jusqu'à la mort; puis il fit jeter en prison l'envoyé du pape.

Une intervention de l'empereur obtint bientôt la suspension des censures ecclésiastiques portées contre Podiébrad, pour lequel d'ailleurs le pape ne manquait pas de sympathie personnelle; mais le roi eut l'insolence d'affirmer de nouveau, à la diète de Brunn, le 8 juillet 1463, ne pas vouloir abandonner les rites concédés par le concile de Bâle. D'autre part, l'hérésie ainsi soutenue faisait des progrès inquiétants. Pie II finit par céder aux instances des provinces catholiques du royaume, et surtout de la ville de Breslau; il constitua un tribunal où devaient siéger Nicolas de Cuse et le cardinal de Sainte-Sabine; puis, le 16 juin 1464, en consistoire public, il somma Georges Podiébrad de comparaître à Rome, pour répondre à l'accusation de parjure et d'hérésie. Bulle dans Cugnoni, p. 145-153. Seule la mort du pape arrêta la procédure.

8. *Préparation de la croisade.* — Depuis le congrès de Mantoue, Pie II n'avait cessé de penser à la guerre sainte. Quand il l'aurait oubliée, tout aurait contribué à lui en rappeler l'urgence. Ce fut d'abord l'ambassade du Syrien Moïse Giblet, se présentant au nom des trois patriarches grecs et de plusieurs souverains orientaux, pour lui demander du secours, *Commentarii*, p. 103, puis une autre, plus brillante, conduite par le franciscain Ludovic de Bologne, qui lui laissait entrevoir la possibilité d'une action concertée avec les armées de Perse, de Géorgie, de Trébizonde, etc., contre l'ennemi commun. *Commentarii*, p. 127 sq. Ensuite, ce fut l'arrivée successive des souverains déchus, fuyant devant les troupes de Mahomet II : Thomas Paléologue, despote de Morée, et la reine de Chypre, Charlotte de Lusignan.

Les princes chrétiens demeurant insensibles à ses appels, le pape songea un instant à l'emploi des moyens pacifiques. Le cardinal de Cuse lui ayant dédié, au cours de l'hiver 1460-1461, sa *Cribratio Alchoran*, voir NICOLAS DE CUSA, col. 601, il rêva d'une conversion de Mahomet II qui amènerait son peuple au christianisme, comme Clovis y avait amené ses Francs, et il adressa au sultan une lettre pressante où se retrouve cette apostrophe empruntée à la *Cribratio : Incipe tu accedere, et sequentur te omnes sectæ illius principes.* Texte dans Raynaldi, an. 1461, n. 44-112. La lettre n'atteignit pas son destinataire ou demeura sans écho. L'année 1462 fut marquée par la chute de Lesbos; la suivante par la perte de la Bosnie. Pie II, encouragé par la découverte, providentielle à ses yeux, des mines d'alun de Tolfa qui lui procuraient d'abondantes ressources, prit alors en secret l'héroïque résolution de se mettre lui-même à la tête de la croisade et d'inviter le duc de Bourgogne à le rejoindre, espérant que cet exemple serait contagieux. *Commentarii*, p. 189-191.

L'activité de ses légats obtint d'abord d'heureux résultats. Par l'entremise de Carvajal, le traité de Wiener-Neustadt, 24 juillet 1463, amena la réconciliation de Frédéric III et de Mathias Corvin. Voigt, *Enea Silvio*, t. III, p. 681 sq. Bessarion réussit à décider la république de Venise à déclarer la guerre aux Turcs. Lettres des 26 et 29 juillet et du 28 août, dans Pastor, *Gesch. der Päpste*, t. II, append. n. 57 *a*, 57 *b*, 58 *a;* L. Mohler, *Kardinal Bessarion*, t. I, p. 310 sq. Assagi par une grave maladie, le duc de Bourgogne se déclara prêt à tenir son serment et à se croiser au printemps de 1464. Discours de son ambassadeur Guillaume Filastre, évêque de Tournai, le 8 octobre 1463, publié par Sauerland dans *Römische Quartalschrift*, t. v, 1891, p. 352-363. Déjà Pie II, dans un discours émouvant, avait fait connaître son projet aux cardinaux réunis en consistoire secret le 23 septembre. Texte dans Mansi, *Orationes*, t. II, p. 168-179. Il conclut, ainsi que le duc de Bourgogne, une alliance avec Venise, aux termes de laquelle ils s'engageaient à combattre ensemble et à ne pas conclure de paix séparée, 19 octobre. Extraits dans Vast, *Le cardinal Bessarion*, Paris, 1878, p. 70. La république avait signé, en septembre, un traité analogue avec la Hongrie, en spécifiant que la ligue restait ouverte à tous les souverains. Texte dans Raynaldi, an. 1463, n. 50-51.

La bulle de croisade fut publiée en consistoire public, le 22 octobre. Texte dans Raynaldi, an. 1463, n. 29-40. Des nonces, des prédicateurs, des collecteurs furent envoyés par toute l'Europe. Niccolo Piccolomini fut chargé de gérer les fonds de guerre et le cardinal Forteguerri de commander la flotte. Malheureusement, les susceptibilités, l'intérêt privé, les suspicions entre princes, villes ou nations devaient avoir raison de ce bel élan et entraver une fois encore la grande entreprise. Ni le duc François Sforza, ni le roi Ferdinand de Naples, ni le doge Cristoforo Moro n'acceptèrent de prendre part à l'expédition. Le duc de Bourgogne lui-même se déroba en se faisant donner, par Louis XI, l'ordre d'ajourner son départ à un an. Seules, se mirent en route, des divers pays, des bandes de croisés, souvent dépourvues d'armes et d'argent, sur la puissance offensive desquelles on ne pouvait guère compter.

9. *Mort de Pie II.* — Fatigué, miné par la maladie, soutenu seulement par Carvajal et quelques autres cardinaux, Pie II n'en persista pas moins dans son dessein : il se croisa à Saint-Pierre, le 18 juin 1464, et partit après avoir prononcé un dernier discours. Texte dans *Anecdota litteraria ex manuscriptis codicibus erula*, Rome, 1772 sq., t. III, p. 287-296. Il arriva à Ancône, exténué, le 19 juillet. Venise, son dernier espoir, faisait défaut; manifestement, la république ne s'armait que pour conquérir à son profit le Péloponèse. Elle finit par envoyer deux vaisseaux; mais, quand ils parurent, le 11 août, il ne restait presque plus rien des bandes que la peste avait décimées ou que la démoralisation avait dispersées. Quatre jours plus tard, le 15 août, le pape expirait.

Une plaque de marbre recouvre à Ancône, dans le

chœur de la cathédrale Saint-Cyriaque, le cœur de Pie II. Son corps fut transporté à Rome, selon son désir, pour être enseveli dans la basilique vaticane, dans la chapelle qu'il avait fait construire, à gauche de l'entrée principale, pour recevoir le chef de l'apôtre saint André, apporté de Patras par Thomas Paléologue. Plus tard, quand on reconstruisit Saint-Pierre, son tombeau fut transféré à l'église Saint-André della Valle; et, en 1623, l'inscription qu'a publiée Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ*, t. II, Rome, 1889, p. 121, fut remplacée par une autre, dont on trouve le texte dans Ciaconius, *Vitæ et res gestæ pontificum*, t. II, Rome, 1677, p. 1027.

3° *L'administration*. — 1. *Le Sacré Collège*. — Pie II rencontra dans le Sacré Collège des défiances et des oppositions qui ne désarmèrent pas. Il eut beaucoup de difficultés à faire accepter de nouveaux cardinaux. Les choix qu'il fit furent généralement heureux, encore que les considérations de nationalité ou de famille n'y aient pas toujours été étrangères. La promotion du 5 mars 1460 comprenait cinq cardinaux, tous Italiens. Les plus remarquables étaient Ange Capranica, frère de Dominique, Alexandre Oliva, général des augustins, et Bernard Eroli, évêque de Spolète. Les deux autres étaient ses parents : Nicolas Forteguerri, son cousin, homme d'épée plutôt que d'Église; et François de' Todeschini-Piccolomini, son propre neveu. Il nomma en même temps *in petto* l'archevêque de Salzbourg, Burchard de Weissbriach, qui fut promu seulement le 31 mai 1462. La promotion du 18 décembre 1461 comprenait encore trois Italiens : Jacques Ammanati, évêque de Pavie, futur continuateur des *Commentaires* de Pie II; Barthélemy Rovarella, archevêque de Ravenne, et un jeune étudiant de vingt ans, Louis de Gonzague. A eux s'ajoutaient les Français Jean Jouffroy, évêque d'Arras, et le prince Louis d'Albret, ainsi que l'évêque d'Urgel, Jayme de Cardona.

2. *Questions doctrinales*. — Au point de vue doctrinal, trois actes importants marquent le pontificat de Pie II : la condamnation des erreurs de Zanini de Solcia, l'interdiction d'en appeler du pape au futur concile, et la défense de discuter la question de l'union hypostatique du sang versé par le Christ.

a) La lettre *Cum sicut*, du 14 novembre 1459, condamnant les erreurs de Zanini, se trouve dans Baronius, *Annales ecclesiastici*, édit. Theiner, Bar-le-Duc, 1864, ann. 1459, n. 31, et dans Du Plessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, t. II, Paris, 1755, p. 254 *a*. Il y en a des extraits dans les dernières éditions de Denzinger, *Enchiridion*, n. 3031, et dans le *Thesaurus doctrinæ catholicæ*, de F. Cavallera, n. 1468, 622, 793, 796, 799 *a*, 1125 *b*, 868, 796.

Les idées du chanoine de Bergame étaient aussi variées que fantaisistes. Le monde, disait-il, doit finir naturellement par l'embrasement de ses éléments, quand la chaleur solaire aura absorbé toute l'humidité de la terre et de l'air (prop. 1), et tous les chrétiens seront sauvés (prop. 2). Avant notre monde, Dieu en a créé un autre qui fut lui aussi peuplé d'hommes et de femmes, en sorte qu'Adam n'a pas été le premier homme (prop. 3). Si Jésus-Christ a souffert et est mort, ce n'est pas pour notre rédemption et par amour pour le genre humain, mais sous l'influence nécessitante des astres (prop. 4). Jésus, Moïse et Mahomet ont dirigé le monde selon leur bon plaisir (prop. 5). L'hostie consacrée ne contient pas l'humanité, mais seulement la divinité de Jésus (prop. 6). En dehors du mariage, la luxure n'est un péché que parce que les lois positives l'ont défendue, et elles ont eu tort : seule la prohibition ecclésiastique m'empêche d'admettre comme vraie l'opinion d'Épicure (prop. 7). S'emparer du bien d'autrui, même contre la volonté du propriétaire, n'est pas un péché mortel (prop. 8). Enfin, la loi chrétienne prendra fin en faisant place à une autre, comme la loi de Moïse a pris fin par celle du Christ (prop. 9).

Toutes ces propositions, dit le pape, ont été soutenues avec une audace sacrilège, contrairement aux dogmes des saints Pères; mais leur auteur a renoncé ensuite spontanément à ces pernicieuses erreurs. L'abjuration avait été obtenue par Jacques de Brescia, O. P., et l'auditeur pontifical Bernard de Bosco. Zanini n'en fut pas moins condamné par Pie II à finir ses jours enfermé dans un monastère.

b) La bulle *Execrabilis*, du 17 janvier 1460, condamnant l'appel au futur concile, est aux *Reg. vatic. 475*, fol. 198, et *502*, fol. 280. Elle a été publiée souvent. On la trouve dans les *Commentarii* de Pie II, p. 91-92; dans le *Bullarium diplomatum*... de Tomasetti, t. V, p. 149-150; dans le *Magnum bullarium romanum*, de Cherubini, t. I, p. 369 sq.; dans Raynaldi, ad ann. 1460, n. 35, etc. Denzinger en a donné un extrait, n. 717 (608), ainsi que Cavallera, n. 370, mais tous deux la rapportent à tort à l'année 1459. Sur la date, voir Pastor, *Hist. des papes*, trad. Furcy-Raynaud, t. III, p. 94, n. 1.

Pie II dénonce, dans cette bulle, l' « exécrable abus », autrefois inconnu, qui porte certains de ses contemporains à en appeler, du vicaire de Jésus-Christ — à qui il a été dit en la personne de saint Pierre « Pais mes brebis », et « Tout ce que tu lieras sur la terre sera lié aussi dans le ciel » — au futur concile. Voulant éliminer de l'Église « ce poison » qui tend à détruire son organisation, et veiller au salut du troupeau en écartant de la bergerie tout objet de scandale, il condamne ces provocations, les réprouve comme erronées et détestables, et décrète contre quiconque aura provoqué ou souscrit un appel de ce genre, l'excommunication majeure.

c) La bulle *Ineffabilis summi providentia Patris*, du 1er août 1464, défend à tous les dominicains et franciscains, jusqu'à décision du Saint-Siège, de discuter, prêcher ou parler sur la question de savoir si c'est une hérésie ou un péché d'admettre que le sang du Christ a été séparé de la divinité pendant les trois jours de la passion, ou de ne pas l'admettre. C'était la conclusion d'une querelle ouverte depuis plus de deux ans, à l'occasion d'un sermon du célèbre prédicateur franciscain Jacques de La Marche, qui devait être canonisé par Benoît XIII.

Nous n'avons pas à raconter cette affaire : on la trouvera résumée à l'art. JACQUES DE BRESCIA, t. VIII, col. 291. Ajoutons seulement aux références données là que la bulle *Ineffabilis* se trouve aussi dans le *Bullarium diplomatum*, de Turin, t. V, p. 180-182, et dans le *Magnum bullarium romanum*, t. I, p. 380, et que le passage principal a été reproduit non seulement dans Denzinger, n. 718 (609), mais dans Cavallera, *Thesaurus*, n. 787.

3. *La réforme de l'Église*. — Réclamée depuis longtemps, toujours différée, la réforme de l'Église *in capite et in membris*, restait à l'ordre du jour. Avec tant d'autres, Æneas Sylvius et son ami Nicolas de Cuse, l'avaient désirée à Bâle. Maintenant qu'ils étaient devenus, l'un pape, l'autre cardinal, le moment était venu de la réaliser. Ils y songèrent sérieusement et faillirent aboutir. Cuse, qui avait déployé dans sa légation en Allemagne sous Nicolas V, puis comme évêque de Brixen, de louables efforts pour la réforme, rédigea un projet audacieux, vaste et précis, applicable à la curie d'abord, puis à l'Église entière. Texte publié par Düx, *op. cit.*, t. II, p. 451-466, et mieux par Stephan Ehses, *Der Reformentwurf des Kard. Nic. v. Cues*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. XXXII, Munich, 1911. Un autre projet fut élaboré par Domenicho de' Domenichi. Publié à Brescia en 1495 (Hain, *Repertorium*,

n. 6321). Pie II nomma, pour les étudier, une commission dans laquelle figurait saint Antonin; mais les résistances rencontrées déjà par ailleurs dans les pays chrétiens, et les soucis causés par le progrès de l'invasion musulmane, paralysèrent la bonne volonté du pape. Il dut se contenter de réalisations partielles, et son plan général, entrepris enfin au cours de l'été 1464, demeura à l'état d'esquisse. Résumé dans Pastor, *Gesch. der Päpste*, t. II, append. n. 62 *a*.

Nous ne pouvons qu'indiquer ici les actes principaux de Pie II concernant le clergé séculier: préséance rendue aux évêques sur les protonotaires et serment imposé aux référendaires apostoliques de ne pas accepter de présents, *Bullarium* de Turin, t. V, p. 152-153. Visite et réforme des pénitenciers de Saint-Pierre, de Saint-Jean de Latran et de Sainte-Marie-Majeure, *Bullarium vaticanum*, t. II, p. 162-163. Rappel des règles canoniques concernant l'octroi des ordres sacrés, *Bull.* de Turin, t. V, p. 165-166. Instructions données à Pierre Boshan pour la réforme du clergé scandinave, *Reg. vatic. 519*, fol. 27. Bulles pour la réforme du clergé d'Aragon, dans Raynaldi, ann. 1465, n. 21, et du diocèse de Valence, *Reg. vatic. 493*, fol. 9. Déposition de l'évêque de Bénévent, admonestations au cardinal Rodrigue Borgia, etc.

Concernant les ordres religieux : appui donné à l'activité réformatrice de la congrégation de Sainte-Justine de Padoue en Italie, *Bullar. Casin.*, t. I, p. 90; t. II, p. 353, 355; de la congrégation de Bursfeld en Allemagne. Leuckfeld, *Antiquitates Bursfeldenses*, Leipzig, 1713, p. 160; U. Berlière, *Les origines de la congrégation de Bursfeld*, dans *Mélanges d'histoire bénédictine*, Maredsous, 1897-1902; des olivétains, *Bull.* de Turin, t. V, p. 169-172; de l'ordre franciscain de la stricte observance, Wadding, *Annales ordinis minorum*, Rome, 1735, passim; de Jean Soreth, général de l'ordre du Carmel, *Bullar. carmelit.*, p. 262-263; de Thierry, archevêque de Trèves, etc. Déposition du général des dominicains, Martial Auribelle, Cugnoni, *Æneæ Sylvii Piccolomini opera inedita*, p. 224. Bulle défendant aux membres des ordres mendiants de se soustraire à la juridiction de leurs supérieurs sous prétexte d'études, *Bullar.* de Turin, t. V, p. 143. Actes multiples concernant la réforme des monastères de l'ordre de Vallombreuse, *Reg. vatic. 518*, fol. 162, des humiliates à Venise, des dominicains à Forli et à Reggio, des carmes à Brescia, Pastor, *Gesch. der Päpste*, t. II, p. 264; sans parler des prémontrés de Bavière et des dominicains des Pays-Bas. Tout cela suffit amplement à montrer que si Pie II ne réalisa pas la grande réforme souhaitée, il y travailla néanmoins avec un zèle incessant et accomplit sans doute tout ce qu'il lui était possible de faire à l'époque troublée où il vivait.

Au point de vue social, il faut noter à son actif ses interventions en faveur des juifs qu'il défendit de baptiser contre leur gré, ou de contraindre à travailler le jour du sabbat, et en faveur des nègres que, trop souvent, les chrétiens réduisaient en esclavage, bulle dans Raynaldi, an. 1462, n. 42; les mesures qu'il prit pour le rachat des chrétiens tombés aux mains des Turcs, *Reg. vatic. 479*, fol. 316; la lutte contre l'usure poursuivie activement sous son pontificat par les franciscains de l'Observance et la multiplication des monts-de-piété.

4. *Le culte.* — Pie II aimait la splendeur des cérémonies religieuses. Plusieurs fois, on le vit présider des manifestations magnifiques qu'il n'a pas dédaigné de décrire lui-même dans ses *Commentaires*. Ainsi, la cérémonie de la translation du chef de saint André, du Ponte Molle à Sainte-Marie-du-Peuple, *Commentarii*, p. 193 sq., ou la grande procession du saint sacrement, à Viterbe, le jour de la Fête-Dieu, en 1462, *ibid.*, p. 208 sq.

Une seule canonisation fut célébrée pendant son pontificat : celle de sa sainte compatriote, Catherine de Sienne. Bulle du 29 avril 1461, dans *Bullar.* de Turin, t. V, p. 159-165. Malgré la voix populaire et les efforts de ses amis, les franciscains de l'Observance, il refusa de canoniser Jean Capistran, et l'ardent prédicateur ne connaîtra l'honneur des autels que deux siècles plus tard, sous Alexandre VIII.

5. *Les lettres, les sciences et les arts.* — Æneas Sylvius peut être considéré comme un des grands animateurs de la Renaissance. Admirateur passionné de l'antiquité, fouilleur de bibliothèques, écrivain amoureux de la forme, il eut au concile de Bâle un rôle analogue à celui qu'avait joué le Pogge à Constance. Le futur secrétaire du roi Henri VI, Adam Mulin, avec lequel il resta en correspondance, lui doit d'avoir été « peut-être le premier Anglais qui ait su écrire une lettre ornée de citations classiques ». A la chancellerie de Vienne, il se fit, « à proprement parler, l'apôtre de l'humanisme »; et il déploya de louables efforts pour pousser l'empereur et les princes allemands à se faire les protecteurs des lettres, plutôt que de s'occuper de chevaux et de chiens. Voigt, *Die Wiederbelebung des klassischen Altertums*, Berlin, 1859, p. 371-378. Les humanistes italiens se réjouirent bruyamment de le voir succéder à Calixte III. Ils espéraient le voir reprendre les faveurs et les libéralités de Nicolas V. Ils durent bientôt déchanter, soit que le nouveau pape, fin lettré lui-même, fût difficile à satisfaire, soit qu'il fût plus sévère sur le chapitre de la moralité, soit enfin qu'il ait refusé de consacrer au superflu des sommes jugées nécessaires ailleurs.

On le vit cependant charger François d'Arezzo de poursuivre la traduction de l'*Iliade* commencée par Laurent Valla et d'y ajouter celle de l'*Odyssée;* admettre au collège des abréviateurs Barthélemy Platina, auteur d'un ouvrage bien connu sur la vie et les gestes des papes; encourager Flavio Biondo, dont la *Roma triumphans* retraçait les fastes de la Rome antique; favoriser les Patrizzi et Antoine Campano, son poète de cour, dont il a inséré quelques pièces de vers dans ses *Commentaires*, p. 135, 137, 186, 197, 205, 217.

Les ruines procuraient à Pie II « une noble jouissance »; il défendit de les détruire et veilla à la conservation des édifices anciens présentant quelque intérêt. Bulle, dans Theiner, *Codex diplomaticus*, t. III, p. 222-223. Par ses ordres, les murailles de Rome et plusieurs églises furent restaurées; il fit construire à Saint-Pierre la tribune à laquelle travailla Mino da Fiesole et l'élégante chapelle Saint-André; il commanda à Paul Romain et Isaïe de Pise la châsse qu'il destinait à recevoir le chef de l'Apôtre. Mais c'est à Sienne surtout et à Corsignano qu'il fournit du travail aux architectes et aux sculpteurs. Le principal monument qui lui soit dû est la cathédrale de son village natal dont il fit une ville et qu'il érigea en évêché sous le nom de Pienza. Bulle du 13 août 1462, dans *Bullar.* de Turin, t. V, p. 166-169. L'édifice, bâti par Bernard de Florence, peut-être Rossellino, et admirablement meublé, fut consacré par Pie II en 1462. Cf. *Commentarii*, p. 131, 235; E. Müntz, *Les arts à la cour des papes*, t. III, p. 220 sq.

III. Les œuvres de Pie II. — Pie II a laissé des poésies dont il n'y a pas lieu de parler ici, des discours, des lettres, des dialogues, des écrits historiques et géographiques, des mémoires. Son style, très soigné, est élégant, harmonieux et d'une belle latinité; mais souvent un peu froid parce qu'on y sent de la convention. Bien des pages, cependant, où transparaît l'émotion, sont de vrais morceaux d'anthologie. On trouve chez lui des descriptions admirables, des cris déchirants, de puissants mouvements d'éloquence. Il aimait écrire et

se retrouve tout entier dans son œuvre; c'est dire que, au point de vue de l'objectivité, il est loin d'être un modèle. Même quand il s'essaie à faire de l'histoire, il n'a presque rien d'un historien : le goût de l'histoire ne supplée pas le sens historique. Mais quand on prend son œuvre pour ce qu'elle est, on la trouve profondément attachante, parce qu'on y prend contact avec un homme très cultivé, très ouvert, doué d'un esprit subtil, d'une imagination vive et d'une âme vibrante.

Nous n'avons pas d'édition complète et moderne de Pie II. Les *Opera quæ exstant omnia*, publiés à Bâle, datent de 1551 et de 1571. Des œuvres importantes y font défaut. Les lettres, au nombre de 414, occupent près de la moitié du volume.

Les lettres ont été imprimées fréquemment à part. Elles ont paru à Strasbourg en 1475-1476, à Cologne en 1478, à Milan en 1481 (Hain, n. 169) et 1486 (Hain, n. 170), en 1496, en 1506, etc. Fea y a ajouté une lettre de rétractation au recteur de l'université de Cologne, 13 août 1447, dans *Pius II a calumniis vindicatus*, Rome, 1823, p. 148-164. Anton Weiss en a publié 149 inédites tirées du ms. *3389* de la bibliothèque impériale de Vienne, dans son *Æneas Sylvius Piccolomini als Papst Pius II*, Graz, 1897. Pastor en a donné ou analysé d'autres, inédites aussi, en appendice à sa *Geschichte der Päpste*, t. II, Fribourg, 1904, n. 4-26, 29, 30, 34, 36-40, 45, 46, 48, 50, 54, 60, 61, 63. Toutes ces publications doivent céder le pas à celle, plus complète et très soignée, de Rudolf Wolkan, *Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini*, dans *Fontes rerum Austriacarum*, Vienne, 1912, t. LXI, LXII, LXVII.

Les discours ont été réunis par Mansi : *Pii II Orationes politicæ et ecclesiasticæ*, 3 vol., Lucques, 1755-1759. Il faut y ajouter J. Haller, *Eine Rede des Enea Silvio Piccolomini vor dem Baseler Konzilium*, dans *Quellen u. Forschungen aus italienischen Archiven*, t. III, Rome, 1900.

Étant secrétaire de Félix V, Æneas a raconté ce qui s'est passé au concile de Bâle, entre le mois d'octobre 1438 et le mois de juillet 1440. C'est l'ouvrage auquel on a donné le nom d'*Historiæ concilii Basiliensis libri III*, et que l'on a intitulé aussi *De gestis Basiliensis concilii*. En réalité, le l. II, où il devait être question d'Eugène IV, a été perdu. Dans certaines éditions, par exemple celle de Leipzig, 1791, il a été remplacé par une lettre du 13 août 1440, dans laquelle Æneas décrit à Jean de Ségovie le couronnement de Félix V. Le *De gestis*, qui trahit fortement les sentiments de l'auteur à l'époque où il a été composé, présente en même temps l'intérêt d'un témoignage direct. Il a été publié à Bâle en 1515, à Cologne en 1535, dans le *Fasciculus rerum expetendarum*, de nouveau à Bâle, dans les *Opera omnia*, à Cattopoli en 1667, à Francfort et Leipzig en 1791, etc. Voir, sur sa valeur, l'étude de Birck, *Enea Silvio de' Piccolomini als Geschichtsschreiber des Baseler Konzils*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. LXXVI, fasc. 4, Tubingue, 1894.

Plus tard, pendant qu'il était évêque de Trieste, Æneas a écrit une œuvre qui est une sorte de rétractation de la précédente, où il juge les faits, cette fois, du point de vue pontifical. C'est le *Commentarius de rebus Basileæ gestis*. Ce commentaire, publié pour la première fois par Catalani, à Fermo, en 1803, a été reproduit dans Fea, *Pius II a calumniis vindicatus*, Rome, 1823.

Il faut en rapprocher un écrit de plus large envergure composé par Pie II durant son pontificat : les *Commentarii rerum mirabilium quæ temporibus suis, præsertim in Italia, contigerunt (1405-1463)*. C'est d'abord, dans le l. I, un résumé de la vie de l'auteur avant son pontificat, puis c'est une sorte de journal auquel Pie II travaillait sans relâche, notant presque au jour le jour les faits importants et ses propres initiatives, en les entourant de commentaires qui reflètent ses desseins, ses jugements et ses impressions personnelles. L'ouvrage a été retouché, par ordre de Pie II, par son fidèle Jean-Antoine Campano, évêque de Teramo, divisé par celui-ci en douze livres, et augmenté d'une préface. L'Allemand Jean Gobellin en prit copie et le texte fut publié à Rome, en 1584, par François Bandini, archevêque de Sienne, sous le nom du copiste. Cette édition fut reproduite à Rome, en 1589, et à Francfort, en 1614. Campano ne connaissait que douze livres; Platina parle d'un treizième. Celui-ci a été publié par Voigt, *Enea Silvio de' Piccolomini als Papst Pius der Zweite*, t. II, p. 359-377. Giuseppe Lesca a donné plus récemment une nouvelle édition du Ier livre, *I Commentarii rerum mirabilium quæ temporibus suis contigerunt d'Enea Silvio de' Piccolomini*, Pise, 1893.

Étant à Bâle, vers 1440, Æneas écrivit, pour défendre les idées conciliaires, des dialogues dont la scène se passe aux environs de la ville, sur les bords du Rhin. Les personnages sont, outre l'auteur, le poète français Martin Lefranc, Étienne de Caccia de Novare et Nicolas de Cuse. Le but est de gagner ce dernier à la cause d'Amédée de Savoie. Ce *Libellus dialogorum de generalis concilii auctoritate et gestis Basiliensium*, dédié à l'université de Cologne, a été publié dans Kollarius, *Analecta monumentorum omnis ævi Vindobonensia*, t. II, Vienne, 1762, p. 685-790. Pie II a rétracté les idées qu'il y soutenait par sa bulle du 26 avril 1463, *In minoribus agentes*, dans *Bullar.* de Turin, t. V, p. 173-180.

Son long séjour à la curie impériale et les missions dont il fut chargé à cette époque furent pour lui l'occasion d'écrire une *Historia Friderici III imperatoris*, qui fut publiée d'abord en 1685, mais mieux dans Kollarius, *op. cit.*, p. 1-475. Voir sur elle, V. Bayer, *Die Historia Friderici III imperatoris des Enea Silvio de' Piccolomini. Eine kritische Studie zur Geschichte Kaiser Friedrichs III.*, Prague, 1872. Il fit aussi, à cette époque, un long récit de la diète de Ratisbonne où il joua un rôle si important. *Historia de Ratisbonensi dicta 1454*, dans Mansi, *Pii II orationes politicæ et ecclesiasticæ*, t. III, Lucques, 1759, p. 1-85. Enfin, il commença sans doute dès lors à rassembler des matériaux pour l'histoire de la Bohême qu'il poussa jusqu'à l'année 1458. *Historia Bohemica, seu de Bohemorum origine ac gestis historia ab an. 894-1458*, publiée à Rome en 1475, à Strasbourg en 1490, à Venise en 1503, à Prague en 1766, etc. Une traduction en tchèque a paru à Prague dès 1510.

Citons encore, comme œuvre se rapportant à l'histoire, un *De viris illustribus seu de viris ætate sua claris*, que l'on trouve dans Mansi, *Orat.*, t. III, append., p. 144-213, ou plus complet dans l'édition qui en a été donnée à Stuttgart en 1842; et comme écrits importants, le *Pentalogus de rebus Ecclesiæ et imperii*, que nous avons plusieurs fois cité, et qui a trouvé place dans le *Thesaurus anecdotorum novissimus*, de Bernard Pez, t. IV, 3e part., Augsbourg, 1723, p. 639-744; puis le *Dialogus de potestate Sedis apostolicæ*, où il disserte contre Laurent Valla sur la donation de Constantin. Publié à Rome en 1475, ce dialogue a été imprimé aussi dans Mansi, *op. cit.*, p. 85.

Pie II, poète, ami de la nature et observateur perspicace des mœurs, avait beaucoup joui des voyages au cours desquels il avait parcouru presque toute l'Europe. Il rêva, étant cardinal, d'écrire une *Cosmographie* ou description du monde connu de son temps, où il ferait d'ailleurs sa place à l'histoire. Malheureusement, il commença par l'Asie, vers laquelle sa curiosité était attirée davantage et sur laquelle il lui était facile de recueillir de nombreux témoignages. La partie concernant l'Europe est restée inachevée; il y est surtout question de l'Allemagne. Telle quelle, cette *Cosmogra-*

phia seu rerum ubique gestarum historia locorumque descriptio a été publiée dans ses *Opera geographica et historica*, à Helmstadt, en 1699-1700, ainsi qu'à Francfort et Leipzig, en 1707. Elle y voisine avec l'*Historia Bohemica*, l'*Historia Friderici III imperatoris*, et un commentaire *In libros Antoni Panormitæ, poetæ, de dictis et factis Alphonsi regis memorabilibus*.

Signalons enfin la publication, par Joseph Cugnoni, d'une série d'œuvres inédites, antérieures au pontificat de Pie II, dont la plus intéressante est sans doute le *Tractatus de captione urbis Constantinopolitanæ an. 1453*. La collection est intitulée : *Æneæ Sylvii Piccolomini Senensis qui postea fuit Pius II Pont. Max. opera inedita descripsit ex codicibus Chisianis, vulgavit notisque illustravit J. C.*, Rome, 1883.

I. Sources. — 1° *Les Actes de Pie II*, conservés à la bibliothèque Vaticane n'ont pas été inventoriés dans leur ensemble. H. Dubrulle a publié le *Bullaire de la province de Reims sous le pontificat de Pie II*, Lille, 1905. Un assez grand nombre de pièces ont été reproduites dans le *Bullarium dit de Turin*, de A. Tomasetti, t. v, Turin, 1860, p. 143-182; dans Raynaldi, *Annales ecclesiastici*, an. 1458-1464; dans Mansi, *Concil.*, t. xxxii, col. 191-274, et t. xxxv, col. 105-134; dans les bullaires des divers ordres religieux, dans les collections d'œuvres de Pie II, dans l'appendice à la *Geschichte der Päpste* de Pastor, t. ii, 3e et 4e éd., Fribourg-en-Br., 1904, n. 4-26, 29, 30, 34, 36-40, 45, 48, 50, 54, 60, 61, 63. On trouvera aussi des documents dans les *Fontes rerum austriacarum*, 2. Abteil., t. xx (F. Palacky), t. xlii, xliv, xlvi (A. Bachmann), dans les *Scriptores rerum silesiacarum* t. vii et viii, Breslau, 1873, 1874; dans Marténe et Durand, *Veterum scriptorum amplissima collectio*.

2° Sur Pie II, les principales sources demeurent ses *Commentaires* et sa *Correspondance*. Il faut citer aussi Ant. Campanus, *Vita Pii II papæ*, en tête de l'édit. de Bâle, et dans Muratori, *Scriptores rerum italicarum*, t. iii *b*, p. 969-992, Milan, 1734; L. Cribellus, *Libri duo de expeditione Pii papæ II in Turcas*, *ibid.*, t. xxiii, p. 26-80; St. Infessura, *Diario della citta di Roma*, *ibid.*, t. iii *b*, p. 1111-1252; A. Ciaconius, *Vitæ et res gestæ pontificum romanorum et S. R. E. cardinalium...*, t. ii, Rome, 1677, col. 998-1070; P. Cortesius, *De cardinalatu libri tres*, 1510; B. Platina, *De vitis ac gestis SS. pontif.* en tête de l'édition de Bâle, ou encore Venise 1479 et éd. hollandaise 1645; Vespasiano da Bisticci, *Vita di uomini illustri del secolo XV*, dans Maï, *Spicilegium*, t. i, Rome, 1839, réédité par L. Frati dans *Collezione di opere inedite o rare*, Bologne, 1892.

II. Travaux. — 1° Le principal ouvrage d'ensemble sur Pie II demeure celui de G. Voigt, *Enea Silvio de' Piccolomini als Papst Pius der zweite und sein Zeitalter*, 3 vol., Berlin, 1856-1863. — Il faut en rapprocher, pour le compléter et en corriger les appréciations, assez souvent partiales, la monographie de L. Pastor, dans sa *Geschichte der Päpste*, t. ii, 3e et 4e éd., Fribourg-en-Br., 1904, p. 1-289; trad. fr. par Furcy Raynaud, *Histoire des papes*, t. iii, Paris, 1909. On trouvera dans Pastor une abondante bibliographie qui permettra de ne signaler ici que l'essentiel ou ce qui a paru depuis 1904. Voir aussi A. Weiss, *Aeneas Sylvius Piccolomini als Papst Pius II.*, Graz, 1897; F. Rocquain, *La cour de Rome et l'esprit de réforme avant Luther*, t. iii, Paris, 1897, p. 346-378; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. vii, Paris, 1916, p. 1287-1361. — 2° Sur la jeunesse d'Æneas, sur l'humaniste et l'historien : Thea Buyken, *Enea Silvio Piccolomini, sein Leben und Werden bis zum Episkopat*, Bonn et Cologne, 1931; G. Voigt, *Die Wiederbelebung des klassischen Altertums*, 3e éd., Berlin, 1893; J. Guiraud, *L'Église et les origines de la Renaissance*, Paris, 1902; A. Meusel, *Enea Silvio als Publizist*, Breslau, 1905; Birck, *Enea Silvio de' Piccolomini als Geschichtsschreiber des Baseler Konzils*, Tubingue, 1894; V. Bayer, *Die Historia Friderici III imperatoris des Enea Silvio de' Piccolomini. Eine kritische Studie zur Geschichte Kaiser Friedrichs III.*, Prague, 1872. — 3° Sur les rapports avec l'empire : A. Bachmann, *Die deutschen Könige und die Kurfürstliche Neutralität (1438-1447)*, Vienne, 1889; du même, *Deutsche Reichsgeschichte im Zeitalter Friedrichs III. und Maximilians I.*, Leipzig, 1884; W. Pückert, *Die kurfürstliche Neutralität während des Basler Konzils*, Leipzig, 1858. — 4° Sur les rapports avec le duc de Tyrol et le pays rhénan : P. Joachimsohn, *Gregor Heimburg*, Bamberg 1891, qui dispense de recourir à la vieille monographie de Cl. Brockhaus; A. Jäger, *Der Streit des Kardinals Nicolaus von Cusa mit dem Herzoge Sigmund von Oesterreich*, 2 vol., Inspruck, 1861; E. Vansteenberghe, *Le cardinal Nicolas de Cuse*, Paris, 1920; L. Mohler, *Kardinal Bessarion*, t. i, Paderborn, 1923; K. Menzel, *Kurfürst Friedrich der Siegreiche von der Pfalz*, Munich, 1861; du même, *Diether von Isenburg, Erzbischof von Mainz*, Erlangen, 1868. — 5° Sur les rapports avec la Bohême : A. Bachmann, *Böhmen und seine Nachbarländer unter Georg von Podiebrad, 1458-1461*, Prague, 1878; Fr. Palacky, *Geschichte von Böhmen*, t. iv *b*, Prague, 1860. — 6° Sur les rapports avec la France : Du Fresne de Beaucourt, *Histoire de Charles VII*, Paris, 1881-1891; Noël Valois, *Histoire de la Pragmatique sanction de Bourges sous Charles VII*, Paris, 1906; N. Legeay, *Histoire de Louis XI*, Paris, 1874; H. Chassériaud, *La Pragmatique Sanction sous le règne de Louis XI*. Positions de thèses de l'École des Chartes, 1897; R. Rey, *Louis XI et les états pontificaux de France au XVe siècle*, Grenoble, 1899; Ch. Fierville, *Le cardinal Jean Jouffroy et son temps*, Coutances, 1874; J. Combet, *Louis XI et le Saint-Siège*, Paris, 1903.

E. Vansteenberghe.

PIE III, pape du 22 septembre au 18 octobre 1503. — François Tedeschini, né à Sienne en 1439, était, par sa mère, Laudomia de' Piccolomini, le neveu du pape Pie II. C'est à celui-ci qu'il dut sa fortune et il retint finalement le nom de Piccolomini. Élevé à Pérouse où il prit le grade de docteur en droit, il fut nommé, en 1460, archevêque de Sienne et, quelques semaines plus tard, cardinal-diacre de Saint-Eustache (dans les récits du temps il est appelé le cardinal de Sienne); de 1483 à 1494 il eut encore l'administration du diocèse de Fermo et, de 1495 à 1498, celle de Pienza; il resta d'ailleurs diacre jusqu'à son élévation au trône pontifical. Tant que vécut son oncle, il fut investi de toute la confiance pontificale. Pie II mort (14 août 1464), le cardinal de Sienne n'en continua pas moins à jouer un rôle considérable à la curie, dont il est, sous Alexandre VI (1492-1503), un des membres influents. C'est lui, par exemple, que l'on députe, en novembre 1494, au devant du roi Charles VIII, qui envahit l'Italie et marche sur Naples et qui refuse d'ailleurs de le recevoir. Le cardinal sait garder, d'ailleurs, son indépendance en face d'Alexandre VI, et quand celui-ci, en juin 1497, propose de constituer un apanage à son fils Jean, duc de Gandie, au détriment des États de l'Église, le cardinal de Sienne est le seul des membres du Sacré Collège à faire opposition à ce dessein qui allait bientôt être sans objet. Alexandre VI meurt le 18 août 1503. Tout faisait craindre une élection difficile, où la France qui patronnait la candidature du cardinal d'Amboise, aurait contre elle l'Espagne, l'empereur, les Italiens; pourtant le conclave, ouvert le 16 septembre, se termina le 22 au matin par l'élection du cardinal de Sienne, à qui le cardinal d'Amboise, désespérant du succès, avait donné ses voix. En souvenir de son oncle, François Tedeschini de' Piccolomini prit le nom de Pie III. Ce choix était bon, car on pouvait beaucoup espérer du nouvel élu, dont la vie était d'une régularité bien rare à cette époque. L'on put un instant espérer que la réforme, rendue de plus en plus nécessaire par le pontificat d'Alexandre VI, pourrait être amorcée. Mais, dès la solennité du couronnement (8 octobre), Pie III, sujet à de fréquentes attaques de goutte, tomba gravement malade. Il mourait le 18 octobre. La promptitude de cette mort fit circuler le bruit que le pape avait été empoisonné. Rien ne garantit l'exactitude de cette rumeur.

Platina, *Historia de vitis pont. rom.*, édit. de O. Panvinio, Venise, 1562, p. 272 sq.; Ciacconius, *Vitæ et res gestæ pont. rom.*, édit. Oldoini, t. iii, Rome, 1677, p. 210 sq.; Litta, *Famiglie celebri italiane*, au mot *Piccolomini*, Milan-Turin, 1819-1899; Cardella, *Memorie storiche de' cardinali della S. R. Chiesa*, Rome, 1792, p. 146; E. Piccolomini, *Il pontificato di Pio III*, dans *Arch. stor. ital.*, Ve sér., t. xxxii, 1903, p. 102 sq.; L. Pastor, *Gesch. der Päpste*, t. ii,

et III, pass. (trad. Furcy Raynaud, t. IV, V, VI pass.); Eubel, *Hierarchia catholica Medii Ævi*, 2e éd., t. II, Munster, 1914, p. 154, 216, 235.

É. Amann.

PIE IV, pape du 25 décembre 1559 au 9 décembre 1565. — I. L'homme, le pontife. — II. L'achèvement du concile de Trente. — III. Le complément de l'œuvre conciliaire. — IV. La réforme de l'Église. — V. Les concessions disciplinaires á l'Allemagne.

I. L'homme, le pontife. — En haine des Caraffa et par réaction contre l'austère et sévère Paul IV, le conclave tenu du 6 septembre au 25 décembre 1559 élut Gian-Angelo de Medici. L'Espagne s'était opiniâtrement opposée au cardinal de Mantoue, Ercole Gonzaga, qui réunissait les aptitudes á la tiare, mais était l'ami de la France. Voir P. Herre, *Papsllhum und Papstwahl im Zeilalter Philipps II.*, Leipzig, 1907, p. 33-65. Paul Manuce écrit du nouveau pape, *amicus noster*, qu'il est *vir optimus, egregie lilleris excullus, bonorum artium patronus, ingenio mili. Epislolæ*, édit. Kirchmann et Thomasi, 1698, p. 14 sq.

Gian-Angelo n'était pas le fils « d'un modeste fermier de l'État » (F. Mourret, *Histoire de l'Église*, t. V, p. 468), mais le cadet de quatorze enfants d'une famille milanaise appartenant à la noblessè moyenne, qui, jusqu'ici, s'était partagée entre l'art médical et la jurisprudence. Lui-même, jusqu'en 1526, hésita entre la médecine et le droit. Son père, partisan des Sforza, après la bataille de Marignan qui livra Milan aux Français (14 septembre 1515), fut ruiné, incarcéré et délivré de prison grâce á son ami Girolamo Morone. Le même Girolamo procura au jeune Angelo de Medici, sans ressource, une place libre au collège de Pavie. De là l'union étroite entre les deux familles et l'amitié de Gian-Angelo pour le futur cardinal Morone, de dix ans plus jeune que lui.

L'aîné de la famille, Gian-Giacomo de Medici, vraí type du condottiere de la Renaissance, á la vie aventureuse, mourut á temps pour permettre à son frère l'accès au souverain pontificat; son mariage avec la belle-sœur de Pier-Luigi Farnèse, en le faisant entrer dans la famille de Paul III, avait assuré la fortune de Gian-Angelo, qui, depuis son arrivée á Rome en 1526, végétait dans les emplois inférieurs de la curie pontificale. Lent encore fut son avancement, car Paul III connaissait ses erreurs de jeunesse (il avait trois enfants naturels, deux filles et un garçon né vers 1541; cf. Albèri, *Le relazoni degli ambasciatori Veneti al Senato*, t. X, Florence, 1857, p. 52, 95; les racontars malveillants sur sa vie privée continuèrent durant son pontificat; cf. Pastor, *Geschichte der Päpste*, t. VII, p. 64, n. 5); mais les charges qu'il remplit alors dans les États pontificaux ou en qualité de commissaire apostolique aux armées de Hongrie (1542-1543) et d'Allemagne (1546) développèrent son sens pratique, le mirent en relation avec le futur empereur Ferdinand, et lui firent connaître pays et gens. Le 14 décembre 1545, il fut enfin nommé archevêque de Raguse et, le 8 avril 1549, cardinal (Morone l'était depuis 1542).

Jules III le fit son légat dans la guerre de Parme, puis préfet de la Signature de justice et de grâce. Les calmes années de la fin du régne convenaient á sa nature; adhérent du parti impérial, il entretint de bons rapports avec les partisans de la France. La politique aventureuse de Paul IV contre l'Espagne, il la blâma; et il ne dissimula point son attachement á l'empereur Ferdinand Ier; de lá le mécontentement du pape qui tint le cardinal éloigné de Rome durant la plus grande partie de son pontificat. C'est de Foligno, où il était évêque depuis 1556, qu'il se rendit au conclave qui devait l'élire. Cosme Ier, qu'il avait fréquenté à Florence et aux bains de Lucques, ne négligea rien pour assurer son choix, et il l'invita à prendre pour blason pontifical les armes de sa propre maison. « Sa Béatitude, remarque l'ambassadeur Luigi Mocenigo, est très flattée qu'on le croie de la famille des Medici de Florence. » Albéri, *Relazoni degli ambasciatori Veneti*, t. X, p. 51.

A peine fut-il élu que proches et neveux se souvinrent de leur parenté; et lui, fidèle à la tradition des papes de la Renaissance, fit de son mieux pour pousser sa famille. En ceci, toutefois, il garda une modération dont ses prédécesseurs n'avaient pas toujours donné l'exemple; tout en s'employant à l'avancement des siens, il ne leur concéda rien qui fût dommageable aux intérêts de l'Église. Des Serbelloni, l'aîné Gian-Antonio devint cardinal dès la première promotion (31 janvier 1560); Fabrizio, après diverses missions en Espagne, eut le commandement des troupes dans le comtat d'Avignon, et Gian-Battista celui du château Saint-Ange. Les trois Hohenembs (en italien, Altaemps ou Altemps), fils d'un riche seigneur du Vorarlberg et d'une sœur de Pie IV, Clara, qui avaient suivi la carrière des armes, reçurent diverses charges militaires dans les États pontificaux, à l'exception du cadet, Marx Sittich, lequel devínt cardinal à 27 ans (26 février 1561), évêque de Cassano, prince-évêque de Constance (octobre 1561) et cinquiéme légat au concile de Trente (10 novembre 1561), jusqu'à ce que l'arrivée á Trente du cardinal de Lorraine eût conseillé au pape la prudence. « Sa Sainteté, écrit Borromée au président du concile, le 3 janvier 1563, ne l'a pas envoyé à Trente comme théologien ou savant, mais seulement comme son neveu et parce que son origine germanique pouvait être de quelque utilité pour la cause publique. Maintenant, Elle craint, s'il reste á Trente, que Lorraine, ou quelque autre comme lui, ne le couvre de confusion en le traitant d'ignorant. » Navagero le remplaça le 7 mars 1563. Déjà gouverneur de Fermo (janvier 1562), Altemps devínt légat d'Avignon, de la Marche d'Ancône, archiprêtre de Saint-Jean du Latran. Voir l'art. *Allemps* du *Dictionnaire d'hisl. el de géogr. ecclésiastiques*.

Mais le plus clair des faveurs du pape, comme de sa sympathie, allait aux fils de sa sœur Margherita et du comte Giberto Borromeo. Le mariage de Camilla avec Cesare Gonzaga fit entrer les Borromée dans la maison princière de Mantoue, et plus tard, celui d'Anna dans la famille des Colonna. Pour l'aîné, Federigo « capitaine des troupes de l'Église romaine », Pie IV rêvait quelque principauté dans le Milanais ou le royaume de Naples, aux dépens des Farnèse, qui intriguérent avec succès auprès de Philippe II afin de parer le coup. Sans retard, il le marie avec la fille du duc d'Urbin, Virginia della Rovere, et le pourvoit du fief pontifical de Camerino. Quand une mort prématurée eut ruiné ses espoirs (19 novembre 1562), il songe á le remplacer par son frère, Carlo, qui abandonnerait l'état ecclésiastique pour se marier, comme, plus tard, Ferdinand de Medici devait échanger la pourpre pour le trône de Florence. Mais celui qui devint saint Charles Borromée, aprés mûre réflexion et sur l'avis du jésuite Ribera, se fit donner les ordres majeurs et la prêtrise á Sainte-Marie-Majeure, puis célébra sa première messe le 15 août 1563. Comme son oncle était aussi peu satisfait de cette détermination que le reste de sa famille : « Trés Saint-Pére, déclara-t-il, ne me faites point de reproche; j'ai pris l'épouse que depuis longtemps je désirais. » G.-P. Giussano, *Vila di S. Carlo Borromeo*, Rome, 1610, p. 21. Cardínal de la première promotion de Pie IV (31 janvier 1560), entouré d'une famille cardinalice imposante et d'une nombreuse domesticité (vingt palefreniers), pourvu de trois légations, archiprêtre de Sainte-Marie-Majeure et grand pénitencier, protecteur de pays, de villes et d'ordres, archevêque

de Milan (1560), nanti d'une partie des biens des Caraffa, secrétaire d'État, Charles Borromée continua à jouir des faveurs pontificales et des gratifications de Philippe II, tant que vécut son oncle.

Ce népotisme, que l'on a appelé *bourgeois*, n'avait rien qui pût choquer les contemporains; très normal à leurs yeux, il se distinguait de celui qui depuis trois quarts de siècle, surtout au temps des Riaro, des Rovere, des Borgia, des Farnèse et des Caraffa, avait livré l'Église aux mains de neveux intrigants, dont l'ambition sans frein ou les malversations avaient irrité le peuple et compromis, dans des luttes séculières, l'autorité spirituelle du Saint-Siège. Pie IV fut même le premier pape de la Renaissance à réagir avec force contre l'ancien népotisme : les neveux de Paul IV, après une instruction sévère, furent livrés aux tribunaux, jetés en prison, privés de leurs biens, et trois d'entre eux mis à mort. Cette rigueur fit scandale; et Pie V, ami de la famille des condamnés, devait reviser, casser le procès et rendre aux survivants leurs biens. G. Duruy, *Le cardinal Carlo Caraffa (1519-1561)*, Paris, 1882; R. Ancel, *La disgrâce et le procès des Caraffa d'après des documents inédits, 1559 à 1567*, Maredsous, 1909.

On peut voir là le premier essai de Pie IV pour réformer les abus de la curie. N'avait-il pas déclaré, à son premier consistoire, qu'il entendait mener à bien la réforme. S'il révoque en bloc les mesures excessives et inappliquées de son prédécesseur, il nomme, à peine pape, une commission pour réformer les tribunaux pontificaux et le conclave. Sans retard aussi, il se préoccupe d'achever l'œuvre de réforme par excellence, celle sans laquelle toutes les bulles pontificales resteraient, comme par le passé, sans effet : le concile de Trente.

II. L'ACHÈVEMENT DU CONCILE DE TRENTE. — Ce concile sera étudié dans un article particulier; aussi y renvoyons-nous. Toutefois, il est quelques questions s'y rattachant qu'une notice sur Pie IV, si brève fût-elle, ne saurait négliger.

Certains panégyristes, bien intentionnés mais distraits, prétendent qu'à saint Charles Borromée, autant et plus même qu'à son oncle, sont dus la reprise, la direction et l'achèvement du concile de Trente (1560-1564) : « C'est à saint Charles Borromée, autant qu'à Pie IV, qu'il faut attribuer l'habileté avec laquelle on déjoua les manœuvres de l'empereur et de la cour de France », qui s'opposaient à la troisième réunion du concile. « C'est saint Charles encore qui déjoua les prétentions des princes favorables aux protestants réclamant un concile nouveau. C'est par sa décisive intervention que les travaux de l'assemblée interrompue furent repris au jour de Pâques de 1561. Bref, la promptitude, le zèle, la prudence et la régularité que l'on remarqua dans la conduite de toutes les affaires temporelles et spirituelles furent dus à l'initiative de l'énergique cardinal. » F. Mourret, *op. cit.*, t. v, p. 470. « Il faut convenir que la part qu'il a prise dans la marche et la conclusion de ce mémorable concile est prépondérante... On ne peut s'empêcher de croire et de reconnaître qu'il a dû être souvent l'instigateur des conseils, des observations et des ordres qu'il transmit au nom du pontife. » Ch. Sylvain, *Histoire de saint Charles Borromée*, Lille, 1884, p. 162 sq. C'est oublier que saint Charles achevait sa vingt et unième année à l'avènement de son oncle, que, s'il savait latin et droit, son esprit manquait de formation tant philosophique que littéraire, comme le prouvent les exercices auxquels il se livra durant le pontificat de Pie IV (*Noctes Vaticanæ, seu Sermones habiti in Academia a S. Carlo Borromeo, Romæ, in palatio Vaticano...* J.-A. Saxius notis illustravit, Milan, 1748). On le dit à cette époque *d'ingegno molto tarde*. Ses études théologiques ne sont même pas commencées. Cf. J.-P. Giussano, *Vita di S. Carlo Borromeo*, Rome, 1610, p. 13 sq. Vouloir qu'il eût alors dirigé l'Église, imposé au concile de Trente une ligne de conduite et inspiré la réforme, c'est invraisemblable et c'est lui attribuer gratuitement une présomption peu commune. De fait, qui a eu en mains, comme nous, la correspondance de la secrétairerie d'État, de 1560 à 1565, est convaincu que Borromée ne fut rien autre (et c'est beaucoup) qu'un secrétaire assidu, laborieux et fidèle; mais que Pie IV a toujours gardé la direction des affaires, qu'il lui a dicté le fond et le sens de chaque dépêche, n'hésitant pas à descendre lui-même dans les détails infimes. Tel est le sentiment d'un des derniers historiens de saint Charles, L. Celier, *Saint Charles Borromée*, 1912, dans la collection *Les saints*. Tel est le sentiment de ses deux premiers biographes, Bascapè, son ami, *De vita et rebus gestis Caroli cardinalis archiepiscopi Mediolanensis libri VII*, Ingoldstadt, 1591, dix-neuf ans avant la canonisation, et Giussano, son secrétaire et son familier *(op. cit.)*, qui, au lieu de consacrer plusieurs chapitres au concile de Trente comme Ch. Sylvain, retracent rapidement « la diligence et les fatigues » du jeune cardinal dans la rédaction des dépêches pontificales, se gardant bien de lui en attribuer l'inspiration. *Ed egli consultando ogni cosa con esso Sommo pontefice, dava per le risposte di commissione di Sua Santità a i legati* (Giussano, p. 26). Tel est le sentiment de J. Susta, qui a publié la plupart des lettres de Borromée relatives au concile, *Die römische Kurie und das Konzil von Trient unter Pius IV.*, t. I, Vienne, 1904, p. XXIII sq. Tous ceux qui approchent le *secretario intimo* (comme l'appelle un officier pontifical) ont l'impression très nette qu'il n'a pas la moindre influence sur les affaires, et qu'en tout il suit exactement la volonté et les ordres du pape, *essendo tanto ossequente a S. Bne che non parle mai dal cenno suo. Relazione di Roma di Girolamo Soranzo*, 1563, dans Albèri, *op. cit.*, t. X, p. 91. *E più presto semplice esecutore che consigliere*, constate un ambassadeur vénitien. Et lui-même, presque à chaque lettre, répète qu'il ne fait que transmettre la pensée et la volonté du pape. Cf. Sickel, *Römische Berichte*, t. II, p. 23, dans les *Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, Philos. hist. Klasse*, t. CXXXV, Vienne, 1896.

Borromée n'était ni d'âge, ni de caractère à conseiller le vieillard expérimenté qu'était Pie IV. Et voilà bien pourquoi il avait été nommé secrétaire d'État. Aussi individualiste que rompu aux affaires, plein de bon sens pratique, Pie IV, d'un coup d'œil exercé et prompt, jugeait une question, la tranchait aussitôt, sans en délibérer longuement avec d'autres. Devant l'obstacle, il ne s'entêtait point; mais il le tournait avec habileté, pour arriver au but par d'autres voies. Il savait prendre l'avis de conseillers experts et les choisir; mais il ne leur permit jamais de le dominer. Le cercle restreint de ses confidents se composait de personnages sans autorité personnelle, comme Charles Borromée, qui lui laissaient la direction complète des affaires et la responsabilité de tout.

C'est donc bien à lui qu'est dû le changement de politique qui permettra au Saint-Siège, en bons rapports avec chaque prince, de réunir pour la troisième et dernière fois le concile de Trente, changement conforme d'ailleurs au vœu du conclave. Voir *Diploma quo Pius IV pactiones in conclavi initas firmat*, 12 janvier 1560, dans Le Plat, *Monumentorum ad historiam concilii Tridentini... spectantium amplissima collectio*, Louvain, 1781-1787, t. IV, p. 613 sq. Bien disposé pour l'empereur, que Paul IV détestait, il chercha à le satisfaire en tout ce qui était possible; après la mort de Ferdinand Ier, il n'eut pas moins de bienveillance pour Maximilien, son fils. La situation religieuse de la

Hongrie et de l'Allemagne, où jadis il avait représenté le Saint-Siège en qualité de commissaire apostolique, il la connaissait fort bien ; et, désireux de remédier aux maux de l'empire, il inclinait aux concessions jugées nécessaires par beaucoup à la paix de l'Église. En termes d'amitié avec le duc de Florence, il ne pouvait qu'avoir des relations cordiales avec la France où Catherine de Médicis devint bientôt régente. Pour le roi d'Espagne, à qui son prédécesseur a fait la guerre, il est plein de prévenances; et Philippe II octroiera à ses neveux nombre de faveurs, comme les revenus du riche archevêché de Tolède à Charles Borromée. Le jeune roi François II exprime la satisfaction de tous les princes catholiques lorsqu'il écrit, le 16 janvier 1560 : « Le pape est de nature personnaige gracieux et traitable, et qui se pourra accommoder à toutes choses bonnes et vertueuses. » Les princes protestants, Pie IV cherchera aussi à les gagner par sa bonne grâce; pour les persuader de prendre part au concile, il leur envoie le plus expérimenté de ses diplomates, le Vénitien Giovanni Commendone, qui parcourt l'Allemagne, quinze mois durant, visitant les diverses cours et se faisant respecter même des plus mal intentionnés. Il tenta même de l'envoyer aux rois de Danemark, de Suède et à Élisabeth d'Angleterre.

C'est bien à Pie IV qu'est due la convocation du concile. Estimant dangereuse l'idée qu'avait eue Paul IV de le réunir sans l'agrément des souverains catholiques, il veut s'entendre d'abord avec les principaux d'entre eux. C'est là une grave difficulté. Car si, jadis, catholiques et réformés avaient regardé le concile comme le remède efficace à l'agitation et aux troubles qui, depuis Luther, désolaient la chrétienté, les deux assemblées de Trente, sous Paul III (1545-1549) et Jules III (1551-1552) ont montré que, bien loin d'être un moyen irénique, il tendait à séparer davantage les protestants de leurs adversaires, en délimitant nettement chaque doctrine, en faisant ressortir, en arêtes vives, ce qui s'était fondu jusque-là dans le vague et l'obscurité. D'où l'attitude de la France et de l'empire, lors de la troisième convocation à Trente. Leurs deux gouvernements redoutent plus qu'ils ne désirent une assemblée qui confirmera ce qui a été décrété contre les réformés, qui rendra plus profond le fossé et plus haut le mur qui les sépare des catholiques. Ils ne peuvent donc pour être logiques avec eux-mêmes — toute théologie et droit canon à part — accepter un concile qu'autant qu'il sera *nouveau*, qu'il permettra, en revisant ce qui a été défini, la venue des protestants et la recherche d'un accord. Tout autre est la politique de Philippe II. Pas de conciliation avec les protestants ! Les décrets de Trente sont parfaits. Pour les doctrines qu'ils proclament, plus d'un hérétique a déjà été brûlé aux autodafés d'Espagne. Il convient de les maintenir, de n'en pas changer un iota. Philippe II n'acceptera donc la convocation de l'assemblée par Pie IV qu'à la condition expresse qu'elle soit la continuation des deux précédentes. En présence de vues politiques si opposées et de réclamations contradictoires, seul un caractère souple et de diplomate plutôt que de théologien pouvait concilier les contraires. La bulle *Ad Ecclesiæ regimen*, du 29 novembre 1560, est un chef-d'œuvre de *combinazione*, où des termes vagues tentent de satisfaire les partisans des deux opinions adverses, sans rien leur promettre de précis.

C'est bien à Pie IV aussi qu'est due la direction du concile. Sans formation scientifique, ni connaissance théologique spéciale — parler théologie ne lui plaisait guère (cf. Relations de Girolamo Soranzo et de Giacomo Soranzo, Albèri, *op. cit.*, t. x, p. 74, 130) — il ne prétendit point approfondir ou discuter les questions débattues à Trente; mais, sage et prudent, il confiait leur étude aux gens les plus experts et les mieux doués. Remarquable est son choix des légats au concile. Le Polonais Hosius, évêque d'Ermland, et l'ancien général des augustins, Seripando, évêque de Salerne, qu'il vient l'un et l'autre de créer cardinaux (26 février 1561) dirigeront les débats théologiques : le premier est célèbre dans toute l'Allemagne par ses savants écrits contre les réformés, cf. Eichorn, *Der ermländische Bischof und Kardinal Stanislaus Hosius*, Mayence, 1854-1855, 2 vol.; S. Steinherz, *Nuntiaturberichte aus Deutschland*, t. II, 1re part., p. XXX sq.; Sickel, *Römische Berichte*, t. V, p. 66, dans les *Sitzungsberichte der k. Akademie in Wien*, t. CXLIV, 1901; J. Lortz, *Kardinal Stanislaus Hosius*, Braunsberg, 1931; le second helléniste et latiniste réputé, théologien profond et sans conteste le plus savant des cardinaux, est d'opinions plus modérées que son collègue; partisan, avec Gropper et Contarini, de la théorie de la « double justice » (l'homme, capable de quelque bonne œuvre, est tellement imparfait toutefois qu'il lui faut ajouter, à sa justice propre, la justice du Christ, pour être sauvé, cf. Hanns Rückert, *Die theologische Entwicklung Gasparo Contarinis*, Bonn, 1926, p. 80-107; du même, *Die Rechtfertigungslehre auf dem Tridentinischen Konzil*, Bonn, 1925, p. 220 sq.), il avait joué déjà à Trente un rôle important dans les discussions sur la grâce, au temps de Paul III. Cf. St. Ehses, *Der Anteil des Augustinergenerals Seripando an dem Trienter Dekret über die Rechtfertigung*, dans *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde*, Rome, 1909, p. 5 sq.; Hanns Rückert, *Die Rechtfertigungslehre* déjà cité, p. 169-172, 177-179, 220-239, 250 sq., 253-255. Lors de la dernière réunion du concile, son opinion dogmatique aura un très grand poids, et tous les projets de décrets ainsi que leur rédaction première lui seront soumis. Pour tout ce qui concerne le droit ou la discipline de l'Église, et afin de tenir tête aux partisans austères de la réforme catholique qui auraient vite mis à mal les finances pontificales, Pie IV choisit Lodovico Simonetta, cardinal lui aussi de la promotion du 26 février 1561, chargé depuis 1560 de la Daterie, une des sources principales de la Trésorerie apostolique, canoniste de premier ordre comme son oncle Giacomo Simonetta († 1539) qui, jadis, avait tranché l'affaire du divorce de Henri VIII. Enfin, pour présider et conduire une assemblée difficile, parfois agitée et prête à l'obstruction, il eut recours au cardinal Ercole Gonzaga, oncle du jeune duc de Mantoue, fils de la célèbre Isabelle d'Este, humaniste distingué, bien vu des princes italiens, de l'empereur Ferdinand, de Philippe II, de la cour de France, quatre fois candidat à la tiare (1549; avril 1555; mai 1555; 1559). Quand la mort aura privé le concile de ce « chef et guide très sûr » (3 mars 1563), le cardinal Giovanni Morone le remplacera, Morone le compatriote et l'ami de Pie IV, un des diplomates les plus experts d'une époque qui en connut tant, un de ceux à qui la papauté du XVIe siècle doit le plus de reconnaissance pour les services nombreux qu'il lui rendit. Et le moindre de ces services ne fut point de continuer, en des circonstances particulièrement difficiles, et de clôturer sans heurt un concile qui, par les divergences de vues, les susceptibilités nationales, les dissensions de toutes sortes, menaçait de s'éterniser en vaines querelles ou d'être dissous au grand scandale de la chrétienté.

Avant que s'ouvrît l'assemblée, le 19 novembre 1561, Pie IV avait écrit aux légats : « Nous entendons faire un bon concile, en gentilhomme, en bon pape et en bon chrétien, en ayant toujours devant les yeux le service de Dieu, de notre foi et de la religion catholique, le bien de tous les chrétiens et aussi l'honneur de ce Saint-Siège et le nôtre; et notre but est de finir ce concile, de le confirmer et exécuter... ce que pouvant faire, nous mourrons volontiers et certainement avec

joie. » On ne saurait donc attribuer à un autre ce qu'en toute justice il réclame comme sien, ni nier que fut atteint son but de *bono papa* et de *bon christiano :* l'achèvement du concile (4 décembre 1563), sa confirmation (26 janvier 1564), et le commencement de la mise à exécution de ses décrets.

III. Le complément de l'œuvre conciliaire. — De la fin du concile à la mort du pape (9 décembre 1565) deux années seulement s'écoulèrent. Elles furent laborieusement employées à terminer l'œuvre de Trente. Le concile, en effet, avant de se séparer, avait chargé le Saint-Siège de mettre la dernière main à divers travaux entrepris par lui et restés inachevés. *Continuatio sessionis XXV. Die IV decembris. De indice librorum, catechismo, breviario, missali.*

1° Ce fut d'abord l'Index dit de Trente. Celui de Paul IV (janvier 1559) était tellement rigoureux qu'on n'avait pu, même en Italie, l'introduire. Fr. Heinrich Reusch, *Die Indices librorum prohibitorum des XVI. Jahrhunderts, Publication des litterarischen Vereins in Stuttgart*, Tubingue, 1886, p. 176-209. Pie IV chargea d'abord le grand inquisiteur, le cardinal Ghislieri (le futur Pie V), de l'adoucir, puis, par bref du 14 janvier 1562, il renvoya l'affaire au concile, qui nomma, pour s'en occuper, une commission de 21 membres (9 archevêques, 9 évêques, 1 abbé bénédictin, le général des observantins et celui des augustins). Présidée par l'archevêque de Prague, Brus, réputé pour ses idées modérées et sa connaissance des écrits hérétiques, cette commission fit un travail de déblaiement considérable et formula en règles un certain nombre de principes, qui restèrent en usage dans la suite (ces dix règles se trouvent d'ordinaire à la fin de l'édition des *Canones et decreta sancti concilii Tridentini*). Il y eut trois classes d'auteurs mis à l'Index : *a)* les hérésiarques dont toutes les œuvres sont condamnées; *b)* les non-catholiques ou les catholiques dont certains livres sont prohibés; *c)* les anonymes. Beaucoup d'ouvrages ne sont plus défendus, comme auparavant, d'une façon absolue, mais seulement *donec corrigantur :* ce qui était une innovation importante. L'œuvre interrompue par la clôture brusquée du concile, Pie IV chargea une délégation de quatre membres de la revoir; et sa bulle *Dominici gregis custodiæ* du 24 mars 1564 en publia le résultat. Reusch, *op. cit.*, p. 243-282. Certaines éditions du concile de Trente donnent l'Index de Pie IV, précédé des X règles susdites. Voir, pour plus de détails, l'article Index.

2° Dès sa première réunion, le 5 avril 1546, le concile de Trente s'était plaint que fût insuffisante l'instruction religieuse du peuple, que parents et maîtres négligeassent de la donner; et il réclame, pour les enfants et les gens peu instruits, un résumé clair et court en latin de la doctrine catholique, que chaque pays traduirait en langue vulgaire. Dans la dernière période de l'assemblée, l'empereur Ferdinand réclama à diverses reprises ce catéchisme. Voir en particulier son mémoire du 4 mai 1562, dans le Plat, *op. cit.*, t. V, p. 232-259. Cf. Grisar, *J. Lainez disputationes Tridentinæ*, t. II, p. 21 sq.; G. Constant, *Concession à l'Allemagne de la communion sous les deux espèces*, p. 215, n. 3. L'empereur ajoutait qu'il devrait insister sur les points séparant le catholicisme des erreurs nouvelles. Le 3 janvier 1563, le roi de France, par l'intermédiaire de ses ambassadeurs, fit la même demande. C'est en mars suivant que les Pères commencèrent à s'occuper de cet exposé sommaire de la doctrine catholique; ils en répartirent la rédaction entre Espagnols, docteurs de Louvain, Français et autres théologiens. Elle était assez peu avancée quand, en décembre 1563, ils quittèrent Trente. Pie IV confia alors aux archevêques de Zara et de Lanciano, Muzio Calini et Leonardo Marini, le soin de la compléter avec l'aide d'Egidio Foscarari, évêque de Modène, et du Portugais Francisco Foreiro (tous, sauf Calini, étaient dominicains). L'humaniste Giulio Pogiani consacra les derniers mois de 1564 à lui donner la forme qui en fit une véritable œuvre classique. En avril 1565, le catéchisme romain, divisé en quatre parties (articles du symbole des apôtres — sacrements — commandements de Dieu — prière, avec une splendide paraphrase du *Pater noster*), était achevé; mais il ne parut, chez l'éditeur pontifical, Paul Manuce, qu'en 1566, après la mort de Pie IV.

3° C'est aussi à Giulio Pogiani qui écrivit les leçons, à Calini, Marini et Foscarari, chargés, avec Sirleto et quelques autres, d'expurger les livres liturgiques, qu'est due la revision finale du bréviaire et du missel. A l'été de 1563, le concile avait entrepris le travail; mais c'était déjà bien tard. L'œuvre se termina à Rome, en 1564; mais, comme pour le catéchisme romain, elle ne fut éditée que sous Pie V.

4° A la suite des controverses bibliques suscitées par la Réforme, le concile, dans sa IVe session (8 avril 1546), avait décrété qu'une édition revisée et authentique de la Vulgate était nécessaire : *quam emendatissime imprimatur. Decretum de editione et usu sacrorum librorum.* Au commencement (1561), ainsi qu'à la fin de son pontificat, Pie IV s'efforça de réaliser l'ordre des Pères. Mais c'était un trop long travail pour qu'il en vît l'achèvement. Pie V, Grégoire XIII, Sixte-Quint, Grégoire XIV le continuèrent; et c'est le bref *Ad perpetuam memoriam* du 9 novembre 1592 qui accrédita l'édition que nous avons encore, et dont Pie X a fait entreprendre la revision.

Pour éditer les divers ouvrages dont le concile avait décidé la revision ou la publication, Pie IV avait appelé de Venise le parfait latiniste, Paul Manuce, dont l'imprimerie prospéra tant que le pape vécut. Ant.-Aug. Renouard, *Lettere di Paolo Manuzio, copiate sugli autographi esistenti nella biblioteca Ambrosiana*, Paris, 1834; et du même, *Annales de l'imprimerie des Aldes*, 3e édit., 1884, p. 403.

5° C'est surtout à la *Professio fidei Tridentina*, dite aussi profession de foi de Pie IV, que le pape attacha son nom. Le concile, dans ses deux dernières sessions (11 novembre et 4 décembre 1563), afin de préserver le troupeau des erreurs nouvelles, avait ordonné que tous les primats, archevêques, évêques et cardinaux, que tous ceux qui enseignaient, étaient revêtus de quelque charge ou dignité ecclésiastique, jouissaient d'un bénéfice, seraient tenus désormais à faire une profession de foi publique et de jurer obéissance à l'Église romaine. Sessio XXIV, *De reformatione*, can. 1 et 12; sessio XXV, *De reformatione*, can. 1. Deux bulles du 13 novembre 1564, dont la première *In sacrosancta* concerne tous les professeurs d'universités et de collèges, et la seconde *Injunctum nobis* s'adresse aux bénéficiers ecclésiastiques et aux supérieurs d'ordres, même militaires, imposèrent la nouvelle forme du serment. *Bullarium romanum*, t. VII, col. 523 sq.; édit. 1638, t. II, col. 94-98. La seconde seule se trouve ordinairement dans les éditions du concile de Trente.

Cette formule, le concile l'avait esquissée dans le 17e des canons *super abusibus sacramenti Ordinis* qui furent soumis aux Pères le 30 avril 1563. (La copie de ces canons fut jointe à la lettre des ambassadeurs du 4 mai 1563 [*Staatsarchiv* de Vienne, *Religionsacten*, X], et communiquée à la commission des théologiens impériaux réunis à Inspruck : on en peut voir le texte dans Le Plat, *op. cit.*, t. VI, p. 41-42.) Pie IV s'en inspira. Déjà le 4 septembre 1560, il avait imposé aux évêques cette *formam juramenti :*

Symbolum apostolorum et alia... credimus. Sacræ Scripturæ juxta S. Matris Ecclesiæ sensum vel Patrum consensum interpretandæ sunt. S. apostolica Sedes et romanus pontifex in universum orbem tenet primatum... Novæ legis

septem sunt sacramenta... Vinculum matrimonii, si legitime contractum fuerit et consummatum, nullis de causis dirimi potest... Vota sunt observanda... Anathema omnibus omnium temporum hæreticis atque hæresibus, nominatim vero anathema hujus ætatis hæresiarchis Luthero, Œcolampadio... eorumque sequacibus et aliis omnibus hæreticis quascunque in sectas discissi sint vel quovis nomine censeantur. Universis etiam eorum hæresibus anathema. H. Laemmer, *Meletematum romanorum mantissa*, Ratisbonne, 1875, p. 213.

La *forma juramenti professionis fidei* de 1564 commence par le symbole de Nicée-Constantinople : *Credo in unum Deum*. Elle affirme ensuite les vérités attaquées par la Réforme, d'une façon plus détaillée, plus précise que l'esquisse du concile de 1563, dont il a été parlé : la tradition, le principe d'interprétation de l'Écriture, le nombre, la nature et la forme des sacrements, le dogme du péché originel et de la justification « tel qu'il a été défini à Trente », la messe en tant que sacrifice propitiatoire, la présence réelle dans l'eucharistie, la transsubstantiation, l'intégrité du Christ sous chaque espèce, le purgatoire, le culte des saints, de leurs reliques et de leurs images, les indulgences, l'autorité de l'Église romaine « mère et maîtresse de toutes les Églises », la soumission au vicaire de Jésus-Christ, et d'une façon générale tout ce que vient de définir le concile de Trente. Dans la formule de Trente d'avril 1563 (Le Plat, *op. cit.*, t. VI, p. 41-42), il n'était explicitement parlé ni du péché originel et de la justification, ni des indulgences, ni du culte des saints dont le concile ne s'était pas encore occupé, ni de l'autorité pontificale.

La conclusion : *Cætera item omnia a sacris canonibus et œcumenicis conciliis, ac præcipue a sacrosancta Tridentina synodo tradita, definita et declarata, indubitanter recipio atque profiteor* fut modifiée, sur l'ordre de Pie IX, par la Congrégation du Concile, le 20 janvier 1877. On dut dire désormais : *præcipue a sacrosancta synodo Tridentina et ab œcumenico concilio Vaticano tradita, definita et declarata, præsertim de romani pontificis primatu et infallibili magisterio, indubitanter recipio atque profiteor.*

Enfin le *motu proprio Sacrorum antistitum* du 9 septembre 1910, qui fixe des règles *ad modernismi periculum propulsandum*, prescrit d'ajouter à la profession de foi ainsi modifiée une seconde *jurisjurandi formula* contre le modernisme, laquelle est à peu près aussi longue que celle de Pie IV.

Ce *motu proprio* de Pie X renouvelle la liste de ceux qui sont obligés au serment : 1. les clercs appelés aux ordres majeurs; 2. les confesseurs et les prédicateurs; 3. les curés, chanoines et bénéficiers; 4. tout official attaché aux tribunaux ecclésiastiques, et les vicaires généraux; 5. les prédicateurs des stations de carême; 6. les membres des congrégations romaines ou des tribunaux de la curie; les supérieurs d'ordre et les docteurs en théologie.

Dans les pays catholiques, sous l'ancien régime, les professeurs d'universités et de collèges ne manquaient point, chaque année, de se conformer aux bulles de Pie IV. Plus tard, on restreignit l'obligation du serment aux professeurs de la faculté catholique de théologie ou de droit canonique. L'usage se perpétua en Sorbonne, jusqu'à la suppression de cette faculté. A Munich, les nouveaux docteurs en théologie qui, jusqu'en 1877, avaient prêté le serment dans l'*auta* de l'université, *coram imagine crucifixi inter duos cereos accensos*, ne purent plus le faire, après le décret de la Congrégation du Concile relatif à l'infaillibilité pontificale. (C'était le temps où, dans l'Allemagne du Sud, s'agitaient les vieux catholiques.) Depuis lors, cette cérémonie a lieu dans l'église voisine, la Ludwigskirche.

La *professio fidei Tridentina*, imposée aux nouveaux convertis, a été abrégée par décret de la Congrégation du Saint-Office, le 20 juillet 1859; mais elle contient, en substance, toute la doctrine de Trente.

Il est logique que l'Église, dont ne varie point la croyance, exige de ceux qui en ont le dépôt la *professio fidei Tridentina*. Les protestants eux-mêmes, comme le prouve le rituel de plusieurs de leurs confessions, demandent à leurs ministres ou à leurs convertis une profession de foi toute contraire au concile de Trente, aussi minutieuse que précise.

Sur tout ce qui précède, voir Mohnike, *Urkundl. Geschichte der sogenannten* professio fidei Tridentina *und einiger anderer röm. kathol. Bekenntnisse*, Greifswald, 1822; A. Knöpller, *Die Kelchbewegung in Bayern unter Herzog Albrecht V. Ein Beitrag zur Reformationsgeschichte des XVI. Jahrhunderts aus archivalischen Quellen bearbeitet*. Munich, 1891, p. 208; Figuereido, *La profession de foi du pape Pie IV*, 1891; Holden, *La profession de foi à Fribourg au XVI[e] siècle*, Fribourg, en Suisse, 1898; Braunsberger, *Canisii epistulæ et acta*, t. IV, Fribourg-en-Brisgau, 1905, p. 653 sq., 688, 790; Brugi, *Gli scolari dello studio di Padova nel cinquecento*, Padoue, 1903.

IV. La réforme de l'Église. — Souvent, durant le concile, l'opposition avait manifesté sa défiance à l'égard de Rome, tant pour la réalité des réformes que pour leur application. Pie IV avait trop entendu la plainte des évêques, trop craint leurs réclamations et leur entente combinée contre la curie pour ne pas tenir compte du sentiment commun, de la nécessité de l'Église, des menaces du protestantisme, et ne point passer les derniers temps de sa vie à entreprendre sérieusement la réforme édictée à Trente.

La première chose à faire était de confirmer les récents décrets. Tous ceux dont la réforme lésait les intérêts matériels avaient fait à Rome, contre les projets des Pères, une opposition constante, que soutenait et dirigeait la majorité du Sacré Collège. Ils ne négligèrent rien pour empêcher la confirmation pontificale; celle-ci, après divers incidents et sur les instances de Morone et de Simonetta, dont la parole était engagée, fut donnée par la bulle *Benedictus Deus et Pater* du 26 janvier 1564, que la chancellerie différa cinq mois à promulguer. (Cette bulle se trouve à la suite des décrets de Trente.)

Pie IV s'occupa ensuite d'obtenir des divers États catholiques la réception du concile, afin que fussent partout appliqués ses décrets. Pour les canons dogmatiques, il n'y eut aucune difficulté. En France, où le concile fut le plus combattu, on ne les récusa point. « Les peuples, les prélats, le clergé, toute l'Église gallicane, tous les ordres du royaume l'ont cru et le croient aussi et universel et approuvé que celui de Nicée. » Ainsi commence, dans sa dissertation sur l'autorité du concile de Trente, l'abbé Pirot, professeur royal de la faculté de théologie, au temps de Bossuet, afin de démontrer à Leibniz que les décrets dogmatiques de Trente furent aussitôt et partout acceptés, et que « la difficulté qu'ont fait les rois pour la réception du concile ne regarde que la discipline ». *De l'autorité du concile de Trente*. Dissertation inédite de l'abbé Pirot publiée par Ch. Urbain, dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, janvier-août 1912. Quant aux décrets disciplinaires, ils se butèrent presque partout à la méfiance des gouvernements, qui voyaient l'empiètement sur leurs droits de la puissance ecclésiastique, là où il n'y avait que suppression des abus de la puissance séculière dans le domaine de l'Église, abus qui s'étaient multipliés au cours du Moyen Age. Les divers États d'Italie (Venise seule apporta quelques restrictions), le Portugal, la Pologne ne firent aucune objection. Mais les cinq cantons suisses catholiques voulurent attendre que se prononçât la France; peu de temps avant la mort de Pie IV, ils se décidèrent à signer une alliance

avec le Saint-Siège et à publier le concile de Trente (5 septembre 1565). L'empereur s'abstint de publier ce qui lui semblait contraire au pouvoir séculier, tandis que ses évêques montraient d'autant moins de zèle à mettre en pratique les réformes que leurs diocèses en avaient plus besoin. Philippe II, après bien des difficultés et des tergiversations, accepta l'ensemble des décrets de Trente pour l'Espagne et les Flandres, avec cette clause restrictive : « sans préjudice de mes droits royaux ». En France, tous les efforts de Pie IV et de ses successeurs échouèrent : contre les décrets de réforme se dressèrent, insurmontables, les libertés gallicanes et parlementaires, tant qu'il y eut un ancien régime. Le concile ne fut jamais reçu officiellement en notre pays; mais l'assemblée du clergé de 1615, avec l'approbation tacite de Marie de Médicis, proclama d'elle-même sa réception. Mignot, *Histoire de la réception du concile de Trente dans les différents États catholiques, avec les pièces justificatives*, Amsterdam, 1756, 2 vol.; V. Martin, *Le gallicanisme et la réforme catholique*, Paris, 1919; F. Villox, *L'introduction des décrets du concile de Trente dans les Pays-Bas*, Louvain, 1929.

Afin que les canons disciplinaires de Trente fussent appliqués avec uniformité, malgré la diversité des pays ou de leur jurisprudence et que toute difficulté les concernant pût être résolue, Pie IV créa, le 2 août 1564, la Congrégation du Concile: *S. Congregatio cardinalium concilii Tridentini interpretum*, que l'on abrégea en S. C. C. (le *motu proprio* se trouve dans les éditions du Concile.) Composée de huit et bientôt de douze cardinaux, cette Congrégation, dont Pie V et Sixte-Quint étendirent les pouvoirs, devint une des plus importantes, des plus influentes, parmi les huit qui entourent le Saint-Siège; elle fixe la jurisprudence ecclésiastique et accorde les dispenses. Son premier secrétaire, le latiniste Giulio Pogiani, a rassemblé la série de ses premières décisions, qui vont d'octobre 1564 à août 1565 et concernent de multiples cas de conscience : résidence imposée là où les archevêques négligeaient de la faire respecter, érection de séminaires, visite des exempts, union de bénéfices, etc.

La réforme *in capite*, si vivement réclamée durant la période agitée du concile, Pie IV commença à la faire. Avec son neveu, il donna l'exemple lui-même : en juin 1564, 400 bouches furent retranchées de sa maison (ce qui fit une économie de 20 000 ducats), tandis que Charles Borromée congédiait 80 laïcs jusqu'ici à son service et supprimait ses écuries. D'après le chapitre I[er] du décret *De reformatione* de la dernière session, règlement de vie, bonne tenue, limitation des frais de luxe furent imposés aux cardinaux. La résidence, pour laquelle on avait si âprement discuté et lutté au concile, Pie IV ne cessa de la prêcher du 1[er] mars 1564 au 5 mai 1565, par brefs, discours, sanctions et mesures de tout genre. Seuls, nonces ou gouverneurs des États de l'Église en furent dispensés. Charles Borromée résigna sa secrétairerie d'État et prit le chemin de Milan, qui était resté quatre-vingts ans sans voir d'archevêque (1[er] septembre 1565). La bulle *In principis apostolorum Sede* du 17 février 1565, qui a pris place à la fin de l'édition du concile, révoquait tous les privilèges, exemptions, immunités, contraires aux décrets de Trente.

Soucieux des prescriptions du concile, le pape voulut établir un séminaire; il le confia, malgré l'opposition des curés de la ville, aux jésuites, qui les premiers avaient fondé, pour doter l'Allemagne d'un clergé sérieux et instruit, le Collège germanique (cf. A. Steinhuber, *Geschichte des Collegium Germanicum-Hungaricum in Rom*, Fribourg-en-Brisgau, 1906, 2 vol.). Ce fut le séminaire romain, qui s'installa au palais que le cardinal Pio da Carpi avait légué à la Compagnie de Jésus. Voir Carlo Sica, *Cenni storici del pontificio seminario romano*, Rome, 1914. Pour ramener dans le clergé une discipline, qu'avaient fort relâchée oisiveté et laisser-aller, le cardinal-vicaire Giacomo Savelli ordonna la visite des églises et des clercs et en chargea les jésuites, contre qui se multiplièrent les accusations des mécontents. L'enquête qui en résulta les justifia si bien que Pie IV, jusqu'ici peu enclin en leur faveur, les protégea désormais. Jésuites et oratoriens, dont Philippe de Néri développait à ce moment l'action, entreprirent alors une œuvre de conversion et d'édification qui fit de la société romaine, au cours du XVII[e] siècle, un modèle de religion. Cf. Pastor, *op. cit.*, t. VII, p. 348 sq.; L. Ponnelle et L. Bordet, *Saint Philippe de Néri et la société romaine de son temps (1515-1595)*, Paris, 1928, c. V.

V. Concessions disciplinaires a l'empire. — Dans la bulle de confirmation du concile, Pie IV rappelait que les Pères lui avaient laissé le soin de pourvoir aux nécessités particulières de chaque pays et qu'il n'y manquerait point : *parati, sicut ea de nobis merito confisa est, omnium provinciarum necessitatibus ea ratione, quæ commodior nobis visa fuerit, providere.* C'était confirmer à l'empereur la promesse qu'il lui avait faite, par l'intermédiaire de son légat Morone et de son nonce Delfino, d'accorder à l'empire certaines concessions disciplinaires, jugées nécessaires pour y arrêter les progrès croissants de la Réforme.

En Allemagne et ailleurs, en effet, un groupe de catholiques influents et de haute valeur, gouvernants et théologiens, estiment que l'on retiendra dans l'unité beaucoup d'esprits simples et chancelants, en accordant la communion sous les deux espèces, dont l'attrait a fait passer un si grand nombre au protestantisme; que l'unique moyen d'avoir un clergé respectable est de régulariser la situation de ceux qui, en fait, ont femme et enfants, c'est-à-dire la très grande majorité, puis d'ordonner désormais des gens mariés, comme dans les premiers siècles de l'Église et dans l'Église d'Orient. Charles-Quint et Ferdinand I[er] ne cessèrent de réclamer ces deux concessions pour l'empire. Déjà Charles-Quint avait obtenu, en 1548, la mission de légats pontificaux, P. Bertano, Luigi Lippomani et Sebastiano Pighino, qui parcoururent l'Allemagne, accordant les dispenses nécessaires tant pour le calice que pour le mariage des prêtres. A la fin de 1551, quand on discuta les canons sur l'eucharistie, il sollicita du concile la concession plus générale de la communion *sub utraque;* mais peu après l'assemblée dut se disperser. Lorsque, en 1562, les Pères revinrent à Trente, Ferdinand, qui, depuis l'avènement de Pie IV, avait repris à son compte les demandes de son frère et réitéré ses instances auprès du Saint-Siège, avec Albert V de Bavière, fit poser nettement la question au concile par ses évêques et ses ambassadeurs (juin et septembre 1562). Le concile, après de longs débats et une vive opposition de l'Espagne, décréta, le 17 septembre 1562, que « voulant pourvoir au salut de ceux pour qui était sollicité le calice », il remettait l'affaire tout entière à Sa Sainteté, laquelle, selon « l'éminente sagesse qui la caractérise, fera ce qu'elle jugera profitable à la république chrétienne et salutaire à ceux qui demandent la communion sous les deux espèces ». Fin des décrets *De reformatione* de la session XXII : *Decretum super petitione concessionis calicis*. Cf. G. Constant, *Concession à l'Allemagne de la communion sous les deux espèces*, Paris, 1923, c. III et surtout c. IV : La question du calice au concile de Trente. »

« Si Sa Sainteté incline à la concession, remarque Laynez dans son vote du 17 septembre 1562, Elle la fera : car le concile, en la lui remettant, l'a tacitement approuvée. » C'est ce qui se passa en effet. Pour dissocier le bloc hispano-franco-impérial qui, à Trente, fait

une vive opposition à la curie, pour obtenir que Ferdinand I[er] accepte de clore des débats redoutables à l'autorité pontificale et de terminer le concile, Pie IV s'engage à concéder ce que ne cessent de réclamer les cours de Vienne et de Munich, appuyées par la France. (Voir G. Constant, *La légation du cardinal Morone près l'empereur et le concile de Trente, avril-décembre 1563*, Paris, 1922, p. 195 sq., 218 sq., 224 sq., 309, n. 12; p. 330, n. 13; p. 335, n. 1; du même, *Concession à l'Allemagne de la communion sous les deux espèces*, p. 461-486.) Après l'avis de quelques cardinaux de confiance, tenus au secret sous peine d'excommunication, et à l'insu de Philippe II et de ses ambassadeurs, il accorde, par divers brefs, le 16 avril 1564, la communion sous les deux espèces à l'Allemagne, à l'Autriche, à la Bohême, à la Hongrie, et, quelques mois plus tard, à la Styrie, à la Carinthie et aux pays voisins. G. Constant, *Concession à l'Allemagne de la communion sous les deux espèces*, c. VI. Il semble bien que, là où elle fut exécutée libéralement et conformément aux dispositions pontificales, la concession du calice ait eu de sérieux, bons et larges effets. Ferdinand, Maximilien II, le nonce, les évêques de l'empire l'affirment à maintes reprises. Mais la façon dont elle fut appliquée sous les successeurs de Pie IV, qui lui étaient contraires, nuisit à sa durable efficacité (*ibid.*, c. VII : « Application et effets de la concession »). On ne visait d'ailleurs, à Rome, après Pie IV, qu'à sa suppression d'une façon indirecte. Elle subsista néanmoins et assez répandue, en Bavière jusqu'en 1571, dans le reste de l'Allemagne et en Autriche jusqu'en 1584, en Hongrie jusqu'en 1604, en Bohême jusqu'à la victoire de la Montagne-Blanche, 1621 (*ibid.*, c. VIII).

En France, nos histoires générales continuent à ignorer la concession de Pie IV. C'est saint Charles, selon M. F. Mourret (*op. cit.*, t. V, p. 470), « qui déjoua les manœuvres de l'empereur et de la cour de France demandant la communion sous les deux espèces pour les laïques ». Pour M. Richard (*Concile de Trente*, t. IX de l'*Histoire des conciles* de Hefele et Hergenröther, Paris, 1930-1931, p. 1026; cf. p. 696), la demande « fastidieuse » de l'empereur « échoua d'une manière pitoyable ».

Quant à la seconde demande impériale (la suppression du célibat pour le clergé séculier d'Allemagne), elle avait toujours été liée à la première : *eadem opera et ratione negocium quoque conjugii sacerdotum expediat*, écrit Ferdinand I[er] le 26 mars 1564. G. Constant, *op. cit.*, p. 957. Jusque sur son lit de mort, Ferdinand la réclama du pape comme promise, et Maximilien, son successeur, ne sera pas moins pressant. Mais, comme l'empereur n'en avait point parlé au concile, Pie IV en profita pour disjoindre les deux questions. Son sentiment, toutefois, était connu. Au conclave de 1559, il avait déclaré au cardinal d'Augsbourg, Otto Truchsess, qu'un bon pape ne manquerait pas de faire tout ce qu'il pourrait en faveur du mariage des prêtres et du calice : le concile de Nicée avait concédé le premier à l'Église d'Orient, et Paul III le second à celle d'Allemagne; pour lui, il ne voyait aucun mal à ce que le souverain pontife, par lui-même ou par un concile, accordât aux clercs la faculté de se marier et aux laïcs la communion sous les deux espèces. *Augustani cardinalis confessio in scriptis de iis quæ de cardinali Mediceo in conclavi dixerat*, 13 octobre 1559, qui se termine par ces mots : *Ita est et affirmo cardinalis Augustani manu propria.* Th. von Sickel, *Zur Geschichte des Concils von Trient. Actenstücke aus den Oesterreichischen Archiven*, Vienne, 1872, p. 17 sq. Un an plus tard, il répéta à l'ambassadeur impérial qu'il était persuadé que l'on pouvait sans péché concéder ces deux articles, lesquels relevaient du droit positif. *Ibid.*, p. 84. Dix-huit jours avant sa mort, il blâmera son nonce, qui a laissé supposer à Maximilien II que le mariage des prêtres ne saurait être concédé : *il che è tutto falso.* Borromée à Delfino, 17 novembre 1565, archives vaticanes, *Nunziatura di Germania*, arm. I, n. 4, fol. 454. Cf. G. Constant, *op. cit.*, p. 587, n. 1. Mais, devant l'opposition acharnée de Philippe II, qui redoute pour les Flandres, s'il est accordé à l'Allemagne, le *connubium sacerdotum*, qui envoie instruction sur instruction au cardinal Pacheco et délègue à Rome Pedro de Avila pour contrecarrer sans ambages les demandes de l'empereur, le pape adopte le parti de louvoyer, *essendo S. Stà ambigua di quel che debba fare (ibid., loc. cit.).* Telle sera sa conduite jusqu'à la fin. L'archevêque de Lanciano, Leonardo Marini, et l'auditeur de Rote, Guicciardini, sont envoyés en Allemagne, le 24 mai 1565, pour s'informer de l'état moral du clergé et y chercher quelque remède. Mais c'est en vain qu'ils tentent de détourner l'empereur de sa demande. Tout en reconnaissant la supériorité en soi sur le mariage du célibat ecclésiastique, Maximilien répond qu'un clergé célibataire ne saurait se trouver dans l'empire. « En fait, à peine rencontre-t-on un prêtre sur cent qui ne soit marié ou concubinaire; beaucoup même ne se contentent point d'une seule concubine; le scandale de ces derniers est tel que plus d'un patron ne veut conférer les bénéfices ecclésiastiques qu'à des clercs mariés; il n'est pas un diocèse qui ne souffre d'une pénurie extrême de prêtres : combien de paroisses en sont privées! » Les pourparlers continuèrent jusqu'à la mort de Pie IV. Il furent définitivement arrêtés sous Pie V. On ne voit pas toutefois que de longtemps les mœurs ecclésiastiques en Allemagne se soient améliorées. Voir G. Constant, *op. cit.*, p. 546-612, 1013-1023.

Quand on considère — et dans cet article nous n'avons pu tout indiquer — ce que fit pour l'Église, en un pontificat de six années, celui que ses adversaires par mépris appelaient *il Medichino*, « Médicis le petit », on ne voit pas que Pie IV ait moins mérité que certains pontifes au nom plus illustre, aux vertus plus austères, à la renommée plus retentissante. Sans lui, qui sait combien de temps il aurait fallu encore pour que fût achevé le concile et entreprise la réforme urgente qu'avaient décrétée — sans grand espoir — les Pères de Trente.

Si l'on voulait dresser une bibliographie détaillée, plusieurs colonnes seraient nécessaires. Nous nous contenterons de signaler les ouvrages où elle se peut trouver.

I. Documents. — J. Le Plat, *Monumentorum ad historiam concilii Tridentini illustrandam spectantium amplissima collectio*, Louvain, 1781-1787, t. IV-VII; A. Theiner, *Acta genuina SS. œcumenici concilii Tridentini sub Paulo III, Julio III et Pio IV PP. MM. ab Angelo Massarello episcopo Thelesino ejusdem concilii secretario conscripta, nunc primum integre edita*, Agram et Leipzig, 1872, t. I et II; *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatuum nova collectio*, edidit Societas Goerresiana, Fribourg-en-Brisgau, t. II et III, par Seb. Merkle, 1911-1930; t. VIII, par Ehses, 1919; S. Steinherz, *Nuntiaturberichte aus Deutschland*, II[e] part., *1560-1572*, Vienne, 1897-1914; t. I, III, IV; J. Susta, *Die römische Kurie und das Konzil von Trient unter Pius IV.*, Vienne, 1904-1914, 4 vol.; G. Constant, *Rapport sur une mission scientifique aux archives d'Autriche et d'Espagne, Étude et catalogue critique de documents sur le concile de Trente*, t. XVIII des *Nouvelles archives des missions scientifiques et littéraires*, 1910; du même, *La légation du cardinal Morone près l'empereur et le concile de Trente (avril-décembre 1563)*, 233[e] fascicule de la *Bibliothèque de l'École des hautes-études*, Paris, 1922.

II. Ouvrages principaux avec longue bibliographie. — J. Susta, *Pius IV pred pontifikatem a na pocátku pontifikátu* (Pie IV, au commencement de son pontificat), Prague, 1900; L. von Pastor, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, t. VII : *Pius IV. (1559-1565)*, Fribourg-en-Brisgau, 1920, c'est l'ouvrage que suit en

général P. Richard, dans son *Concile de Trente*, 1930-1931, indiqué plus haut; G. Constant, *Concession à l'Allemagne de la communion sous les deux espèces. Étude sur les débuts de la réforme catholique en Allemagne (1548-1621)*, 121e fascicule de la *Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome* Paris, 1923; H. Outram Evennett, *The cardinal of Lorraine, and the council of Trent, A study in the counter-reformation*, Cambridge, 1930.

G. Constant.

PIE V (Saint), pape du 7 janvier 1566 au 1er mai 1572.

Michel Ghislieri, né le 27 janvier 1504 à Bosco, d'une famille noble mais ruinée, fit ses études chez les dominicains de Foghera, entra dans l'ordre à quinze ans, reçut le nom de Michel Alexandrin, fut ordonné prêtre en 1528, se fit remarquer par son intelligence, prit ses grades à l'université de Bologne et enseigna avec succès pendant seize ans la philosophie puis la théologie. Après avoir été prieur de Vigevano, puis d'Albe, il fut nommé inquisiteur à Côme. Dans ce poste difficile, il déploya une indomptable énergie pour arrêter les doctrines protestantes qui s'insinuaient secrètement en Lombardie : brisant les complicités que la Réforme trouvait même chez certains membres du clergé, il ne craignit pas de faire déposer Soranzo, évêque de Bergame. Son intelligente vigueur conquit l'admiration du cardinal Caraffa qui le fit nommer commissaire général du Saint-Office (non maître général, comme le dit à tort Moréri) et qui, devenu pape sous le nom de Paul IV, en 1555, le promut évêque de Sutri et Nepi, puis, bientôt, cardinal (15 mars 1557) du titre de la Minerve, ensuite de Sainte-Sabine, avec la charge d'inquisiteur général de toute la chrétienté. Après l'élection de Pie IV, il partagea quelque peu la disgrâce des amis de Paul IV et fut nommé évêque de Mondovi, en Piémont, mais il fut bientôt rappelé à Rome où sa présence apparut nécessaire; il dut agir contre les huit évêques français accusés d'hérésie, sans se laisser briser par la résistance de la cour de France qui invoquait les libertés de l'Église gallicane.

Il montra sa rude indépendance quand il fut seul à protester contre le dessein de Pie IV de conférer la pourpre aux princes Ferdinand de Médicis et Frédéric de Gonzague, respectivement âgés de treize et de vingt et un ans; il fut plus audacieux encore quand il s'opposa à l'intention du pape de faire allouer par la Chambre apostolique une somme de 100 000 ducats à son neveu Annibal Altemps.

A la mort de Pie IV, il fut élu à l'unanimité pour lui succéder et sur le désir de saint Charles Borromée, qui avait contribué à son élection, il prit le nom de Pie V pour rassurer les amis de son prédécesseur et reconnaître les mérites du pape qui avait mené à bonne fin le concile de Trente, mais il fit aussitôt reviser le procès des Caraffa. Voir ci-dessus, col. 1635.

L'usage était que les papes, à leur couronnement, fissent des largesses au peuple de Rome, il préféra distribuer d'abondantes aumônes aux pauvres. Il s'imposa à l'admiration et au respect de tous par sa piété, son austérité et son amour de la justice. Il trouvait le moyen de dire sa messe tous les jours et de faire deux méditations à genoux devant le très saint sacrement. Il mourut le 1er mai 1572, fut béatifié par Clément X en 1672 et canonisé le 4 août 1712 par Clément XI. Son corps est conservé dans l'église Sainte-Marie-Majeure.

I. La lutte contre l'hérésie. — Le zèle de saint Pie V se manifeste pour la défense de la foi contre le protestantisme qui menace d'envahir l'Europe tout entière.

1° *En Allemagne*. — Maximilien II souhaitait secrètement affranchir ses États de toute juridiction romaine; cédant aux sollicitations des princes protestants, il avait réuni une diète à Augsbourg (1566) sous le prétexte mensonger de mesures à prendre contre les musulmans. A peine élu, Pie V ordonne à son nonce Commendone d'y assister, de ne tolérer aucun amoindrissement des prérogatives du Saint-Siège et de s'opposer à toute irruption dans le domaine de la foi. Le légat obtint gain de cause. Peu après, nouvelle diète à Spire (1570); le pape, dont le prestige a grandi, menace de déposer l'empereur et déjoue par sa vigueur les projets qui s'élaboraient contre le catholicisme.

Pie IV avait exigé une profession de foi conforme aux décisions du concile de Trente et certaines universités allemandes se refusant à prêter le serment, l'énergie du pape les y contraint, notamment à Ingolstadt.

Pour répondre aux *Centuries de Magdebourg*, Pie V charge Canisius de leur opposer un travail analogue. Le saint docteur composa un 1er volume, *De corruptelis verbi Dei*, et comme le travail dépassait les possibilités d'un seul homme, le pape lui adjoignit plusieurs cardinaux, notamment Sirlet et Hosius. Il encouragea le chartreux Laurent Sirius à poursuivre sa *Vie des saints Pères*.

2° *En France*. — Le pays était désolé depuis plus de quatre ans par les guerres de religion; il y envoie Michel Turiani prier Catherine de Médicis d'éloigner de ses conseils le cardinal hérétique Odet de Châtillon, sous peine de n'obtenir dorénavant le chapeau cardinalice pour aucun prélat français. Achevant le procès des huit prélats convaincus d'hérésie, il les déclare « nominativement privés et déchus de tous titres, droits et honneurs épiscopaux, soit au spirituel, soit au temporel ». Comme la cour de France refuse d'exécuter sa décision, il évite par prudence de leur donner des successeurs.

Il revient sans cesse à la rescousse pour décider la régente à brider le protestantisme et, comme celle-ci prétend manquer de ressources, il lui fournit des troupes et des subsides, tant cette lutte lui paraît nécessaire « pour la cause de Dieu et le salut du royaume ». Par contre, lorsqu'il apprend que la cour de France ourdit dans l'ombre l'assassinat de Coligny et du prince de Condé, il la désavoue et la blâme. Ce qu'il veut, c'est une croisade parallèle à celle qu'il organise contre les Turcs, guerre défensive aux yeux de ceux qui savent que « tout en poussant très loin l'art de se faire passer pour des victimes, les protestants furent les instigateurs de toutes les violences ». (Baudrillart.) Après les succès de Jarnac et de Moncontour (1569), il ordonna des cérémonies d'actions de grâces dans les basiliques majeures de Rome, mais il regretta la malheureuse paix de Saint-Germain (août 1570) parce qu'elle ne sut pas utiliser les avantages obtenus.

Ce fut pour empêcher l'alliance plus étroite des protestants et des catholiques qu'il refusa d'accorder la dispense nécessaire pour le mariage d'Henri de Navarre et de Marguerite de Valois, sœur du roi; il essaya même, d'ailleurs sans succès, d'unir cette princesse avec le roi de Portugal, don Sébastien.

3° *En Angleterre*. — Pie V montra une audacieuse énergie lorsque, venant seul au secours de l'infortunée Marie Stuart, il osa promulguer en consistoire la bulle *Regnans in excelsis* qui excommuniait la reine Élisabeth et déliait ses sujets de leur obédience (février 1570). La reine, exaspérée, non contente de faire exécuter le courageux Felton qui avait affiché nuitamment en plein Londres la bulle pontificale, répliqua aussitôt par trois bills qui soumettaient les catholiques à des mesures vexatoires.

Pie V pressa vivement Philippe II de descendre en Angleterre et peut-être le roi d'Espagne eût-il réalisé ce projet, si le duc d'Albe ne l'eût prévenu que la France profiterait de cette expédition pour envahir les Pays-Bas.

4° *En Espagne.* — Pie V n'avait pas à y développer le zèle contre l'hérésie, il aurait eu plutôt à le modérer, mais il dut se préoccuper des Pays-Bas. Charles-Quint avait porté des édits rigoureux contre ceux qui « oseraient introduire dans les Flandres les doctrines de Wittemberg et de Genève », ce qui n'avait pas empêché le protestantisme d'y conquérir des adeptes. Ceux-ci, sous la conduite de Guillaume de Nassau, préparaient une rébellion qui atteindrait à la fois l'Espagne et le Saint-Siège. Pie V conjura Philippe II de passer aux Pays-Bas pour une action immédiate et décisive. Le roi jugea plus facile d'y envoyer le duc d'Albe, Ferdinand Alvarez de Tolède. La méthode du nouveau gouverneur fut si sanglante que les catholiques la désavouèrent et en pâtirent. La lutte perdit désormais son caractère confessionnel et devint une résistance des Flamands contre la tyrannie espagnole. Le duc d'Albe ayant battu séparément les deux frères Guillaume et Louis de Nassau (mai et septembre 1568) annonça ces succès comme des victoires religieuses, si bien que le pape fit chanter un *Te Deum* à Saint-Pierre et fit envoyer au vainqueur une épée d'or ornée de cette inscription : *Accipe sanctum gladium, munus a Deo, in quo dejicies adversarios populi mei Israel.* Mais, plus tard, informé par les évêques d'Ypres, de Gand et de Bruges, du rôle tout politique du gouverneur et de l'influence néfaste du « Tribunal du sang », le pape conjura Philippe II de donner d'autres ordres à son représentant. Le roi dut regretter plus tard de ne pas avoir tenu compte aussitôt de ces sages conseils.

5° *L'affaire de Baius.* — L'enseignement de Baius à l'université de Louvain avait suscité des plaintes, au point que la Sorbonne dut censurer 18 propositions extraites de ses œuvres (27 juin 1560); la question ayant été déférée au Saint-Siège (1566), Pie V procéda d'abord avec de grands ménagements puisqu'il ne nommait personne dans sa bulle *Ex omnibus afflictionibus* (1er octobre 1567) qui condamnait près de 80 propositions. Cependant, Baius se plaignit d'avoir été condamné sans avoir été entendu et pour des opinions qu'il ne professait pas. Pendant que Granvelle et son vicaire général, Morillon, le comblaient d'égards, il adressa au pape un plaidoyer presque comminatoire (8 janvier 1569) et rédigea une apologie destinée au cardinal Simonetta. Les esprits s'échauffaient, les cordeliers de Louvain annonçaient le retrait imminent des censures. Un acte de fermeté semblait nécessaire. Un bref pontifical du 13 mai 1569 obligeait Baius à se soumettre. « Tout bien considéré, disait le pape, nous jugeons que nous n'avions point porté encore notre décret sur cette doctrine, il le faudrait faire, comme en effet nous le faisons de nouveau. Aussi nous vous imposons, et à tous les protagonistes desdites erreurs, un silence perpétuel avec défense de les avancer et de les soutenir. »

Baius tenta d'épiloguer, refusa d'abord à Morillon une rétractation formelle. Il ne fallut pas moins qu'un concile national et les instances réitérées du duc d'Albe et du pape pour le décider à signer avec ses collègues un acte de soumission (29 août 1571). Voir l'art. BAIUS, t. II, spécialement col. 47 sq.; pour l'étude dogmatique de la bulle, col. 64-111.

II. LA RÉFORME DE L'ÉGLISE. — L'activité de Pie V fut prodigieuse, comme on en peut juger par les centaines de pièces du bullaire. Maximilien se plaignait que « le pape entreprît tous les jours quelque chose de nouveau ».

1° *Régénération du clergé.* — Il édicte nombre de règlements; la simonie est interdite sous peine d'excommunication, de déchéance, même de peines corporelles; il défend aux clercs les spectacles, les jeux, les banquets publics, l'accès des tavernes. Il s'oppose énergiquement à l'empereur Maximilien qui croit trouver le remède à la crise religieuse dans la suppression du célibat ecclésiastique, cf. ci-dessus à l'art. PIE IV, col. 1616. Il lutte contre le fléau des commendes qui désolait alors l'Église. Il impose la résidence aux évêques: les délinquants, dans le délai d'un mois, seront privés de leur titre. Il veille au choix des évêques et refuse de ratifier le choix des chanoines d'Alberstadt qui ont élu un enfant de six ans, proche parent du duc de Brunswick, ou de ceux de Freising qui ont nommé Ernest, fils du duc de Bavière, âgé de onze ans. Par contre, il sait défendre les évêques quand ils sont injustement attaqués : l'inquisition espagnole détenait en prison l'archevêque de Tolède, Barthélemy de Carranza sous l'inculpation d'hérésie; Pie V obtient que le prévenu soit jugé à Rome (décembre 1566). Le procès ne sera d'ailleurs conclu que sous Grégoire XIII. Voir l'art. MIRANDA. Il presse aussi les évêques d'instituer des séminaires pour la formation des clercs, il en fonde un, lui-même, à Locarno.

2° *Congrégations romaines.* — Il organise la Pénitencerie, il fonde deux commissions cardinalices pour la conversion des hérétiques et des infidèles (1568), première ébauche de la future Congrégation de la Propagande; il crée la Congrégation de l'Index pour s'opposer à la diffusion des mauvais livres. Pie IV avait fondé la Congrégation chargée d'exécuter les résolutions du concile de Trente; il augmente ses priviléges et lui concède de prononcer sur les cas simples, se réservant l'examen des affaires complexes.

3° *Étude de la théologie.* — Le concile de Trente avait demandé la rédaction d'un exposé clair, succinct et intégral de la doctrine chrétienne.

Jean Dietenberger et saint Canisius avaient composé des catéchismes populaires. Le pape voulut un ouvrage officiel et en confia la rédaction aux trois dominicains Léonard de Marinis, Gilles Foscarari, évêque de Modène et François Foreiro, aidés du secrétaire de saint Charles Borromée, le docte Pogiani. Il suivit de près leur travail, le fit examiner par diverses commissions et le fit paraître en un volume in-4° de 359 pages sous ce titre : *Catechismus ex decreto concilii Tridentini ad parochos, Pii Quinti Pont. Max. jussu editus* (septembre 1566). Le pape pressait les évêques de le faire enseigner; dans une bulle du 6 octobre 1571 il invitait l'épiscopat à ériger des confréries de catéchisme. L'ouvrage fut traduit en plusieurs langues pour en favoriser la diffusion.

Le pape fit publier, en 1570, une édition complète des œuvres de saint Thomas d'Aquin en 17 volumes, d'après les manuscrits conservés au Vatican. Il n'épargna ni soins ni dépenses pour que cette édition fût la plus exacte, la plus correcte et la plus parfaite de toutes; les plus habiles théologiens y travaillèrent sous la direction du P. Vincent Justiniani, général des frères prêcheurs et de Thomas Mauriquès, maître du Sacré Palais. Il déclara saint Thomas docteur de l'Église (11 août 1567) et obligea les universités à enseigner la *Somme théologique*.

4° *Réforme liturgique.* — Pie IV avait chargé une commission cardinalice d'aviser à l'institution d'une musique sacrée conforme aux décisions conciliaires. Pie V nomma Palestrina maître de la chapelle pontificale et encouragea puissamment ses efforts.

1. *Bréviaire.* — Le concile de Trente n'avait pas eu le temps de réaliser cette réforme désirée de tous. Pie V publia la bulle *Quod a nobis* (9 juillet 1568) où il énumérait les raisons de la refonte et les principes qui la dirigèrent. Seules seraient dispensées les églises ou monastères qui posséderaient, depuis deux cents ans au moins, un bréviaire approuvé par le Siège apostolique. Le nouveau bréviaire parut en novembre. Les psaumes graduels, l'office des morts, l'office de la sainte Vierge étaient désormais facultatifs; l'office

dominical et férial était restauré, plusieurs fêtes de saints déclassées; on adoptait le texte de la Vulgate pour les psaumes et les leçons de la sainte Écriture, on introduisait de notables changements dans les leçons des saints et des fêtes.

2. *Missel.* — En 1570 parut un nouveau missel qui rendit obligatoire la récitation du psaume *Introibo* et du *Confiteor* au début de la messe, du *Placeat* à la fin du sacrifice, qui inséra le *Suscipe sancta Trinitas*, régla les rites de l'*Hanc igitur* et du *Per ipsum*, précisa la formule et les cérémonies de la bénédiction finale et imposa, à la fin de la messe, la lecture du début de l'évangile de saint Jean.

III. Zèle missionnaire. — Le pape envoya de nouveaux apôtres dans « les Indes orientales et occidentales », exhortant à diverses reprises les rois d'Espagne et de Portugal, le vice-roi du Pérou, le cardinal Spinosa et l'archevêque de Mexico à favoriser la conversion des infidèles. Voulant supprimer un double obstacle au progrès de la religion, il recommandait aux Espagnols de cesser de scandaliser les indigènes de leurs colonies et aussi de les traiter humainement.

IV. Lutte contre les musulmans. — C'est peut-être ce qui l'a rendu le plus populaire car il a réalisé, par son énergie et sa persévérance, le rêve séculaire de la papauté. La puissance turque atteignait alors son apogée, elle avait failli s'emparer de Malte défendue par l'héroïsme de ses chevaliers et menaçait les côtes d'Italie. Dès 1566, le pape avait écrit aux princes protestants d'Allemagne : « Oublions toutes nos querelles en présence du péril commun. » Il délégua des nonces aux princes italiens, au doge de Venise, au roi de Pologne, à Maximilien, à Charles IX, au roi d'Espagne. Il ne put rien obtenir de l'empereur, ni de la France, ni du Portugal, mais il finit par réunir aux galères pontificales les flottes espagnole et vénitienne, sous le commandement suprême de don Juan d'Autriche. L'alliance fut signée le 25 mai 1571 et la flotte partit le 25 août. La rencontre s'opéra le 7 octobre au golfe de Lépante, une rude bataille se livra de midi à cinq heures du soir et se termina par la déroute des Turcs. Aussi, ils pouvaient déplorer 30 000 morts, dont leur chef, Ali-Mouezzin et une dizaine de pachas, 6 000 prisonniers, 15 000 rameurs chrétiens délivrés; 60 galères étaient anéanties et 180 capturées.

On assure que Pie V apprit aussitôt, par communication surnaturelle, cette éclatante victoire. Voulant montrer qu'il l'attribuait à l'intercession de la sainte Vierge, il fit ajouter aux litanies de Lorette l'invocation *Secours des chrétiens, priez pour nous* et fixa au 7 octobre la fête de Notre-Dame de la Victoire, fête que Grégoire XIII transféra au premier dimanche d'octobre sous le vocable de Solennité du rosaire. C'est à Lépante qu'a commencé la décadence des Turcs et que fut entamée la légende de l'invincibilité des flottes musulmanes. Le pape voulut récompenser le courageux commandant des galères pontificales et ressuscita pour Marc-Antoine Colonna la splendeur oubliée des triomphes romains. De son côté, le sénat de Venise fit peindre la bataille de Lépante dans la salle de ses séances avec cette devise : *Non virtus, non arma, non duces, sed Maria rosarii victores nos fecit.*

Quelques mois plus tard (1er mai 1512), le pontife, épuisé par une cruelle maladie, quittait ce monde pour recevoir la récompense de ses vertus; tous les catholiques prirent le deuil, mais le sultan ordonnait à Constantinople trois jours de réjouissances publiques en signe d'allégresse nationale; il ne pouvait marquer d'une façon plus manifeste la grandeur de la perte faite par le monde chrétien.

I. Sources. — Un grand nombre des actes ecclésiastiques de Pie V ont été publiés dans la *Bullarium collectio* de Cocquelines, Rome, t. iv, 2e part., 1745, p. 276-408; t. iv, 3e part., 1746, p. 1-199; réimprimés dans le *Bullarium romanum*, éd. de Turin, t. vii, 1862, p. 422-973; voir aussi les bullaires des divers ordres religieux : *Bullarium ordinis prædicatorum*, t. v, Rome, 1733, p. 109-298; *Bullarium O. F. M. capuccinorum*, t. i, Rome, 1740, p. 31-34; *Bullarium carmelitanum*, t. ii, Rome, 1718, p. 141-172; *Bullarium O. eremitarum S. Augustini*, Rome, 1628, p. 311-317; les pièces relatives aux missions dans *Bullarium pontificium S. Congregationis de propaganda fide*, Rome, et dans *Bullarium patronatus Portugalliæ*, Lisbonne, 1868, p. 211-231; les pièces relatives au Saint-Office, dans A. Diana, *Litteræ, decreta et constitutiones recentiorum pontificum ad tribunal Sancti Officii spectantes*, dans les *Opera* de Diana, t. v; documents relatifs à la Suisse, dans Caspar Wirz, *Bullen und Breven aus ital. Archiven (1166-1623)* = *Quellen zur Schweizer Gesch.*, t. xxi, Bâle, 1902.

Les pièces de caractère diplomatique sont loin d'être toutes publiées; un recueil important est celui de F. Goubau, *Apostolicarum Pii V, P. M. epistolarum libri V*, Anvers, 1640; de Potter en a traduit quelques-unes dans *Lettres de S. Pie V sur les affaires religieuses de son temps en France*, Paris, 1826; quelques pièces inédites dans W.-E. Schwarz, *Der Briefwechsel des Kaisers Maximilian II. mit Papst Pius V. (Briefe and Akten zur geschichte Maximilian II.*, Ire part.), Paderborn, 1889; dans L.-P. Gachard, *Correspondance de Philippe II sur les affaires des Pays-Bas*, t. i, Bruxelles, 1848; dans D. L. Serrano, *Correspondencia diplomática entre España y la S. Sede, durante el pontificado de S. Pio V*, 4 vol., Rome, 1914; dans L. von Pastor, ouvrage mentionné ci-dessous, appendice, p. 621-655; dans Ch. Hirschauer, ouvrage mentionné ci-dessous, documents, p. 96-187. — Le *Diariam pontificatus Pii V*, rédigé par Cornelius Firmanus, *Vatic. lat. 985*, n'a pas encore été édité, sauf quelques fragments dans L. von Pastor, *loc. cit.*

II. Travaux. — 1° *Biographies.* — Pie V, ayant mérité les honneurs des autels, a été l'objet de nombreuses biographies de caractère hagiographique; en voir l'énumération dans Pastor, *op. cit.*, p. 656-660. On ne trouvera ici que les plus anciennes, qui sont les sources de toutes les autres, et quelques récentes.

La plus ancienne est une *Vita di Pio V*, anonyme, mais qui est certainement de Tom. Porcacchi, publiée par Van Ortroy, dans *Analecta bollandiana*, t. xxxiii, 1914, p. 207-215, avec deux autres documents inédits. Viennent ensuite Girol. Catena, *Vita del gloriosissimo papa Pio V*, Rome, 1586, et éditions subséquentes; J.-A. Gabuzzi, *De vita et rebus gestis Pii V, P. M., libri VI*, Rome, 1605, réproduit dans les *Acta sanctorum*, mai t. i, Anvers, 1680, p. 617-714; A. Caraccia da Ripalta, O. P., *Brevis enarratio gestorum S. Pii V*, Rome, 1629; parmi les modernes : J. Mendham, *The life and pontificate of St. Pias V*, Londres, 1832; de Falloux, *Histoire de saint Pie V*, 2 vol., Paris, 1846; V. de Brognoli, *Studi storici sul regno di S. Pio V*, 2 vol., Rome, 1883; G. Grente, *Saint Pie V*, Paris, 1904, dans la coll. *Les saints.*

2° *Études.* — L. von Pastor, *Geschichte der Päpste*, t. viii, tout entier, Fribourg-en-B., 1920, étude très complète sur tout l'ensemble du pontificat. — Les anciens *Annales ecclesiastici* de Bzovius, *Pius V, romanus pontifex, sive Annalium ecclesiasticorum tomus ultimus (1566-1572)*, Rome, 1672, et de Laderchi, *Annal. eccl. ab anno 1566*, Rome, 1728-1737, 3 vol. numérotés t. xxii, xxiii, xxiv (dans l'édition de Bar-le-Duc, t. xxxv-xxxvii). — 1. Sur le conclave : Benno Hilliger, *Die Wahl Pius V. zum Papste*, Leipzig, 1891; P. Herre, *Papstum und Papstwahle im Zeitalter Philipp's II.*, Leipzig, 1907. — 2. Rapports avec l'Allemagne : outre le livre de W.-E. Schwarz signalé plus haut, O. Braunsberger, S. J., *Pius V. und die deutschen Katholiken*, Fribourg-en-B., 1912. — 3. Rapports avec la France : Ant. Degert, *Procès de huit évêques français suspects de calvinisme*, dans *Rev. des quest. hist.*, t. lxxvi, 1904, p. 61-108; La Ferrière, *La troisième guerre civile et la paix de Saint-Germain (1568-1570)*, même revue, t. xli, 1887, p. 68-128 (reproduit dans l'introduction aux *Lettres de Catherine de Médicis*, t. iii); Tauzin, *Le mariage de Henri IV et de Marguerite de Valois*, *ibid.*, t. lxxviii, 1906; V. Martin, *Le gallicanisme et la réforme catholique*, Paris, 1919, passim; Ch. Hirschauer, *La politique de saint Pie V en France (1566-1572)*, Paris, 1921. — 4. Rapports avec l'Angleterre : l'essentiel avec référence aux ouvrages plus développés dans J. Trésal, *Les origines du schisme anglican (1547-1571)* (voir surtout c. xiv), Paris, 1908. — 5. Rapports avec l'Espagne : les deux

ouvrages de D. L. Serrano et de L.-P. Gachard, mentionnés ci-dessus; présentation toute nouvelle des faits dans Pastor, *op. cit.* — 6. Le catéchisme romain : St. L. Corvin von Skibniewski, *Gesch. des röm. Katechismus*, Rome-Ratisbonne, 1903. — 7. Pie V et l'Islam : P. Deslandres, *Saint Pie V et la défaite de l'islamisme*, Paris, 1911; Jurien de La Gravière, *La guerre de Chypre et la bataille de Lépante*, 2 vol., Paris, 1888.

R. Hedde et É. Amann.

PIE VI, pape du 15 février 1775 au 28 août 1799. I. Les antécédents et le conclave. II. Pie VI et l'ancien régime. III. Pie VI et la révolution française.

I. Les antécédents et le conclave. — Sorti d'une vieille famille de Césène, peut-être d'origine suédoise, celui qui devait être le pape Pie VI naquit de Marc-Aurèle-Thomas Braschi et d'Anne-Thérése Bandi. Il eut trois frères, dont deux morts en has âge et quatre sœurs, dont la seconde seule, Julie-Françoise, devait avoir une postérité. Ange Onuphre-Melchior-Noël-Jean-Antoine, l'aîné de tous, le futur pape, vint au monde le 25 décemhre 1717. Pieusement élevé par sa mère, il fut confié aux jésuites à l'âge de dix ans, et montra des qualités remarquables pour les études classiques. Docteur *in utroque jure*, dès le 20 avril 1735, avocat et agrégé au Côllège des Vingt-Juristes, á l'université de Césène, il ne songeait pas á la cléricature et partit même á Ferrare étudier à la célèbre université de cette ville. Il devait y rencontrer l'aide matérielle et morale d'un oncle maternel, Jean-Charles Bandi, auditeur du cardinal napolitain Ruffo, légat du Saint-Siège pour la province de Ferrare. Cette protection lui valut de devenir le secrétaire du cardinal Ruffo, et de s'initier aux affaires administratives de l'État romain. En 1740, lors de la mort du pape Clément XII, il partit á Rome comme conclaviste de Ruffo, et pendant les six mois que dura le conclave, il put compléter son éducation politique. Après l'élection de Benoît XIV (17 août 1740), Ruffo devint doyen du Sacré Collége et évêque suburbicaire d'Ostie et de Velletri, et Jean-Ange (le futur pape), auditeur de Ruffo : á ce titre, il eut à administrer les deux diocèses d'Ostie et de Velletri, et fut ainsi amené á sauvegarder cette seconde ville au moment des hostilités ouvertes entre l'Autriche et les Deux-Siciles, lors de la mainmise de l'infant don Carlos sur ce royaume.

Diverses difficultés ayant surgi du côté de la cour de Naples, en matière de droit canon (à l'occasion des poursuites contre un ecclésiastique accusé de magie et de sorcellerie), c'est à Braschi que Benoît XIV confia le soin de les résoudre en 1746. Il réussit si bien qu'on le récompensa en lui donnant le titre de camérier secret. Ruffo put bien mourir en 1753, Braschi n'en devint pas moins secrétaire particulier du pape, puis chanoine de Saint-Pierre; ce n'est d'ailleurs qu'en 1758 qu'il reçut les ordres majeurs et le sacerdoce. Benoît XIV fit encore de lui, avant de mourir (3 mai 1758), un référendaire de la Signature. Le successeur de Benoît XIV, le cardinal Rezzonico, élu le 6 juillet 1758, sous le nom de Clément XIII, devait continuer á Braschi les faveurs de Benoît XIV. Auditeur du cardinal Rezzonico, neveu du nouveau pape, Braschi assista, sans y prendre personnellement une part active, aux efforts de celui-ci pour résoudre les grandes difficultés auxquelles l'Église fut alors en butte, en particulier l'affaire si épineuse des jésuites. L'attitude expectante de Braschi fut alors jugée sévèrement par les exaltés. Elle ne l'empêcha pas de succéder, en 1766, à Mgr Canoli comme trésorier de la Chambre apostolique, véritable ministre des Finances de l'État romain.

Les difficultés graves qui avaient marqué le pontificat de Clément XIII devaient, après la mort de celui-ci (2 février 1769), rendre tumultueux le conclave qui aboutit le 18 mai à l'élection du cardinal Ganganelli, sous le nom de Clément XIV. C'est à celui-ci que Braschi dut, le 26 avril 1771, le chapeau de cardinal avec le titre de Saint-Onuphre et, bientôt après, les commendes de l'abbaye de Subiaco et du couvent des camaldules de Saint-Grégoire-au-mont-Cœlius. Son éloignement de Rome l'empêcha de prendre part aux manœuvres politiques qui aboutirent à la réconciliation de la papauté et des États bourboniens. Mais, après la mort de Clément XIV (le 22 septembre 1774), la situation grave où se trouvait alors l'Église voulut qu'on songeât á Braschi pour la tiare. Dès le 21 octobre, il obtenait 4 voix au conclave, ce conclave si durement satirisé dans les pasquinades du temps. Soutenu par le cardinal français de Bernis, la candidature de Braschi, bien que frappée d'exclusive par le Portugal, gagne des sympathies et, le 15 février 1775, Braschi était élu au bout d'un conclave de 4 mois et 9 jours; il fut sacré évêque quelques jours aprés (le 21 février).

II. Pie VI et l'ancien régime. — Pape relativement jeune, d'excellente santé, instruit, versé dans les questions administratives, peu marqué par les conflits qui avaient secoué l'Église sous ses prédécesseurs, Pie VI vit son règne s'ouvrir sous d'heureux auspices et, cependant, dans sa première encyclique *Inscrutabili divinæ sapientiæ* du 25 décembre 1775, il faisait allusion aux progrès de l'athéisme, aux accusations portées pour le malheur de la société contre l'accord entre le pouvoir et l'Église, semblant ainsi prévoir le grand drame de la Révolution. Toutefois, c'est à des tâches gouvernementales et essentiellement romaines qu'il s'adonna en premier lieu.

1° *L'État pontifical.* — Celui-ci était, par suite de circonstances historiques et géographiques diverses, dans une situation pitoyable : encouragements á l'agriculture, desséchement des marais de l'*agro romano*, réorganisation des finances épuisées par les emprunts, modification dans la législation, principalement en ce qui concerne la procédure criminelle, au moyen de l'appel au tribunal de la Rote, poursuites contre les fonctionnaires prévaricateurs, comme ce Nicolas Bischi, favori de Clément XIV et agent principal de l'annone, reprise des travaux à la basilique de Saint-Pierre, création du musée du Vatican et développement du musée du Capitole, telles sont les principales directions où s'exerça d'abord l'activité de Pie VI.

Mais il n'y borna point ses efforts. Dés le début de son pontificat, il opère quelques mutations dans le personnel diplomatique. Ses relations avec les puissances européennes paraissent heureuses, particulièrement du côté de l'Autriche. Il n'a d'ennuis qu'avec la république de Venise, au sujet des abbayes et bénéfices de patronage laïque qu'elle sécularise. En 1778, il envoie son neveu Romuald Onesti-Braschi porter la barette aux nouveaux cardinaux français, La Rochefoucauld, archevêque de Rouen, et Guémenée Rohan, coadjuteur de Strasbourg.

Les questions de discipline et de dogmatique ne le laissèrent pas non plus insensible. Dès le début de son pontificat, il avait dû intervenir dans les affaires de l'ordre de Malte, á Malte même et en France, où il avait autorisé la fusion des antonins avec les hospitaliers. Plus grave apparaissait le problème doctrinal.

2° *La Hollande.* — L'Église schismatique d'Utrecht s'agitait; son chef, l'archevêque Van Nieuwen, prétendait que Rome consentirait á s'accorder avec elle. Le nouvel évêque de Harlem, Brockmann, alla même jusqu'á notifier à Pie VI son élection; le pape répliqua par des brefs d'excommunication, et il fit comprendre au cardinal de Bernis que son intervention en faveur des réfractaires était inadmissible, leur soumission étant, avant toute autre chose, exigée. Voir l'art. Utrecht *(Église d')*.

3° *L'Allemagne.* — Le schisme hollandais trouvait des sympathies en Allemagne, où le suffragant de Trèves, Hontheim, venait de susciter des curiosités, des critiques et des adhésions par la publication de son livre *De statu præsenti Ecclesiæ* (1763), sous le pseudonyme de Fébronius. Pour le détail, voir l'art. FÉBRONIUS, t. v, col. 2115.

L'archevêque-électeur de Trèves avait essayé de faire condamner le livre à Paris, par l'Église gallicane (décembre 1775); du moins obtint-il, en 1778, la soumission de l'auteur qu'on était parvenu à découvrir, et Hontheim envoya même à Pie VI, le 1er novembre 1778, sa rétractation pleine et entière. Celle-ci, publiée au consistoire du 25 décembre 1778, souleva naturellement l'indignation des partisans d'une réforme de l'organisation ecclésiastique, et particulièrement de la *Gazette d'Utrecht*, et l'on répandit le bruit que Hontheim n'avait cédé qu'aux menaces et aux violences. De fait, le versatile Hontheim, d'ailleurs fort âgé, affirme ce point de vue dans une lettre qui circula dans nombre de milieux, ce qui ne l'empêcha pas de renouveler sa rétractation par une déclaration adressée à son archevêque le 2 avril 1780. Seulement, dans un ouvrage imprimé en cachette à Francfort, sous le titre de *Commentaire sur ma rétractation*, Hontheim reprenait un grand nombre de ses erreurs, dont trente-huit furent données à examiner par Pie VI au cardinal Gerdil, barnabite, qui les trouva dignes de censure. Néanmoins, le pape se contenta d'inviter l'électeur de Trèves à admonester Hontheim. Mais l'électeur fit comprendre à Pie VI qu'il était impossible d'obtenir davantage de Hontheim, lequel, en effet, vécut jusqu'à sa mort (1790) sans être l'objet de nouvelles tentatives de réconciliation.

Les idées fébroniennes, parmi leurs multiples effets, eurent, en particulier, celui de préparer l'ambiance, où se développa une tendance non moins inquiétante pour la papauté, à savoir le joséphisme. Voir art. JOSÉPHISME, t. VIII, col. 1543. L'Autriche, où Marie-Thérèse n'avait cessé d'affirmer ses sentiments de profond respect à l'égard de Rome, devait, à la mort de cette princesse (29 novembre 1780), changer d'orientation avec son nouveau maître, Joseph II. Déjà comme associé au gouvernement de sa mère, Joseph II avait, par quelques actes, marqué son goût pour les réformes d'ordre ecclésiastique à réaliser par le pouvoir laïque. Désormais, seul maître des États héréditaires, il va mettre en pratique ses principes, qui sont peut-être davantage ceux de ses ministres Kaunitz et Cobenzl, l'un et l'autre imbus d'esprit philosophique, aidé à Rome même par son ambassadeur, le cardinal Herzan. Dès le début de son règne, Joseph II veut enlever au pape la collation exclusive des bénéfices autrichiens, et toute une correspondance délicate s'engage à cet égard. Le 4 septembre 1781, il publie une nouvelle loi relative aux dispenses matrimoniales, qu'on ne doit désormais plus demander à Rome, mais aux Ordinaires autrichiens. C'est l'occasion d'une nouvelle correspondance entre Rome et Vienne par l'intermédiaire du nonce Garampi. Si quelques prélats autrichiens, et en particulier l'archevêque de Vienne, restent fidèles aux traditions romaines, une grande partie de la haute Église allemande, et particulièrement les électeurs de Mayence, Trèves et Cologne, désireux d'indépendance et pour autant hostiles à la primauté du Saint-Siège, soutiennent la politique de Joseph II. Celle-ci s'accentue pourtant; il ne s'agit bientôt plus du droit d'accorder des dispenses: des couvents sont supprimés, leurs membres sécularisés, la mainmorte traquée. Pie VI s'inquiète et, malgré la confiance qu'il a dans le caractère et l'habileté de son nonce à Vienne, décide d'aller conférer en personne avec Joseph II. Malgré l'opposition de Kaunitz, malgré les déclaration, décourageantes de l'empereur, malgré les avis hostiles des cours d'Europe, il part pour l'Autriche le 26 février 1782.

Peu de semaines auparavant avait paru à Vienne, anonyme, un livre contre la primauté pontificale, sous le titre *Quid est papa?* C'était l'ouvrage d'un professeur de droit canonique, autorisé par la censure impériale, Eybel, et son apparition coïncidait singulièrement avec la démarche du pape. Joseph II, cependant, cachait son jeu, partait au devant de Pie VI, qu'il rencontrait le 22 mars à peu de distance de Neustadt. Surtout Kaunitz s'efforçait de maintenir, dans les mémoires qu'il adressait à son maître, les points de vue affirmés dès l'abord par l'empereur touchant les serments des évêques au pape, les dispenses des vœux religieux, les dispenses en matière matrimoniale, le *placet* royal imposé aux actes du Saint-Père, la suppression de certains ordres contemplatifs, l'indépendance des ordres religieux à l'égard de leur général résidant hors d'Autriche. Cobenzl, de son côté, assurait à Joseph II, le 28 mars 1782 : « En tout, il paraît que le pape en veut personnellement à V. M. » L'un et l'autre faisaient bonne garde auprès de Joseph II qui obtint du pape une discussion par écrit des questions controversées. Le 22 avril, Pie VI quittait Vienne, se rendant d'abord, sur l'invitation de l'électeur de Trèves, à Munich, et reprenant ensuite la route d'Italie. Il était à Rome le 13 juin, ayant évité la rupture avec Joseph II, affirmant même, dans le consistoire secret du 23 septembre, qu'il avait « obtenu de sa justice certaines choses importantes », tandis que, de son côté, Joseph II prétendait qu'il n'avait rien accordé, ou presque rien, au pape. De fait, en dehors d'une petite concession en matière de *placet* royal, Joseph II demeurait intraitable, continuait à proscrire de nombreux ordres religieux de ses États, à prendre en matière liturgique des initiatives de toute espèce.

A la fin de 1783, Joseph II vint à Rome rendre sa visite au pape, sous le nom de comte de Falkenstein. Il ne devait rien sortir d'utile pour le Saint-Siège de ce voyage, que l'empereur poursuivit, se rendant à Naples, dans le dessein de détacher le roi, son beau-frère, de l'alliance française. Mais, de retour en janvier 1784, il écrivit au prince Kaunitz qu'il avait passé avec le Saint-Père une convention heureuse touchant les évêchés et une partie des cures de Lombardie. Il laissait son ambassadeur, le cardinal Herzan, liquider les négociations en suspens et, à son retour à Vienne, il imposa la barette au nonce Garampi, créé cardinal dans le consistoire de 1785, et remplacé à la nonciature par Mgr Caprara.

Ce n'est pas au joséphisme ni au fébronianisme proprement dits que se rattache l'affaire des nonciatures et, cependant, il se révèle dans celle-ci, de la part des grands prélats allemands, un souci d'indépendance fort inquiétant pour le Saint-Siège : les électeurs de Trèves, de Mayence et de Cologne, l'archevêque de Salzbourg, contestèrent en effet à Pie VI le droit de créer à Munich la nonciature qui lui avait été demandée par l'électeur palatin Charles-Théodore (1785). S'appuyant sur l'autorité de Joseph II, « protecteur suprême de la constitution de l'Église germanique », ils demandèrent la cassation de l'acte en question, essayant d'entraîner dans leur cause, le cardinal de Rohan, évêque de Strasbourg, et le prince-évêque de Liége. L'attitude ferme de Pie VI amena les révoltés à se réunir auprès de Coblentz, à Ems, le 25 août 1786, et les vingt-trois articles de la *Punctatio* d'Ems définirent la doctrine des prélats allemands. L'affaire devait traîner jusqu'à la veille de la Révolution, nourrie surtout des ressentiments de l'électeur de Cologne, frère de Joseph II. Le pape précisa les vues de l'Église dans un bref du 14 novembre 1789, dans un exposé général sur la question des nonciatures et dans une lettre envoyée à l'archevêque de Cologne. Les électeurs de

Trèves et de Mayence abandonnèrent tant bien que mal la résistance, encore que le second se soit encore plaint devant la diète de Ratisbonne, en 1791, de l'attitude de Rome. L'affaire de la *Punctatio* d'Ems s'évanouissait alors devant le problème que suscitait la Révolution française.

4° *Les cours du Nord.* — A ces difficultés s'en joignaient d'autres un peu partout, à la suite de l'exécution par Pie VI du bref de Clément XIV sur la suppression de la Compagnie de Jésus, dans les États d'où les jésuites n'avaient pas encore été chassés. En Pologne, le nonce doit s'occuper des démarches d'un ancien P. Torczinski, qui se prévalait de la protection passée de la femme de Louis XV, Marie Leczinska. En Prusse, Frédéric II, qui n'est peut-être pas étranger à la diffusion des deux brefs apocryphes autorisant exceptionnellement la non-application du bref de suppression, interdit aux évêques et prélats de séculariser les jésuites, et il faut que le nonce, consulté par eux, leur communique les vues du Saint-Siège, qui, forcé de respecter celles des cours bourboniennes, ne pouvait faire machine arrière et précisait sa doctrine : les évêques pouvaient utiliser les jésuites non pas comme tels, mais comme prêtres séculiers. Finalement, Frédéric II se rallia à cette politique, au moins d'abord pour le diocèse de Breslau (1776), et c'est par une extension progressive que le bref finit par être publié partout (1780). Dans les électorats de Mayence et de Cologne, surgirent, de même, de nombreuses difficultés. Encore est-il que, nulle part, semble-t-il, personne n'a songé à utiliser les déclarations du général de la Compagnie de Jésus, Laurent Ricci, emprisonné au château Saint-Ange, avec ses assistants, et qui, avant de mourir (24 novembre 1775), affirma que la Compagnie de Jésus n'avait donné aucun motif à sa suppression, ni lui-même à sa propre incarcération.

La question des jésuites compliqua semblablement le conflit qui venait de mettre aux prises Rome et la tzarine Catherine II. Celle-ci avait voulu, dès 1772, à la suite du partage de la Pologne, créer pour la Russie-Blanche l'évêché de Mohilev, qu'elle songeait à confier à Stanislas Siestrzencewicz, évêque *in partibus* de Mallo, lequel serait chargé, en outre, de la juridiction sur tous les catholiques latins en Russie. Cet acte abusif d'autorité avait suscité, sous Clément XIV, des réserves à Rome, d'où partirent des observations à destination de Catherine, mais confiées, pour qu'elles parvinssent exactement à leur adresse, à l'impératrice Marie-Thérèse. Dès le 25 mai 1775, Pie VI reprit la question, demandant à la tzarine d'interdire aux catholiques, du rit latin ou du rit russe, de passer à la religion grecque orientale, insistant pour obtenir deux évêques en Russie-Blanche, un par rit. Il sollicitait, en outre, la restitution de leurs biens aux Églises spoliées en Pologne, lors du récent partage, et en Ukraine, par suite des évictions opérées par l'évêque schismatique de Periaslaw. Le bailli de Malte, Sagramoso, fut chargé de porter à la tzarine le mémoire où étaient exposés ces différents points, et il devait encore demander à Catherine II d'instituer à Rome un chargé d'affaires. Cette mission fit long feu (juillet-novembre 1775). Catherine II noya toutes les réclamations dans un flot de promesses vagues. Plus nette était sa politique à l'égard des jésuites, auxquels elle refusait catégoriquement d'appliquer le bref de Clément XIV ; Siestrzencewicz alla même, par sa pastorale du 30 juin 1779, jusqu'à leur permettre d'ouvrir un noviciat. Cette pastorale fit grand bruit, d'autant que le prélat semblait s'abriter derrière des autorisations romaines. Il en résulta, chez les puissances catholiques, de nouvelles inquiétudes, que la netteté des réponses du Saint-Siège parvint à dissiper; il en résulta surtout une tension très forte entre la curie et la tzarine. Celle-ci, d'ailleurs, estimant qu'aucune autorité ne pouvait limiter son absolutisme, continuait à affirmer la prétention de nommer et de nommer seule aux évêchés de l'empire, et de ne considérer l'institution canonique que comme une formalité secondaire. Ainsi s'explique les incidents survenus à l'occasion du siège archiépiscopal uniate de Polotsk, et qui déterminaient le pape à écrire à Catherine II une lettre très modérée et cependant ferme, où il demandait à la tzarine d'éviter le scandale d'une nomination portant sur un pasteur d'une religion différente, en l'espèce sur un Grec non-uni (16 septembre 1780). En même temps, Siestrzencewicz continuait de jouer, dans l'affaire de la sécularisation des jésuites, un rôle fortement oblique. De fait, incapable de résister aux volontés de Catherine II, ambitieux et peu véridique, il louvoyait devant les exigences de Rome, pourtant adoucies par l'intermédiaire même, du nonce en Pologne, Archetti. En octobre 1782, une congrégation groupait à Polotsk trente-deux jésuites, qui élisaient un vicaire général en la personne du provincial Czerniewicz; le prince Potemkin, visitant celui-ci, l'avait d'ailleurs assuré publiquement de la protection de l'impératrice. D'autre part, le gouvernement russe insistait pour la concession du pallium à l'évêque de Mallo et la désignation d'un coadjuteur de celui-ci dans la personne de l'ex-jésuite Benislawski. Pie VI ne devait pas résister à la pression de la tzarine, qui tenait, malgré tout, dans ses mains, le sort de deux millions de catholiques. Il s'engagea dans la voie qui lui était pourtant si brutalement indiquée : sa lettre à la tzarine du 11 janvier 1783 annonçait le départ d'un ablégat chargé de procéder aux désignations demandées. L'humilité peut-être excessive de ce texte suscita fatalement les représentations énergiques de la France et de l'Espagne; elle fut, par contre, bien accueillie à Saint-Pétersbourg, où l'on demanda, par surcroît, que le nonce Archetti fût chargé de l'ablégation. Dans l'intervalle, Benislawski vint à Rome, d'où il rapporta, selon ses déclarations ultérieures, des paroles de Pie VI rassurantes pour les jésuites, cependant que le cardinal Pallavicini, secrétaire d'État, continuait à traiter ceux-ci de « réfractaires » et à faire grief à l'évêque de Mallo de sa pastorale du 30 juin 1779. Le voyage d'Archetti scella la réconciliation entre Rome et la tzarine (mai 1783-juillet 1784) : promesse d'un archevêque grec-uni à Polotsk; érection d'un siège archiépiscopal à Mohilev; consécration d'une église catholique à Saint-Pétersbourg; imposition du pallium à Siestrzencewicz; désignation de Lissowski comme archevêque de Polotsk; sacre de Benislawski comme coadjuteur de Siestrzencewicz, telles en sont les étapes. Des jésuites, il ne fut pas question. Il n'est pas étonnant qu'au terme de sa randonnée en Russie, Archetti ait obtenu le chapeau de cardinal demandé pour lui par Catherine II (consistoire du 20 septembre 1784). L'entremise d'Archetti, en ces circonstances, peut être rapprochée du rôle que le fils et la bru de Catherine II avaient pu jouer à Rome, sous les noms de duc et de duchesse du Nord, au moment où, quelque temps avant de partir pour Vienne, Pie VI les avait vus. On peut, au surplus, trouver entre les résultats obtenus par le Saint-Siège à Vienne et à Saint-Pétersbourg des analogies assez grandes; de part et d'autre, on constate l'embarras du pape, contraint de céder devant les brutalités, masquées ou non, de Joseph II et de Catherine II, obligé de tenir compte par ailleurs des exigences des cours de Madrid et de Versailles touchant les jésuites. Tout de même, l'histoire mouvementée des négociations de Pie VI avec Catherine II n'est pas sans intérêt dans la série des relations du Saint-Siège avec les puissances schismatiques et dans l'analyse du « despotisme éclairé ».

Après les deuxième et troisième partages de la Pologne, des difficultés analogues à celles-ci devaient surgir entre la Russie et le Saint-Siège. Elles sont à leur maximum au moment de la mort de Catherine (1796), mais s'apaisent au moins partiellement sous Paul I[er], en partie grâce à l'heureuse politique du nonce Litta (voir son article), envoyé extraordinaire du pape au sacre de l'empereur.

Parmi les États non catholiques on doit noter cependant que la Suède garde une attitude décente. Dès 1779, la diète avait rendu au catholicisme un peu de liberté. Entre Gustave III et Pie VI des lettres furent échangées et, à la fin de 1783, le roi de Suède arrive à Rome, le cardinal de Bernis, chez qui il était descendu, servant d'intermédiaire entre Gustave III et le pape.

5° *L'Italie.* — En Italie même, où les Bourbons avaient plus d'une fois causé des ennuis à Pie VI et où le despotisme éclairé avait des adeptes, le grand-duc Léopold de Toscane, frère de Joseph II, suivit une conduite analogue à celle de l'empereur. Il voulut tout d'abord mettre les couvents de ses États sous la dépendance des Ordinaires (1774). Mgr Ippoliti, évêque de Pistoia-Prato, s'empressa d'user des pouvoirs qui lui étaient ainsi donnés à l'égard des couvents de Sainte-Lucie et de Sainte-Catherine, et imposa à ceux-ci des confesseurs séculiers; une partie du public toscan les accusait, en effet, d'avoir toléré de leurs anciens confesseurs dominicains un enseignement erroné et des habitudes immorales. A coup sûr, certains abus avaient pu être constatés dans des couvents masculins, dont les habitants ne craignaient pas de sortir la nuit. Mais c'est à des moyens canoniques que Léopold aurait dû recourir pour extirper ces abus. Seulement, la tradition canonique commençait déjà à disparaître de Toscane à mesure que se développaient l'autorité et le rôle de Scipio de' Ricci.

Né à Florence en 1741, ordonné en 1766, Ricci, élevé dans des tendances assez jansénistes par les bénédictins du Mont-Cassin, devenait, en 1776, vicaire général de l'archevêque de Florence. Mais, dès 1775, il avait, au cours d'un voyage dans les Deux-Siciles, noué des relations avec Serrao, le futur évêque de Potenza, qui devait participer aux mêmes tendances. Rien d'étonnant, dès lors, que Ricci ait suivi, et même activé la politique de Léopold qui le fit agréer par Pie VI, en 1780, pour le siège de Pistoia-Prato. Tout en poursuivant les suppressions de couvent dans le grand-duché, Ricci publiait des opuscules de liturgie populaire, des calendriers remplis de rubriques nouvelles; il essayait d'acclimater le culte en langue vulgaire, condamnait la pluralité des autels dans la même église, critiquait la pratique des indulgences, affirmait une doctrine contestable sur le sacrifice de la messe. Il crut bon de faire approuver toutes ces nouveautés dans un synode, dont le principe fut approuvé par le grand-duc, jusqu'au moment où celui-ci s'aperçut du danger que la politique riccienne lui faisait courir (1786). Le synode annoncé s'ouvrit pourtant le 18 septembre et dura dix jours; il avait adopté des déclarations parfaitement inadmissibles touchant le pouvoir du pape, faillible et inférieur au concile, les dispenses matrimoniales, les cas réservés, les ordres religieux. Voir l'art. PISTOIE. Après la clôture, les évêques de Chiusi et de Colle adhérèrent aux principes qui y avaient été soutenus, dans des pastorales qui firent du bruit. Mais les réformes ricciennes choquaient avant tout le petit peuple de Toscane, et des sortes d'émeutes religieuses éclatèrent en mai 1787 à Prato; on alla jusqu'à prétendre que ces émeutes auraient eu le pape pour instigateur. Mais une partie du clergé grand-ducal ne participait pas aux erreurs de Scipion de' Ricci; une assemblée ouverte à Florence, le 1[er] juin 1787, prit en plusieurs points le contre-pied du synode de Pistoie. De Rome même, partirent des brefs condamnant les initiatives de Ricci, qui y répondit au moyen de brochures sarcastiques imprimées par les presses épiscopales. En février 1787 parurent, par ses soins, les actes du synode de Pistoie, munis de l'*imprimatur* grand-ducal. Cette publication le desservit extrêmement auprès du clergé et des fidèles de son diocèse, et davantage auprès du grand-duc Léopold. En juin 1790, une circulaire de celui-ci à tous les évêques toscans rapportait en partie les innovations ricciennes adoptées.

Une nouvelle émeute chassa Ricci de son siège. Il est vrai que Léopold, devenu empereur par la mort de son frère Joseph II, profita du voyage qu'il fit en Toscane en avril 1791, lors de l'installation de son fils Ferdinand comme grand-duc, pour rétablir Ricci à Pistoie. Mais Ricci démissionna peu de temps après (3 juin 1791) et Pie VI, qui avait cru inutile d'entrer à son sujet en conflit avec Léopold, condamna les erreurs du concile de Pistoie par la bulle *Auctorem fidei* du 28 août 1794. Les propositions de cette bulle permettent d'apprécier l'extension en Italie de ce jansénisme révolutionnaire, qui rentre parmi les causes des bouleversements dont la péninsule allait être le théâtre, dès que les événements français y auraient leur répercussion. Quant à Ricci, en 1801, il assura l'épiscopat constitutionnel français, lors du concile de Paris, auquel il s'excusa de ne pouvoir se rendre, de toute sa sympathie. Mais il s'était, en fait, réconcilié avec le Saint-Siège avant la révolution romaine; il renouvela sa réconciliation en 1805 et mourut le 27 juillet 1810, non loin de Florence.

A Rome même, pour terminer cette revue des pays de l'Italie, les jeunes artistes français, soutenus par quelques seigneurs d'un libéralisme aventureux, avaient fondé une loge maçonnique qui semblait narguer les foudres du Saint-Office.

Fébronianisme, joséphisme, ricciisme, jansénisme, maçonnerie, tous ces mouvements de pensée, où se marquent à la fois l'ambition de certaines personnalités et le désir de réformes souvent contestables, ont une importance capitale pour l'interprétation des doctrines et des faits que la révolution française allait faire surgir. Ces doctrines et ces faits n'apparaissent pas, en effet, dès lors, isolés dans le monde catholique; ils se rattachent à tout cet ensemble de critiques et d'attaques dont le Saint-Siège a été l'objet pendant la première partie du pontificat de Pie VI. La faiblesse des ripostes de ce pape est, d'autre part, la conséquence de l'évolution régressive de la papauté au XVIII[e] siècle. Et, dans cette évolution, peut-être doit-on faire rentrer la dispersion de la Compagnie de Jésus, condamnée par Rome même, au point que certains penseurs issus de la Compagnie tendront à trouver la cause à la fois de la condamnation des jésuites et des malheurs de Rome dans un immense complot révolutionnaire, perpétré au sein de la franc-maçonnerie et du philosophisme (Barruel).

6° *Les Pays-Bas.* — Tout au voisinage de la France, les Pays-Bas autrichiens au Nord, l'Espagne et le Portugal au Sud, avaient, avant 1789, été le théâtre de certains événements qui, dans le sens à l'instant indiqué, n'avaient pas manqué d'inquiéter Rome.

Joseph II, en effet, en dépit du serment qu'il avait prêté devant le primat des Pays-Bas, lors de sa prise de possession (1781), avait décrété la suppression de la bulle *Unigenitus*, puis supprimé des couvents, interdit aux évêques de publier des lettres pastorales ou mandements sans son autorisation, substitué aux séminaires épiscopaux des séminaires généraux, où l'enseignement devait être donné par des professeurs d'une doctrine au moins douteuse. En décembre 1786, des troubles éclatèrent à Louvain, à la suite d'une sorte de

révolte des séminaristes. Les promesses faites par Joseph II de revenir sur ses premiers ordres n'étant pas tenues, Bruxelles se soulève, en septembre 1787, mais l'empereur ne veut rien céder et, au début de 1788, les troubles reprennent dans toute la Belgique, particulièrement à Malines, à Ypres, à Anvers. A la fin du mois d'octobre, le général en chef des troupes impériales, lance une proclamation, où il menace de réduire en flammes les villes rebelles. Les Brabançons ripostent en déclarant Joseph II déchu de ses droits sur les duchés de Lothier, de Brabant et de Limbourg, et essaient d'entraîner les Flamands dans le mouvement. Le cardinal de Malines, réfugié à Maëstricht, est dénoncé par le gouverneur Trauttmansdorff comme l'initiateur de la révolte. Mais Trauttmansdorff essaie d'apaiser celle-ci en publiant deux proclamations impériales par lesquelles sont révoquées les innovations fâcheuses de 1781-1784. Cobenzl est chargé, trop tard, par Joseph II de rétablir l'ordre, et l'empereur se tourne vers Pie VI, qu'il tente d'atteindre par l'intermédiaire de Kaunitz et du cardinal Herzan. Le bref du 13 janvier 1790 est un appel charitable à la concorde.

Ce bref arrivait malheureusement trop tard. Les Pays-Bas avaient, le 11 janvier 1790, institué le congrès souverain des États confédérés de Belgique et, bientôt, découragé et désespéré, Joseph II mourait (20 février 1790); quelques jours avant, le 12 janvier, les Belges avaient déclaré abolie la législation ecclésiastique qu'il avait inaugurée, et mis le feu au séminaire général. Le successeur de Joseph II fut son frère, le grand-duc de Toscane, Léopold, élu au mois de mai 1790. Malgré ses promesses, le mouvement révolutionnaire belge ne s'arrêta point, les catholiques brabançons se rappelant les initiatives de Léopold à Florence. Toutefois, par crainte des ambitions françaises, les patriotes belges consentirent à proclamer Léopold duc de Brabant, le 30 mai 1791. Il est vrai qu'il mourait peu de temps après, et l'avènement de son fils, François II, fut en quelque sorte le signal des guerres qui allaient marquer l'ère révolutionnaire.

7° *La péninsule ibérique.* — En Portugal, la mort de Joseph Ier et l'avènement de sa fille Marie Ire avaient mis un terme aux violences anticléricales de Pombal. La nouvelle souveraine fut, en particulier, une zélatrice de la dévotion au Sacré-Cœur, et elle s'efforça de venir en aide aux jésuites portugais réfugiés dans les domaines du Saint-Siège. Pombal fut condamné à la prison, mais grâcié en raison de son grand âge (il avait 80 ans), et mourut dans une de ses propriétés, le 5 mai 1782. Mais du régime instauré par Pombal étaient issues, en matière de sécularisation et de discipline monastique, de nombreuses difficultés que le nonce essaya activement de résoudre jusqu'à sa mort, survenue en 1781.

En Espagne, on constate, à la même époque, d'indéniables efforts pour annuler les effets de la politique anticléricale du milieu du XVIIIe siècle. Là encore, la situation des couvents était pitoyable, marquée par l'incurie administrative et les désordres spirituels. Le nonce, Mgr Vincenti, soutient le principal ministre, le comte de Florida Blanca, dans sa politique restauratrice. Aussi, lorsque Charles III mourut, Pie VI, dans son panégyrique du 3 mars 1789, crut possible d'être aussi modéré à son endroit qu'il devait l'être à l'égard de Joseph II. Cette attitude était dictée à la fois par une paternelle charité et par le désir de voir liquider définitivement un douloureux passé.

8° *Naples.* — Les Bourbons de Naples n'avaient pas causé à Rome moins d'ennuis que ceux de Madrid, non qu'ils fussent intervenus dans le conflit qui mit aux prises Pie VI et le fondateur de la congrégation des rédemptoristes, saint Alphonse de Liguori, évêque de Sainte-Agathe-des-Goths, à qui le Saint-Père ne rendit sa confiance qu'en 1783. C'est à l'occasion de la nomination d'un archevêque à Naples, en 1776, par Pie VI et le roi Ferdinand, que les mésintelligences se décelèrent, le premier refusant d'accorder le cardinalat à l'archevêque promu, Filingeri. Ferdinand avait soutenu l'ambition de ce dernier qui, de tendance janséniste, s'était montré très favorable à l'autorité royale. Il en fut de même à l'occasion d'André Ferrao proposé pour l'évêché de Potenza, en 1783, et la correspondance qui fut échangée, à cette occasion, fut particulièrement dépourvue d'aménité.

Il en devait être encore plus ainsi à l'occasion de l'affaire de la « haquenée ». On entend par là le tribut dû au pape par le roi des Deux-Siciles, d'un cheval blanc caparaçonné et de 7 000 ducats d'or à lui offrir la veille de la Saint-Pierre en signe de dépendance féodale. Dès 1776, à l'instigation de son ministre Tanucci, Ferdinand IV essaya d'éluder cette obligation, et sans doute Tanucci paya les frais de cette première escarmouche, car, sur l'intervention du roi d'Espagne, père du roi de Naples, il fut remplacé par Della Sambucca. Mais celui-ci, sans contester d'abord le tribut en question, ergota sur ses modalités, au point que, en 1788, dans une cérémonie solennelle, tenue le 27 juin à Saint-Pierre, le pape protesta contre la violation, par le roi, de ses anciens serments. Le lendemain, au lieu précis où avait traditionnellement lieu la présentation de la haquenée, le fiscal lut un mémoire sur les preuves historiques propres à justifier ce tribut. Le même jour, des dépêches de protestation furent adressées par la secrétairerie d'État à l'Espagne, à la France, au royaume des Deux-Siciles lui-même, et tous les actes relatifs à la haquenée furent imprimés et envoyés aux nonces. Ferdinand IV ne changea pas de détermination; les événements révolutionnaires survenus dans la péninsule devaient balayer les résidus de ce conflit, minime en soi, mais où la mauvaise volonté d'un roi catholique avait pu se vérifier.

9° *La France.* — Ce royaume devait apporter à Pie VI d'autres sujets d'ennuis. Non seulement les progrès des audaces philosophiques avaient décuplé dans le dernier tiers du XVIIIe siècle, sans que la défensive spontanée ou organisée de l'Église de France parût mieux s'organiser, mais un grave scandale avait surgi, dont les adversaires de la catholicité pouvaient tirer de grands avantages. L'évêque de Strasbourg, Louis de Rohan, devenu cardinal en 1778, à la suite de sa fâcheuse ambassade à Vienne, menait une vie extrêmement dissipée, qui lui valut du pape, à l'occasion de l'incendie de son beau château de Saverne, en septembre 1779, une très discrète admonestation. Malgré ces conseils, le lamentable prélat fut l'un des principaux acteurs de la fameuse « affaire du collier » de la reine, où fut mêlé l'extraordinaire aventurier Cagliostro. Le 15 août 1785, Rohan était arrêté sur les ordres exprès de Louis XVI et incarcéré à la Bastille. Il aurait dû comparaître devant une commission ecclésiastique, il accepta d'être jugé par le Parlement, et c'est l'assemblée du clergé qui crut devoir protester contre ce qui semblait une violation de l'immunité ecclésiastique. Le scandale et la procédure qui en découlait bouleversèrent Pie VI, au point qu'il tomba malade. Toutefois, une congrégation réunie par lui le 5 février 1786 retira à Rohan tous les droits du cardinalat, jusqu'à ce qu'il se fût justifié. Renvoyé des fins de la cause par le Parlement (31 mai), Rohan, démissionnaire de sa charge de grand aumônier, s'était retiré, sur les ordres du roi, dans son abbaye de la Chaise-Dieu, où il n'eut connaissance que le 22 juin du décret romain de février. L'effet de ce décret devait être prorogé de six mois de la volonté propre du pape, qui, le 20 septembre, alla jusqu'à lui écrire pour lui

exposer la peine profonde que lui avait causée sa conduite, et l'obligation où il s'était vu forcé de sévir contre lui. Il est vrai que, dès le mois d'août, Rohan faisait rédiger par deux docteurs en Sorbonne sa défense, qui fut portée à Rome par eux, et introduite par le cardinal Albani. Au consistoire secret du 18 décembre 1786, Pie VI releva Rohan de sa déchéance, et il devait encore intervenir par la suite en faveur du triste prélat. Louis XVI, de son côté, lui avait à peu près pardonné, lui accordant, le 26 décembre 1788, des lettres de grâce, avec la permission de réintégrer son diocèse, sans toutefois passer par Paris, ni par la résidence royale.

Toute cette affaire s'était développée pendant l'absence du nonce Doria, et elle avait eu comme observateur romain l'auditeur de nonciature Pieracchi. C'est en décembre 1786 que le nouveau nonce, Dugnani, fut autorisé à partir pour la France. Il fut mis au courant des événements graves qui venaient de se dérouler par le même Pieracchi, lequel ne devait quitter le royaume qu'au moment où la Révolution éclatait définitivement. Sur le plan ecclésiastique, on sait les raisons qui expliquaient celle-ci : une application nocive du concordat de 1515 qui réservait les hautes prélatures à la noblesse; la non-résidence des évêques dans leurs diocèses, 7 millions de revenus réservés aux 15 archevêques et aux 79 évêques, alors que le bas clergé, réduit à la portion congrue, pâtissait dans les lourdes tâches curiales; des ordres monastiques en pleine décadence, en dépit des efforts tentés par la Commission des réguliers. Au sein de l'Église, de tels abus trouvaient de naturels adversaires dans les esprits soucieux de vertu chrétienne, inquiets des progrès de l'impiété. Mais l'impiété elle-même avait gagné des membres éminents du clergé, et il suffit, à cet égard, de rappeler les noms du cardinal de Loménie de Brienne, archevêque de Toulouse, puis de Sens et de l'évêque d'Autun, Talleyrand. L'Agence du clergé, qui fonctionnait dans l'intervalle des sessions quinquennales de l'Assemblée du clergé, avait restreint son activité à de pures opérations administratives et fiscales, et oublié les précédents, pourtant peu anciens, d'une offensive positive contre le philosophisme envahissant. Aucun esprit de résistance n'apparaissait. Bien plus, l'auditeur de Rote, Louis Sifferin de Salamon, conseiller-clerc du Parlement, correspondant officieux de Rome aux approches de la Révolution et bientôt internonce, faisait partager au Saint-Siège ses illusions propres sur la valeur politique et morale de Loménie de Brienne, qui, tombé du pouvoir, reçut la pourpre cardinalice au consistoire du 15 décembre 1788.

III. Pie VI et la révolution française. — Le développement de la Révolution, à dater de la réunion des États généraux (5 mai 1789), ne devait pas tarder à sembler dangereux au pape. Au mois de septembre, celui-ci adressait à Louis XVI un bref en français, pour l'encourager au sein des difficultés dont il était accablé. Le roi l'en remercia le 1er octobre, l'assurant qu'il veillerait de toutes ses forces au maintien des traditions catholiques en France. En fait, il louvoyait; le 4 août, il avait cru désarmer l'offensive révolutionnaire en nommant ministres deux prélats qui avaient soutenu la fraction radicale du clergé, Le Franc de Pompignan, archevêque de Vienne, et Cicé, archevêque de Bordeaux. Il ne renonçait pas, d'autre part, à l'idée d'un coup d'État. C'est pour empêcher celui-ci que les Parisiens opérèrent, le 6 octobre 1789, la marche sur Versailles, qui aboutit à l'installation de la famille royale à Paris. Dans la nuit du 4 août, déjà, avait été votée la suppression de la dîme ecclésiastique. Le 28 octobre, Target proposa la suppression des vœux monastiques, qui sera votée le 12 février 1790. Le 2 novembre, sur la proposition de Talleyrand, les biens de l'Église sont mis à la disposition de la nation. Pie VI suit avec anxiété la crise. A Rome même, sa police avait mis la main sur la plupart des membres de la loge qui s'y était établie et, le 27 décembre 1789, était arrêté Cagliostro-Balsamo, qui devait mourir plus tard dans la forteresse de San-Leo. Le 29 mars 1790, le pape, qui a la chrétienté tout entière à gouverner, expose aux cardinaux ses inquiétudes en ce qui touche les événements de France. Mais que faire, avec un clergé dispersé, un roi dépouillé de son pouvoir, un peuple entraîné par des idées fausses, sinon prier Dieu? Le pape devait renoncer à cette politique négative en présence de deux nouvelles innovations : la constitution civile du clergé, la mainmise sur le Comtat Venaissin et sur Avignon.

Dès le 10 mai 1790, le comte de Montmorin, ministre des Affaires étrangères, entretenait le nonce de la première; les prélats français, adversaires de la réforme, ne cessent pas d'informer Mgr Dugnani des tendances schismatiques de cette réforme, tandis que Louis XVI, de son côté, charge le cardinal de Bernis, ambassadeur de France à Rome, de remettre au pape un mémoire sur la question. Pie VI fut très net dans sa réponse, datée du 10 juillet : « Si vous approuvez les décrets relatifs au clergé, vous entraînez par cela même votre nation entière dans l'erreur, le royaume dans le schisme, et vous allumez peut-être une guerre de religion. » Des brefs adressés par le pape aux archevêques de Vienne et de Bordeaux ne furent pas moins explicites. Toutefois, tous ces textes gardèrent un caractère privé, car le pape ne croyait pas que le texte préparé serait sanctionné par le roi, et, d'autre part, le cardinal de Bernis estimait qu'un schisme pourrait être évité au moyen de concessions réciproques. En fait, la constitution civile du clergé fut votée le 12 juillet 1790 et sanctionnée par le roi le 24 août. L'annonce officielle de la sanction royale consterna Pie VI, qui adressa aussitôt un manifeste à toutes les puissances catholiques pour formuler sa condamnation. D'autre part, dans un nouveau mémoire transmis par le cardinal de Bernis, Louis XVI expliquait les raisons qui l'avaient amené à sanctionner le texte litigieux, et surtout sollicitait du pape qu'il élevât la voix. Le roi soulignait dans ce document, et dans deux autres qui suivirent à peu d'intervalle, les points sur lesquels on pouvait s'attendre à l'adhésion du Saint-Siège, particulièrement en matière de création et de suppression de diocèses. Le bref pontifical du 17 août 1790 marqua la position de Rome : « Il appartient à l'Église seule, à l'exclusion de toute assemblée purement politique, de statuer sur les choses spirituelles. » Si le pape a gardé le silence, c'était pour ménager la France, pour lui permettre de revenir au catholicisme qu'elle paraît répudier. Et cependant, Pie VI hésitait encore à condamner la constitution civile; dans un nouveau bref du 22 septembre 1790, il réitérait seulement ses admonestations. Mais l'opposition à la constitution devait grandir, à mesure que le pouvoir en exigerait l'application, dont le premier acte fut, à la fin d'octobre 1790, l'élection de l'abbé Expilly au siège épiscopal de Quimper, et surtout lorsque, en conséquence des articles 21 et 38 de la constitution, le serment fut exigé des fonctionnaires ecclésiastiques par le décret du 27 novembre 1790. Après avoir consulté Mgr de Boisgelin, archevêque d'Aix, Louis XVI, pressé par l'Assemblée, et cédant à la violence, sanctionna le nouveau décret. Ce devait être le point de départ du schisme. Voir, pour le détail, l'art. Constitution civile du clergé, t. iii, col. 1537-1604, surtout col. 1577 sq.

Le 27 décembre, des 300 ecclésiastiques, membres de la Constituante, 65 seulement prêtèrent le serment, dont, pour les prélats, Talleyrand, Jarente, Loménie de Brienne et Savines. Partout en France, du fait du

serment ou des élections épiscopales, naissaient des difficultés de toute espèce et, dès le mois d'octobre, l'archevêque d'Aix avait pu envoyer à Rome son *Exposition des principes*, signée par 110 évêques, et qui était la condamnation des nouveautés françaises. Le bref pontifical du 10 mars 1791, qui répondit à l'*Exposition*, servit à Pie VI à préciser, à leur égard, la doctrine de l'Église : après avoir soumis les articles de la constitution civile à une congrégation, il est amené à la repousser, car le but de l'Assemblée est de ruiner l'épiscopat et de chercher à mettre la main sur Avignon; il a hâte de féliciter les évêques qui ont rejeté la constitution civile, il exhorte le roi à retirer sa sanction. Et, de fait, dans un bref particulier de la même date adressé au roi, Pie VI affirme le caractère hérétique de la constitution, rappelle à Louis XVI son serment du sacre et lui communique les censures qu'il a infligées à Talleyrand et à Loménie de Brienne. Enfin, en un bref du 13 avril 1791, adressé aux archevêques et évêques de France, et accompagné d'une nouvelle lettre au roi, Pie VI, s'appuyant sur l'avis d'une commission cardinalice réunie trois fois, condamne formellement comme schismatique et hérétique la constitution, casse et annule toutes les élections épiscopales faites sans son consentement, suspend les prélats consécrateurs, annule les nouvelles délimitations des diocèses, menace d'excommunication les intrus.

L'attitude du pape est désormais très nette. Elle se vérifie encore dans le conflit surgi avec la France à la suite du rappel du cardinal de Bernis, qui n'avait prêté le serment qu'avec restriction (5 février 1791) et de son remplacement par Louis-Philippe de Ségur, dont le pape ne veut pas, parce qu'il a prêté le serment civique. Elle se vérifie aussi dans la réception accordée à Rome à Mesdames de France, tantes du roi. Elle est parfois imprudente, surtout lorsque Pie VI, apprenant la fuite du roi, exprime de celle-ci une grande joie dans son bref du 6 juillet 1791, qu'il confiait au nonce de Cologne pour le remettre au roi. La rupture des rapports diplomatiques entre la France et Rome était proche. Déjà, le 2 mai 1791, on avait brûlé au Palais-Royal un mannequin coiffé de la tiare : Mgr Dugnani protesta le 5 mai, mais ses réclamations n'aboutissant pas, il partit le 31, sous prétexte d'aller aux eaux d'Aix, laissant la nonciature à son auditeur Quarantotti. Le 13 juin, celui-ci reçut à son tour l'ordre de quitter Paris, l'abbé de Salamon assumant les fonctions d'internonce.

La question d'Avignon et du Comtat Venaissin n'était pas moins capable de soulever un conflit entre Rome et la France. Dans les années précédant immédiatement la Révolution, ces territoires, enclavés depuis tant de siècles dans le royaume, avaient été agités par un mouvement de véritable désaffection à l'égard du Saint-Siège. Ce mouvement s'amplifia dès que la révolution fut déclenchée. Charles-François Bouche, député de la sénéchaussée d'Aix, posa la question du rattachement à la France dès le mois de novembre 1789, envisageant un plébiscite de la part des habitants et attaquant vivement le gouvernement ecclésiastique. C'est pour réformer celui-ci que Pie VI envoya à Avignon le chargé d'affaires Jean Celestini et Passeri, avocat général du Saint-Siège; ils furent chassés par les habitants, décidément révoltés, ainsi que d'autres agents délégués par le pape et, bientôt, le vice-légat, Mgr Casoni (12 juin 1790). Le pape crut néanmoins possible de ramener à lui ses sujets par la douceur, et le secrétaire d'État publia, le 8 octobre 1790, un décret d'amnistie. Il était trop tard : le mouvement avignonnais, soutenu par le gouvernement français, était irrésistible. Le 30 novembre 1790, une ordonnance municipale exigeait de l'archevêque d'Avignon le serment civique : Mgr Giovio le refusait, s'enfuyait à Villeneuve, était remplacé par un évêque élu, le chanoine Mallière. Pie VI put bien lancer ses foudres contre l'intrus, il n'y avait plus rien à faire, et Avignon cessait d'être une possession romaine.

Il en était de même du Comtat, plus calme, et où, le 27 mai 1790, par une motion singulière, les sujets du pape avaient statué qu'ils n'adopteraient de la constitution française que les maximes conformes aux intérêts du pape, et conciliables avec l'obéissance due à Sa Sainteté. Mais, bientôt, le vice-légat, Mgr Beni et le recteur sont chassés de Carpentras; les Avignonnais s'unissent aux Comtadins pour éliminer ce qui subsiste d'autorité romaine à Cavaillon, à Vaison. Les innovations religieuses françaises sont imposées. Le 14 décembre 1791, enfin, malgré les efforts de l'abbé Maury et du comte de Clermont-Tonnerre, un décret de l'Assemblée constituante prononce l'annexion à la France d'Avignon et du Comtat Venaissin. Contre cette usurpation, le commissaire de la Chambre apostolique publia une protestation, qui fut ratifiée par le pape « par acte chirographaire ». Le mémoire de protestation romain fut communiqué à tous les cabinets européens quelques mois plus tard. La Législative divisa bientôt les pays occupés en districts qui furent rattachés aux départements des Bouches-du-Rhône et de la Drôme (3 mars 1792). Pie VI protesta encore, le 19 mars 1792, par des brefs où il refusait au peuple le droit « de renverser arbitrairement les empires ». C'était interdire la Révolution tout entière.

Rien ne devait arrêter celle-ci, non plus que la réaction européenne qu'elle suscita. Si, le 19 janvier 1792, la congrégation cardinalice, chargée des affaires de France, décide, en maintenant la suspense infligée par le bref du 13 avril 1791, que le pape renoncera pour l'instant à l'excommunication, Rome est bien forcée de s'inquiéter de la propagande révolutionnaire en Italie, avec l'envoi de Mackau à Naples, l'arrivée de la fausse prophétesse Suzette Labrousse, ainsi que du sort des prêtres, moines et religieuses qui quittent la France en masse. Les inquiétudes sont avivées par les premiers succès des armées révolutionnaires, qui incitent Pie VI à faire fortifier ses États, à confier sa petite armée à un général désigné par l'empereur, à envisager la constitution d'une ligue contre la France impie. Les émigrés ecclésiastiques de France, accueillis par l'œuvre pie *Charitas sanctæ Sedis*, sont répartis entre Bologne, Ferrare, Vérone et Viterbe et, sous la direction de Mgr Caleppi, s'organise un vaste service d'hospitalisation; mais c'est de tous les clercs émigrés dans les divers pays d'Europe que le Saint-Siège doit, en fait, s'occuper. Pourtant, le cardinal de Bernis vit toujours à Rome, dans une situation indéterminée, qui n'est pas la rupture entre la France et Rome. A la suite des incidents du 13 janvier 1793, où les Français de Rome, d'ailleurs de longue date imprudents, sont attaqués, l'un d'eux, Hugon de Basseville, tué, la Convention inspire des mesures assez brutales au Conseil exécutif provisoire, qui les notifie au pape le 6 février, peu de jours après que lui est parvenue la nouvelle de l'exécution de Louis XVI.

Mais la Convention ne réalisera rien de ce qu'elle avait pu imaginer contre le Saint-Siège, et c'est sous le Directoire que reprend l'expansion révolutionnaire. Dès mai 1796, la Romagne est menacée, et la proclamation de Bonaparte du 2 prairial an IV manifeste clairement l'intention du chef victorieux de marcher sur Rome. Bologne est occupé en juin, et Bonaparte consent à y signer, le 23, un dur armistice sur les bases suivantes : traité définitif avec la France, excuses pour le meurtre de Basseville et indemnité pour les membres de sa famille, libération de tous les détenus politiques, ouverture de tous les ports pontificaux aux bâtiments

français, occupation des légations de Ferrare, Bologne et d'Ancône, remise de 100 objets d'art et de 500 manuscrits, contribution de 21 millions de livres tournois, autorisation aux armées françaises de traverser, quand besoin serait, les États du pape. Pie VI envoie, en juillet, l'abbé Pieracchi pour assurer la ratification de l'armistice de Bologne, et apporter au Directoire le bref *Pastoralis sollicitudo* (5 juillet 1796), par lequel est reconnue la République française et où il est prescrit aux catholiques de lui obéir.

Le Directoire, représenté à Rome par Cacault, aurait voulu davantage, et que fussent désavouées toutes les bulles relatives aux affaires de France depuis 1789, mais Pieracchi n'étant pas habilité à cet égard, et refusant de s'engager, il fut expulsé par arrêté du 26 thermidor (13 août 1796). C'est un peu plus tard seulement que fut divulguée l'existence du bref *Pastoralis sollicitudo*.

A ce moment, le cardinal Zelada, fort mécontent lui-même de l'armistice de Bologne, qui n'était pas son œuvre, puisqu'il avait été négocié par le comte d'Azara, ministre d'Espagne à Rome, déposait ses fonctions de secrétaire d'État et était remplacé par le cardinal Busca, ami d'Azara. Malgré cela, les difficultés se multiplièrent pour l'exécution de l'armistice, et une tentative pour remettre Ferrare à la disposition du Saint-Siège aboutit à l'arrestation, sur l'ordre de Bonaparte, du cardinal Mattei (19 août), puis du cardinal Pignatelli. Néanmoins, le Directoire consentit à envoyer en Italie deux délégués, Garrau et Saliceti, pour discuter des conditions de la paix avec Mgr Caleppi, habilité par Pie VI (conférences de Florence). Il est vrai qu'il exigeait toujours la rétractation par le pape de certains de ses actes. A la suite de la réunion de la congrégation cardinalice du 13 septembre, le pape s'y refusa et se prépara à défendre ses États, car il pensait que l'armistice de Bologne était *de facto* rompu. Il n'en était rien et Bonaparte, libérant le cardinal Mattei, se servit de lui comme intermédiaire à Rome dans le dessein de régler la paix à Crémone. Toutefois, le pape avait sollicité l'aide de Naples, dont il ignorait les relations avec le Directoire, l'aide aussi de l'empereur. Sa dépêche du 8 janvier 1797 à François II tomba entre les mains de Bonaparte, qui décida aussitôt l'offensive.

Celle-ci aboutit, le 2 février 1797, à l'écrasement des pontificaux près du pont de Faenza, à l'occupation d'Ancône, où un gouvernement républicain fut installé, enfin aux conférences entre Bonaparte et le cardinal Mattei, à Tolentino, où fut signée la paix (19 février). Elle impliquait la démission du cardinal Busca, qui fut remplacé à la secrétairerie d'État par le cardinal Doria Pamfili; elle reprenait les stipulations de l'armistice de Bologne et, tandis que le marquis Massimo était envoyé à Paris pour présenter les excuses pontificales à l'occasion du meurtre de Basseville, Joseph Bonaparte était nommé, le 6 mai 1797, ministre plénipotentiaire auprès de Sa Sainteté.

La présence de Joseph Bonaparte et des Français qui l'accompagnaient allait être l'occasion de nouveaux troubles, certains Romains voulant s'appuyer sur elle pour démocratiser les institutions romaines, la masse se dressant contre cette politique. C'est au cours d'une des émeutes déterminées par l'attitude du général Duphot que celui-ci fut tué, le 28 décembre, par un sous-officier de la cavalerie pontificale, chargé de rétablir l'ordre dans la ville. Le soir même, et malgré les excuses du cardinal Doria Pamfili, Joseph Bonaparte quittait Rome.

Le Directoire décida de venger Duphot de façon exemplaire. Le général Berthier, partant de Rimini, fut chargé de mettre la main sur Rome; il refuse, le 6 février, de recevoir les plénipotentiaires pontificaux, le 9 février, il était aux portes de la ville; le lendemain il faisait connaître les termes de la capitulation aux prélats Gabrielli et Giustiniani. Pie VI, accablé par la rigueur de ce texte, s'en remit à la Congrégation d'État, qui accepta tout (10 février 1798).

Cinq jours après était proclamée la république romaine et, bientôt, le pape était prisonnier au Vatican. Le 17, on lui annonçait qu'il devait quitter Rome, et le 20, il partait pour Sienne, tandis que des ordres étaient donnés pour disperser le Sacré Collège. Si le grand-duc de Toscane s'efforçait de maintenir, malgré la présence du pape dans ses États, la plus stricte neutralité à l'égard du Directoire, le roi de Naples prétendait, en novembre 1798, chasser les Français des États romains, dans lesquels il commençait à pénétrer; il est à Rome le 29 novembre, y installe un gouvernement provisoire et prépare la rentrée de Pie VI d'ailleurs hésitant. Au reste, dès le 11 décembre, Ferdinand IV, préoccupé par la nouvelle de la réaction française, évacue Rome, et, bientôt, les armées du Directoire s'emparent du royaume des Deux-Siciles, et y protègent l'établissement de la république.

Quant au pape, transféré à Florence (juin 1798), bousculé dans ces remous, le Directoire songe à le transférer de Toscane en Sardaigne avec l'ex-roi du Piémont, Charles-Emmanuel IV, tombé également du pouvoir. Mais celui-ci, seul, en raison de l'état de santé du pape, qui a été frappé d'une attaque le 24 janvier 1799, part pour Cagliari. Au reste, le pape est à cette époque si faible, qu'il ne dit plus de messe, tout en refusant d'ailleurs de recourir à l'usage suivi par Benoît XIV de la dire assis. Il s'occupe cependant encore avec une certaine activité du gouvernement général de l'Église, autorise l'électeur de Bavière à lever une lourde contribution sur son clergé et à séculariser autant d'abbayes et de maisons religieuses qu'il sera nécessaire, s'oppose à la désignation d'un prêtre janséniste comme coadjuteur de l'archevêque de Gênes, intervient encore une fois à propos des jésuites de Russie et de Pologne.

Mais le pape a peu de temps encore à vivre. Du moins a-t-il encore beaucoup de tribulations à supporter. En effet, les généraux Gaultier et Miollis occupent la Toscane à la fin de mars 1799, et le grand-duc Ferdinand III prend le chemin de l'exil avec sa famille. Dès le 28, Pie VI doit quitter la chartreuse de Florence, où il végète, pour Parme, où il descend, le 1er avril, au couvent de Saint-Jean-l'Évangéliste. Sur l'ordre du Directoire, il doit encore changer de séjour et, le 14 avril, il part pour Turin; il y est le 22, mais c'est pour en repartir le 26, pour le territoire français, et après la dure montée du mont Genèvre, exécutée en chaise à porteurs, il arrive, le soir du 30 avril, à Briançon. Il y loge pendant environ deux mois, au premier étage d'une petite maison contiguë à l'hôpital. Mais on parle de coups de main austro-russes pour enlever le pape. Aussi le Directoire décide-t-il de le transférer à Valence. Le pape quitte donc Briançon le 27 juin et, après un voyage pénible, mais où les marques de respect chrétien se multiplient, il arrive le 13 juillet 1799 à Valence.

C'est dans une maison construite sous la Réforme à l'intérieur de la citadelle, que Pie VI fut installé, « en état d'arrestation », et cependant il avait été décidé que Valence ne serait pas son dernier séjour, puisqu'un décret du ministre de l'Intérieur, en date du 22 juillet, prescrivait son transfert à Dijon. Ce transfert était impossible, étant donné l'état de santé du pape, qui alla en déclinant très vite tout le mois suivant; il mourait, dans la nuit du 28 au 29 août, à 1 heure et demie du matin.

Après autopsie et embaumement du corps, il y eut des funérailles simples, avec un grand afflux de fidèles. Le cercueil fut déposé provisoirement dans un caveau

de la chapelle de la citadelle, jusqu'au jour où le gouvernement consulaire, par arrêté du 30 décembre, autorisa les « honneurs d'usage ». Les obsèques officielles eurent lieu au cimetière de Valence, le 30 janvier 1800. Mais le dernier confident de Pie VI, Mgr Spina, avait promis à ce pape de rapporter son corps à Rome, et le successeur de Pie VI, Pie VII, élu le 14 mars 1800, fit tout de suite des efforts pour réaliser ce vœu.

L'exhumation eut lieu dans la nuit du 24 au 25 décembre 1801; la dépouille mortelle quitta Valence le 11 janvier 1802, embarquée à Marseille pour Gênes, et de Gênes pour Lerici. Elle arrivait à Rome le 16 février et, le 17, les obsèques eurent lieu avec l'apparat habituel. Le monument à ériger sur la tombe devait être édifié, vingt ans plus tard, par le grand sculpteur Canova. Ce n'est qu'en 1811 que fut transféré à Rome le cœur de Pie VI, retiré de son cadavre lors de l'autopsie.

Le pontificat de Pie VI a été l'un des plus longs de l'histoire. Il en a été aussi l'un des plus chargés. Le trouble XVIII[e] siècle, la tragédie révolutionnaire ont pesé sur lui. Pie VI ne paraît pas avoir été doté de toute l'énergie ni de toute la perspicacité qu'il aurait fallu pour écarter ou atténuer les maux qui ont ainsi fondu sur la papauté et l'Église. Sa politique a pu sembler à certains moments compliquée ou même équivoque. Mais il ne faut pas oublier que les difficultés les plus graves ont en somme surgi lorsqu'il était déjà affaibli par la maladie et par l'âge. Même alors, chaque fois que les principes ont été mis en cause, il a su les défendre avec autorité (bulle *Auctorem fidei;* condamnation de la constitution civile du clergé). Et, d'ailleurs, l'état de moindre résistance et de l'Église et de la papauté à l'offensive philosophique et révolutionnaire est antérieur au pontificat de Pie VI; la lutte entre les partisans plus ou moins déclarés du jansénisme et leurs adversaires y avait largement contribué. La crise révolutionnaire eut l'avantage de poser le problème d'une régénération complète, et cette régénération, amorcée sous le pontificat du successeur de Pie VI, se réalisera largement au cours du XIX[e] siècle.

I. Sources. — *Bullarium romanum (continuatio)*, éd. Barberi, t. V-X, Rome, 1835 sq.; *Acta Pii VI*, édition romaine de 1871; *Acta historica ecclesiastica nostri temporis*, 12 vol., Weimar, 1774-1787; Theiner, *Documents relatifs aux affaires religieuses en France, 1789-1800*, 2 vol., Paris, 1857-1858.

II. Travaux. — Outre les manuels d'histoire ecclésiastique et les travaux cités aux divers articles auxquels il a été renvoyé dans le corps de l'article, on pourra consulter : P. J. de Huth, *Essai d'une histoire ecclésiastique du XVIII[e] siècle*, 2 vol., Augsbourg, 1807-1809; Henrion, *Histoire générale de l'Église pendant les XVIII[e] et XIX[e] siècles*, t. I, Paris, 1836; P. de Crouzat-Cretet, *L'Église et l'État ou les deux puissances au XVIII[e] siècle (1715-1789)*, Paris, 1894; de Bourgoing, *Mémoires sur Pie VI*, Paris, 1798-1800, 2 vol.; Tavanti, *Fasti di Pio VI*, Florence, 1804; Artaud de Montor, *Histoire de Pie VI*, 1847; Wolf, *Geschichte der römischen katholischen Kirche unter Pius VI.*, 1793-1802, 7 vol.; J. Gendry, *Pie VI, sa vie, son pontificat*, Paris, 1906, 2 vol.; F. Masson, *Le cardinal de Bernis*, Paris, 1884; J. Kuntziger, *Févronius et le fébronianisme*, Bruxelles, 1889; J. Gendry, *Les débuts du joséphisme*, dans *Revue des quest. hist.*, t. LV, 1894, p. 455 sq.; Mozzi, *Storia delle revoluzioni della Chiesa d'Utrecht*, Venise, 1787, 3 vol.; C. Photiades, *La vie du comte de Cagliostro*, Paris, 1932; P. Pierling, S. J., *La Russie et le Saint-Siège*, t. V, Paris, 1912; Zalenski, *Les jésuites de la Russie Blanche*, traduit du polonais, 2 vol., Paris, s. d.; E. de Pressensé, *L'Église et la révolution française*, Paris, 1891; A. Mathiez, *Rome et le clergé français sous la Constituante*, Paris, 1911; P. de La Gorce, *Histoire religieuse de la révolution française*, 4 vol., Paris, 1909 sq.; G. Bourgin, *La France à Rome de 1788 à 1797*, Paris, 1909; A. Dufourcq, *Le régime jacobin en Italie, la république romaine*, Paris, 1900; J. Du Teil, *Rome, Naples et le Directoire*, Paris.

G. Bourgin.

PIE VII, pape du 14 mars 1800 au 20 août 1823. I. Les antécédents et le conclave. II. Pie VII et Napoléon I[er]. III. La réorganisation de l'Église.

I. Les antécédents et le conclave. — Né à Césène, légation de Forli, le 14 août 1742, du comte Scipione Chiaramonti et de la comtesse Giovanna Ghini, celui qui devait succéder à Pie VI étudia à Parme et se destina bientôt à la vie monastique. Le 20 août 1758, il prit l'habit bénédictin, sous le nom de Grégoire. En 1775, lors de l'avènement de Pie VI, qui lui était apparenté, il était à Rome comme professeur de théologie, au couvent de Saint-Calixte et il reçut du nouveau pape, par bref pontifical, la qualité d'abbé; ce titre et les prérogatives qui s'y trouvaient attachées lui valurent quelques difficultés dans l'ordre, et il fallut que le pape y mît fin en intervenant personnellement en faveur de dom Chiaramonti, chargé alors de la bibliothèque de Saint-Paul-hors-les-Murs, puis en nommant son parent évêque de Tivoli (16 déc. 1782). A la mort du cardinal Bandi, oncle de Pie VI, l'évêque de Tivoli, qui s'était distingué dans l'administration de son diocèse, fut transféré à celui d'Imola (14 février 1785), puis créé cardinal.

Il n'est guère possible, dans l'état actuel de l'information historique, de déterminer quel fut le rôle du nouvel évêque d'Imola au sein du consistoire où fut déterminée la politique du Saint-Siège à l'égard de la Révolution bientôt commençante. Sa douceur de caractère a dû, semble-t-il, le conduire à préconiser les solutions les plus conciliatrices. Mais l'invasion de l'Italie par les armées françaises, l'armistice de Bologne (23 juin 1796) ne pouvaient manquer de surexciter les esprits, particulièrement aux alentours du pays natal de l'évêque d'Imola : à Césène, à Lugo, à Imola même. Toutefois, le cardinal Chiaramonti était décidé, en dépit des menaces que lui faisaient la populace et les agents autrichiens, à reconnaître et à exécuter l'armistice signé. D'ailleurs, après la chute de Mantoue (2 février 1797), Imola, ainsi que Faenza et Forli, étaient occupées par les troupes de Bonaparte, qui était à Ancône le 10 février. Le 19 février, par le traité de Tolentino, Pie VI renonçait, en faveur de la France, aux Légations, « ce qu'il y a de meilleur dans l'État ecclésiastique », écrivait Bonaparte au Directoire. On sait les événements qui, à la fin de l'année 1797, devaient se dérouler à Rome, l'émeute du 28 décembre, l'occupation de la Ville éternelle par les troupes du général Berthier, l'institution de la république romaine. Voir art. Pie VI, ci-dessus, col. 1668. Le cardinal Chiaramonti semble avoir prévu ces événements, et, par son homélie du 25 décembre, d'ailleurs antidatée de dix jours, il essaya d'apaiser les esprits à Imola. Cette publication devait lui être plus tard cruellement reprochée, mais certains critiques estiment que, seule, la partie dogmatique est de lui; le reste — c'est-à-dire les conseils politiques, qui, si enveloppés qu'ils fussent, tendaient à faire accepter telles quelles les nouvelles réalités — avait pu être pensé et composé par quelque membre de son entourage. On y disait en particulier : « la forme du gouvernement démocratique adopté parmi nous, nos très chers frères, ne répugne pas à l'Évangile, elle exige au contraire toutes les vertus sublimes qui ne s'apprennent qu'à l'école de Jésus-Christ »; des paroles de saint Paul s'y trouvaient en contact avec un passage de Rousseau.

Pie VI étant mort à Valence, le 29 août 1799, la question de sa succession se posait, au moment où la seconde coalition européenne développait ses efforts contre le Directoire. Le conclave ne put se réunir qu'après une infinité de difficultés, à Venise, le 1[er] décembre 1799 : on y comptait 35 cardinaux, dont le cardinal Braschi, neveu du pape défunt, et, à ce titre, sympathique à plusieurs des électeurs, soutenu en par-

ticulier par les deux plus anciens membres du Sacré Collège, les cardinaux Albani et d'York. En faveur de la candidature Braschi se groupaient 22 noms, dont celui du cardinal d'Imola, mais il fallait 24 voix pour assurer l'élection. Or, le cardinal Antonelli, quoique le premier des cardinaux créés par Pie VI, voulut jouer un rôle et déclara former un parti contraire au cardinal Braschi: les 13 voix de ce parti se groupèrent en faveur du cardinal Mattei, le négociateur du traité de Tolentino, tandis que le reste du conclave, dont le cardinal Chiaramonti, bloquait ses voix sur le cardinal Bellisoni, de Césène. Devant cette gênante exclusive, on envisagea l'élection de Gerdil, d'Albani, d'Antonelli lui-même, mais on finit par s'accorder par 24 voix en faveur de Bellisoni, et il ne restait plus qu'à attendre le sentiment de l'empereur d'Allemagne à qui, sur la proposition du cardinal Herzan, on avait communiqué la nomination du nouveau pontife, né à Pavie, c'est-à-dire dans les États italiens des Habsbourgs. Le délai fut mis à profit par le secrétaire même du conclave, Mgr Consalvi, qui comprit qu'aucun des candidats jusqu'alors présentés ne serait en état de réparer les ruines de l'Église, et que la situation de l'Europe impliquait qu'on cherchât plutôt à Paris qu'ailleurs; il insinua aux cardinaux l'idée de désigner pour la tiare le cardinal Chiaramonti. Il fallut, pour aboutir, persuader d'abord celui-ci, et ensuite la petite faction de six cardinaux dont Maury était le chef, et c'est ainsi que, le 14 mars 1800, l'évêque d'Imola fut élu à l'unanimité, moins une voix — la sienne — après 104 jours de conclave.

Le nouveau pape décida de prendre, en souvenir de son prédécesseur, le nom de Pie VII; il donna les fonctions de secrétaire d'État par intérim à l'habile Consalvi. Couronné à Saint-Georges par le cardinal Doria — l'Autriche s'étant opposée à ce qu'il le fût à Saint-Marc — il publiait, dès le 15 mai 1800, une encyclique, où, en félicitant les prêtres qui avaient refusé le serment, il exprimait sa tristesse de la situation des fidèles de France. Ainsi, tout de suite, il posait devant sa conscience, et devant celle de la chrétienté tout entière, le problème des rapports du Saint-Siège avec la jeune république consulaire.

II. Pie VII et Napoléon Ier. — L'Autriche aurait pu souhaiter que Pie VII restât à Venise ou se rendît à Vienne; le pape regagna sa capitale par Pesaro et Ancône. Il y était le 3 juillet, et les troupes napolitaines, qui gardaient la ville depuis la chute de la république romaine, durent immédiatement se retirer des États pontificaux; Bénévent et Ponte-Corvo, enclavés dans les États de Naples, restèrent d'ailleurs occupés. Il convenait immédiatement de remettre un peu d'ordre dans l'administration, ce que fit le pape par la bulle *Post diuturnas* et en retirant de la circulation la monnaie de bas aloi *(moneta erosa)* qui avait été émise les années précédentes. Quant à la position de la papauté dans l'Europe bouleversée par la Révolution, il fallait attendre le développement des circonstances nouvelles qui s'affirmaient après le conclave de Venise pour la déterminer et éventuellement la consolider.

1° *Le Concordat* (pour le détail voir l'art. Concordat, t. III, col. 744-766). — De fait, c'était la seconde campagne d'Italie, la victoire de Marengo, le 14 juin, mais aussi, le 19 juin, les déclarations de Bonaparte à l'évêque de Verceil, en faveur de la paix avec le Saint-Siège et du rétablissement de la religion en France, déterminant le bref de Pie VII à cet évêque, en date du 10 juillet, où le Saint-Père prenait bonne note des heureuses dispositions du Premier Consul. C'est en vue des négociations éventuelles avec la France que, le 10 août, Consalvi reçut le chapeau; l'archevêque de Corinthe, Spina, était désigné pour suivre ces négociations, annoncées à l'épiscopat par le bref du 13 septembre 1800. Au mois de mars 1801, Cacault était envoyé à Rome pour cet objet et, dès lors, va se développer à Paris, avec des incidents multiples, la négociation du Concordat. A Rome, Consalvi étant en France, les personnes qui entouraient alors le pape se bornaient au cardinal Giuseppe Doria, pro-secrétaire d'État, à Mgr Bertazzoli, administrateur du diocèse d'Imola, au cardinal Pacca et, à intervalles espacés, au cardinal Maury; les gouvernements anglais et napolitain essayaient d'orienter Pie VII vers l'intransigeance, vers la défiance à l'égard de Consalvi; c'est cependant ce dernier qui apporta le texte à Rome pour que le pape y apposât sa ratification, ce qui fut fait le 15 août 1801. En conformité avec l'article 3 du concordat, Pie VII écrivit la lettre très ferme, datée du même jour, par laquelle il demandait aux évêques français leur démission, afin que les deux pouvoirs eussent désormais le champ libre pour les nouvelles désignations. Puis, le 24 août, il nommait le cardinal Caprara légat *a latere* pour surveiller l'établissement du culte en France. Le 10 octobre 1801, peu de jours après l'arrivée de Caprara à Paris et la désignation de Portalis, comme directeur des cultes, le ministre des relations extérieures, Talleyrand, faisait parvenir au pape une lettre personnelle du Premier Consul, où, après lui avoir exposé la réussite de la plupart de ses tractations diplomatiques, il traitait de quelques questions délicates, comme celles de l'occupation de Bénévent et de Ponte-Corvo par les Napolitains, ou des biens nationaux vendus par la république romaine. La réponse de Pie VII, en date du 24 octobre, pleine de mansuétude conciliatrice voire même d'une sorte d'imploration trop humblement temporelle, soulignait la pauvreté du Saint-Siège et demandait la restitution des Légations, ainsi qu'une compensation pour la perte d'Avignon et du Comtat Venaissin. Par le même courrier, Consalvi écrivit à Caprara pour lui ordonner de demander instamment la restitution du corps de Pie VI : on sait que cette triste négociation particulière devait heureusement aboutir. Ci-dessus, col. 1669.

La ratification du Concordat par Bonaparte était arrivée à Rome le 23 septembre. C'est dans cette ambiance de bonne volonté réciproque que devait se poursuivre l'exécution du Concordat, laquelle, d'ailleurs, suscitait des difficultés multiples, tant pour la délimitation des diocèses français que pour le choix des évêques. Une longue note de Consalvi, en date du 30 novembre 1801, précisait dans quel esprit le Saint-Siège envisageait ces difficultés : il y était joint la bulle de la nouvelle circonscription des diocèses, le bref d'autorisation au cardinal-légat de conférer aux évêques des nouveaux diocèses l'institution canonique, et un bref d'autorisation au même d'ériger de nouveaux diocèses dans les colonies françaises d'Amérique.

Si délicates que fussent les négociations du Saint-Siège avec la France, ce n'étaient pas les seules qui occupassent l'esprit de Pie VII. Le gouvernement espagnol, en effet, insistait à Rome pour l'instauration, en Espagne, d'une véritable autonomie religieuse, particulièrement en matière de dispenses matrimoniales.

La nomination de plusieurs constitutionnels à des sièges épiscopaux concordataires, la publication d'*Articles organiques*, non concertés avec le cardinal Caprara, en même temps que le Concordat (18 germinal an X, 8 avril 1802) devaient choquer le pape, au moment où la question de Malte se posait devant l'opinion européenne. Or, Bonaparte était d'avis que le grand maître des hospitaliers, M. de Hompesch, que plusieurs prieurés ne voulaient plus reconnaître, fût remplacé, mais qu'il ne le fût ni par le Prince de la Paix, ni par un Allemand, comme on le demandait

en certains milieux et il fallait que Pie VII acceptât cette solution. Pour l'y amener, le Premier Consul intervint énergiquement à Naples, en vue de la restitution au Saint-Père des principautés de Bénévent et de Ponte-Corvo. Il est vrai que, en même temps, il exigeait, avec une indéniable brutalité, et sans se préoccuper des effets que cette demande pourrait avoir sur les cours européennes, cinq chapeaux de cardinaux pour des prélats français, tandis que son ministre Talleyrand négociait pour lui-même l'obtention d'un bref de sécularisation. Ces tractations si variées et si contradictoires, où se heurtaient nécessairement l'autoritarisme du Premier Consul et le magistère du Saint-Père, étaient suivies, non sans mal, à Rome même, par Consalvi pour le Saint-Siège, et Cacault pour la France.

Le heurt prévisible, mais qui n'avait pas encore eu lieu, devait être démontré possible, le jour où le gouvernement français demanda pour la république italienne un concordat analogue au concordat français (juillet 1802). Sans doute, le 22 septembre, quelques-unes des amertumes du pape pouvaient être adoucies par la remise entre ses mains de la ville de Pesaro, non intégrée par Bonaparte à l'État italien. Quelque temps plus tard, le Premier Consul faisait encore don au pape de deux bricks, le *Saint-Pierre* et le *Saint-Paul* et, de son côté, le Saint-Siège paraissait répondre presque entièrement aux vœux de Bonaparte par la préconisation faite, le 17 janvier 1803, de quatre cardinaux français : l'archevêque de Lyon, Fesch, oncle du Premier Consul; l'archevêque de Tours, de Boisgelin; l'archevêque de Rouen, Cambacérés, et l'ancien auditeur de Rote, Mgr de Bayane; il rendait d'autre part à la France la protection des fondations françaises de Rome. Mais la guerre qui commençait à devenir menaçante dès la fin de l'hiver de 1803, par suite de la résistance de l'Angleterre à évacuer Malte, allait multiplier les occasions de conflit entre la papauté et le gouvernement français. Il est curieux de constater que cette ère débute par le rappel effectué, le 8 avril 1803, de Cacault, et son remplacement par un ecclésiastique qui n'était rien moins que le cardinal Fesch, bientôt rejoint par Chateaubriand, nommé secrétaire de légation à la place d'Artaud.

La nouvelle de ce rappel arriva presque en même temps que le texte des *Expostulations canoniques* rédigées par les 38 évêques français hostiles aux stipulations concordataires. Voir l'art. ANTICONCORDATAIRES, t. I, col. 1374. En même temps, Pie VII s'inquiétait de la répercussion possible des sécularisations opérées en Allemagne au regard de la religion catholique; de fait, l'électeur de Bavière réclamait toute une réorganisation du culte catholique dans le sens du contrôle gouvernemental. Le 18 août, Caprara adressait à Talleyrand une note contre les *Articles organiques*, où les formes habituelles aux documents d'origine romaine paraissaient totalement oubliées. Ces formes enveloppées, par contre, se vérifièrent au cours de la négociation pénible qui s'ouvrit à l'occasion du séjour à Rome de M. de Vernègue, émigré français naturalisé russe, qui accompagnait le duc d'Avaray, mais était revêtu d'un caractère diplomatique comme attaché aux légations de Russie en Italie. Si, en cette occasion, le Saint-Siège dut céder à la France, c'est que Consalvi appréciait à sa juste valeur le mouvement général dans lequel l'ambition de Bonaparte entraînait et la France et l'Europe : l'exécution du duc d'Enghien (20 mars 1804) avait fait à Rome la plus pénible impression, mais elle était le signe avant-coureur d'une modification importante dans la direction politique du Consulat.

2° *Le voyage en France et le sacre.* — Le 18 mai 1804, date de la proclamation de Bonaparte comme empereur, Caprara avait été prié d'engager le pape à venir à Paris couronner et sacrer le nouveau maître du monde et, de son côté, Fesch fut chargé de mener une négociation secrète pour le même objet. Vingt des cardinaux les plus influents furent consultés par Consalvi à deux reprises, sous le sceau du secret, la première fois en leur soumettant la question pure et simple, la seconde, en leur exposant les scrupules du pape au sujet du serment prescrit à l'empereur, relativement aux cultes : 5 votes seulement furent négatifs sur la première question, 15 étant affirmatifs avec des conditions touchant surtout le lieu du sacre. Une lettre de Fesch à l'empereur, datée du 10 juin, précisa toutes ces conditions, qui furent également notifiées à Talleyrand par Caprara, et où se concrétisaient à la fois les justes réserves du pape, ses inquiétudes et son désir chrétien de pieuse réconciliation.

Celle-ci n'était guère facilitée par les membres de l'ancien épiscopat dont 13, l'ex-archevêque de Narbonne en tête, présentaient au pape, à la date du 15 août, une suite aux *Expostulations*, corroborées par une déclaration sur les droits de Louis XVIII et animées d'un vif esprit de réaction monarchique. Le pape ne paraît pas avoir tenu compte de ces documents. Tandis que l'évêque d'Orléans, Bernier, examinait les conditions mises par Rome au sacre de l'empereur, Talleyrand et Caprara à Paris, Fesch et Consalvi à Rome, essayaient de mettre au point le projet de voyage en France du pape, qui, le 2 août, signait un bref pour féliciter Napoléon de son avènement. Il y disait entre autres : « Vous Nous avez déjà fait concevoir une grande espérance, Nous attendons avec confiance que vous la remplirez comme empereur des Français. » La veille, Napoléon avait adressé une lettre à Pie VII pour lui promettre toute satisfaction relativement au Concordat italien. Le 15 septembre, il reprenait la plume pour envoyer au pape une lettre formelle d'invitation qui fut portée à Rome par le général Caffarelli. Connue par le pape le 29 septembre, communiquée aux cardinaux le 2 octobre 1804, l'invitation fut définitivement acceptée en présence du consistoire du 29 octobre.

C'est Consalvi qui reçut les pouvoirs pour gouverner Rome en l'absence du pape et, le 2 novembre, Pie VII se mit en route avec une vingtaine de personnes par Florence et Turin. A Turin, il retrouvait le cardinal Cambacérès, envoyé à sa rencontre par Napoléon, avec le sénateur d'Aboville et le maître des cérémonies Salmatoris. Le 25 novembre, on arrivait à Fontainebleau, et, le lendemain, l'empereur se rendait au-devant du pape, à la Croix-de-Saint-Hérem. L'entrevue fut parfaite, et la condescendance charitable de Pie VII l'incita à aller voir le premier l'impératrice Joséphine.

Le 28 novembre, Pie VII était à Paris; le 30, il avait à subir les harangues des représentants du Sénat, du Corps législatif, du Tribunat. Le 2 décembre, à Notre-Dame de Paris, eut lieu la cérémonie du sacre, à laquelle présida Pie VII, assisté des cardinaux Braschi, de Bayane, Antonelli et Caselli; Napoléon s'y couronna lui-même et couronna Joséphine. Tant qu'il résida aux Tuileries (pavillon de Flore), Pie VII ne cessa de témoigner de ses sentiments d'affabilité chrétienne à l'égard des fidèles qui demandaient à lui être présentés, de l'empereur et de la famille impériale. Il s'inquiétait cependant d'être loin de Rome, surtout au moment où il s'y produisit une grave inondation, et il arrêta la date de son départ pour le 15 mars 1805. Avant de partir, et sur l'invitation même de Napoléon, Pie VII fit rédiger un mémoire sur les demandes qui pouvaient intéresser le Saint-Siège. Les articles qui furent mis par écrit concernaient le divorce, la surveillance épiscopale des mœurs du clergé, la célébration des

dimanches et fêtes, le sort des anciens prêtres ou religieux mariés et des prêtres constitutionnels, les missions étrangères, et l'église Saint-Jean de Latran à Rome, enfin les territoires enlevés au Saint-Siège. Les réponses rédigées par Portalis le furent avec beaucoup de tact, et le pape y put lire que l'empereur « mettait sa gloire et son bonheur à être un des plus fermes soutiens du Saint-Siège, et un des plus sincères défenseurs de la prospérité des nations chrétiennes », de sorte que les refus enveloppés dans ces réponses habiles ne suscitèrent aucune plainte du pape ou de son entourage. Mais Pie VII semble avoir opposé une dénégation nette à la proposition qui lui fut faite de demeurer en France; au cas où la liberté lui serait enlevée, son abdication, demeurée aux mains du cardinal Pignatelli, archevêque de Palerme, jouerait immédiatement. Le départ ne fut donc pas différé, et Pie VII rentra à Rome le 16 mai 1805.

3° *La rupture avec Napoléon Ier*. — A Rome, Pie VII devait, du côté de la France, trouver de nouvelles difficultés : légation auprès de la diète allemande, pour laquelle Cambacérès recommandait Bernier, le pape tenant pour Mgr della Genga; séparation du prince Jérôme Bonaparte d'avec l'Américaine miss Patterson, que le pape ne consentait pas à autoriser par la procédure de nullité de mariage; organisation par décrets de l'Église du royaume d'Italie; assassinat de deux commerçants de la place Navone par des criminels arborant la cocarde tricolore et à propos desquels furent évoqués, de part et d'autre, les noms de Basseville et de Cadoudal; présence de Lucien Bonaparte dans les États pontificaux et amitié étroite surgie entre Lucien et le frère du cardinal Consalvi; déclarations orales ou écrites du cardinal Fesch, ajoutant encore à toutes ces petites amertumes.

Une amertume plus grande l'attendait dans le dernier tiers de l'année 1805, lorsque Napoléon, luttant contre la quatrième coalition, décidait de faire occuper Ancône : Pie VII protesta au nom de la neutralité dans une pressante lettre du 13 novembre, où il annonçait qu'il suspendait ses rapports officiels avec Fesch. L'empereur reçut cette lettre dix jours après, et n'y répondit, de Munich, que le 7 janvier 1806 : il y justifiait brutalement, par l'intérêt militaire, et aussi par le souci, affirmait-il, de protéger le Saint-Siège, sa mainmise sur Ancône. La réponse du pape, en date du 29 janvier, était aussi nette que mesurée; il y réclamait l'évacuation d'Ancône et le remboursement des avances faites à l'armée française; il y défendait Consalvi et protestait contre l'éventualité du rappel de Fesch. C'est le 13 février 1806 que Napoléon répondit, dans un texte où s'affirmait avec précision la portée de son orgueil et de son ambition : « Votre Sainteté est souveraine de Rome, y disait-il, mais j'en suis l'empereur. Tous mes ennemis doivent être les siens »; il menaçait ceux « qui retardaient l'expédition des bulles de ses évêques et qui livraient ses diocèses à l'anarchie ». Cette lettre est l'amorce certaine du conflit imminent entre le sacerdoce et l'empire.

Le 21 mars, Pie VII exposait avec netteté ses vues : il n'a pas à entrer « dans le dédale de la politique » et doit seulement observer la paix, même à l'égard des États en lutte avec la France, et où vivent des fidèles : l'existence de l'État romain s'oppose d'autre part à l'idée de la domination intégrale de Napoléon sur l'Italie, et la comparaison du temporel et du spirituel que conçoit l'empereur est inadmissible. Quant au Concordat italien et au mariage de Jérôme, le Saint-Père maintenait son point de vue antérieur. Cette réponse ferme et sans violence était élaborée au temps même où, avant l'installation de Joseph Bonaparte à Naples, le bruit se répandait déjà en Italie que le Saint-Siège serait transféré à Avignon ou à Paris, les États pontificaux partagés entre les royaumes de Naples et d'Italie. Alquier, cependant, remplaçait le cardinal Fesch comme ambassadeur à Rome; Napoléon, d'autre part, pour éviter qu'elles passassent au roi de Naples, décidait de donner les principautés de Bénévent et de Ponte-Corvo à Talleyrand et à Bernadotte. A mesure que les violences impériales se multipliaient, Pie VII se renforçait dans son dessein de résistance légale et chrétienne. « Si l'on veut occuper Rome, disait-il à Alquier, nous ne ferons aucune résistance, mais vos soldats devront briser les portes du château Saint-Ange à coups de canon. » Toutefois, le 17 juin 1806, Consalvi donnait sa démission et était remplacé par le vieux cardinal Casoni; on était à la veille d'un nouveau pas en avant de l'impérialisme napoléonien sous les coups duquel l'Europe tout entière tremblait.

De fait, Alquier fut chargé de demander au pape qu'il déclarât que les ports pontificaux seraient fermés chaque fois que l'Angleterre serait en guerre avec la France, et que les forteresses pontificales seraient occupées par des troupes françaises toutes les fois qu'une armée ennemie aurait débarqué ou menacé de débarquer sur un point de l'Italie. Pie VII refusa de faire pareille déclaration. Peu de temps après, cependant, Napoléon, vainqueur à Iéna, entrait à Berlin, où il publiait, le 21 novembre 1806 le décret de blocus contre la Grande-Bretagne. Le cardinal Casoni protesta contre ce décret. Entre Champagny, successeur de Talleyrand, le cardinal de Bayane, accouru à Paris pour suppléer Caprara, Alquier et, de surcroît, le vice-roi d'Italie, engagé par Napoléon lui-même à intervenir à sa place à Rome, les négociations se prolongent, accrochées par la difficulté nouvelle du mariage de Jérôme avec la princesse de Wurtemberg et les difficultés renouvelées des anciennes négociations. En fait, toute l'année 1807 se précipite vers le dénouement fatal, impliqué par la stratégie militaire ou économique et par la théorie impériale de la suppression du pouvoir temporel.

L'occupation de Rome fut décidée par Napoléon au début de 1808. Les troupes du général Miollis y entrèrent le 2 février, le commandant du fort Saint-Ange, Ange Colli, remit à Miollis une protestation et, le lendemain, Pie VII déclarait à Miollis et à Alquier que, tant que l'armée française serait à Rome, il se considérerait comme prisonnier et qu'aucune négociation ne serait possible. De fait, il s'enferma au palais de Montecavallo. Le cardinal Casoni, malade, avait été remplacé par le cardinal Joseph Doria. Celui-ci, en tant que Génois, dut quitter Rome et être remplacé par le cardinal Gabrielli qui fut arrêté après sa protestation du 19 mai et remplacé par le cardinal Pacca. D'autre part, à Rome, Alquier, puis le chargé d'affaires Lefebvre, avaient demandé leurs passeports, ce que faisait de même, à Paris, Caprara. Le gouverneur de Rome, Mgr Cavalchini, était enlevé sur l'ordre de Miollis et les troupes pontificales incorporées dans l'armée française. Les provinces d'Urbin, Ancône, Macerata, Camerino étaient irrévocablement réunies au royaume d'Italie.

Le 11 juillet, avec les cardinaux demeurés à Rome, le pape tenait un consistoire, pour faire en quelque sorte le point. Il y résumait les injures qu'il avait subies et conjurait l'empereur d'écarter les conseils des perfides et, en songeant à l'humaine grandeur, d'éviter l'éternelle perdition. Mais il était impossible que Napoléon s'arrêtât dans la voie où il était entré.

Le 6 septembre, le cardinal Pacca, à son tour, recevait un ordre d'expulsion, qui, au dire de celui-ci, suscita un violent accès de colère chez le pape. Au reste, la fin de l'année 1808 et le début de la suivante enregistrèrent de terribles violences et de nouvelles

insultes. Enfin, le 17 mai 1809, un décret daté de Vienne réunissait les États du pape à l'empire français: la ville de Rome était déclarée ville impériale et libre; des dotations étaient prévues, on assurait au pape un revenu net de 2 millions; une consulte serait instituée pour organiser le régime constitutionnel à partir du 1er janvier 1810. C'est le 10 juin que le décret fut publié à Rome, le pavillon pontifical fut descendu du château Saint-Ange et remplacé par le drapeau français. Dans la nuit du 10 au 11 fut affichée la bulle *Quum memoranda*, qui excommuniait, sans nommer précisément Napoléon, les auteurs de la spoliation. La sanction ne pouvait se faire attendre : le 1 juillet, Miollis chargeait le général Radet de procéder à l'arrestation du pape dans la nuit suivante, en utilisant les troupes napolitaines. L'enlèvement se fit de façon odieuse. Le cardinal Pacca put accompagner le pape expulsé jusqu'à Florence, et ensuite, sous un soleil de feu, au milieu d'un concours de population plus étonnée qu'indignée, Pie VII fut transféré par Alexandrie et Grenoble, puis par Valence et Nice, à Savone.

4° *La captivité du pape.* — Surveillé avec aménité par le préfet du département du Montenotte, le comte de Chabrol, Pie VII, attendait avec patience les événements qu'impliquait la situation de Napoléon, vainqueur à Wagram, mais arrêté en Espagne et sans action sur l'Angleterre. Le 7 février 1810, un sénatus-consulte avait prononcé la réunion des États pontificaux à l'empire. Le 1er avril, après le divorce et la cassation canonique du mariage de Napoléon et de Joséphine, l'archiduchesse d'Autriche, Marie-Louise, épousait l'empereur à Saint-Cloud, en présence de vingt-six cardinaux dont la moitié s'abstinrent d'assister le lendemain à la cérémonie religieuse; cette attitude fut aussitôt punie par leur exil et, dès lors, les faits caractéristiques se multiplient. Dix-neuf évêques réclament au pape la confirmation de leur nomination aux sièges épiscopaux. Le pape répond, le 5 novembre, au cardinal Maury, archevêque de Paris, en déclarant que toute institution faite par des évêques est nulle; le 1er janvier 1811, Mgr d'Astros, grand vicaire de Paris, est conduit au donjon de Vincennes; le 7 janvier, tandis que Pie VII se promenait dans le petit jardin de l'évêque de Savone, chez lequel il logeait, on procède à la visite de ses papiers et l'on s'empare de quelques-uns de ses livres de piété. Son serviteur, Moiraghi, est enlevé et conduit à Fénestrelle; défense est faite, le 14 juillet, au Saint-Père, de communiquer avec aucune Église, ou aucun fidèle de l'empire, et on le menace, puisque « rien ne peut le rendre sage », de le déposer.

Napoléon, cependant, essaie de gouverner directement l'Église. Sur les divers moyens imaginés voir l'art. CONCORDAT, col. 771-776. A la fin de mars 1811, il a réuni le conseil ecclésiastique devant lequel il prononce une sorte de réquisitoire contre le pape. Les prélats réunis subissent sans réaction la colère impériale et, seul, l'abbé Émery défend avec bonheur et simplicité l'autorité du pape. Puis se tient le concile de Paris, dont une des premières décisions fut de députer plusieurs prélats à Savone. Ici commence, dans l'histoire morale du pape, un nouveau chapitre bien vite clos, très humain, puisque s'y vérifie la faiblesse même de l'humanité. De fait, le pape, âgé, isolé, opprimé, consent à quelques-unes des demandes françaises. Le concile décide alors un mode d'institution canonique, en cas de refus du pape, qui ressemblait singulièrement à ce qui avait été imaginé lors de la constitution civile. Et cinq cardinaux sont délégués avec plusieurs évêques auprès de Pie VII pour obtenir son adhésion. La « caravane sacrée », selon l'expression du cardinal Pacca, arriva au début de septembre 1811 et, surtout grâce à l'intervention du cardinal Roverella, réussit dans sa mission; le pape, joué, alla jusqu'à approuver, par un bref et en s'en félicitant, les mesures décidées. Napoléon, d'ailleurs, n'accepta pas le bref, pour des raisons multiples, dont la plus réelle était sans doute que son acceptation impliquait la mise en liberté du pape.

Celui-ci demeura assez tranquille tout le temps qu'on prépara l'expédition de Russie. Napoléon ne pouvait encore renoncer à son système. Le 9 juin 1812, Pie VII fut prévenu qu'il allait être transféré en France et, de fait, le lendemain, il partit, très faible, au point de tomber malade, à l'hospice de Stupinigi; il reçut, le 14 juin, l'extrême-onction. Le 20 juin, il arrivait pourtant à Fontainebleau, après un voyage exclusivement passé dans une voiture fermée à clef, où on lui portait quand il était besoin, de la nourriture.

Après plusieurs semaines de lit, Pie VII fut en état de recevoir, et il fut bien obligé d'accueillir ceux qu'on appelait les cardinaux « rouges », c'est-à-dire enclins à subir les volontés impériales. Surtout, il dut accepter l'idée de recevoir Napoléon, qui, après l'expédition désastreuse de Russie, croyait nécessaire de se rendre favorables les éléments catholiques de l'empire par plus de mansuétude à l'égard du pape. Au début de l'année 1813, l'empereur envoya son chambellan à Fontainebleau pour complimenter le pape. Le pape répondit en envoyant à Paris le cardinal Joseph Doria. C'était rendre possible la réouverture des négociations dont Napoléon chargea pour son compte Mgr Duvoisin, évêque de Nantes. Les exigences de Napoléon étaient énormes. Le pape et ses successeurs promettraient de ne rien ordonner ou exécuter de contraire aux quatre propositions gallicanes de 1682; il ne pourrait nommer qu'un tiers des cardinaux, la nomination des deux autres tiers appartenant aux princes catholiques; le pape condamnerait, par un bref public, les cardinaux qui n'avaient pas assisté au mariage de l'empereur et de Marie-Louise, à l'exception des cardinaux di Pietro et Pacca, qui ne pourraient jamais approcher de Pie VII. Ce fut cependant la base des conversations tenues par les cardinaux Doria, Dugnàni, Ruffo, et de Bayane, avec le pape et par l'intermédiaire de Mgr Bertazzoli, et qui furent couronnées par les visites de Napoléon à Pie VII. Si l'empereur, dans la première, qui eut lieu le 19 janvier 1813, manifesta une sorte de cordialité exubérante, il agit ensuite sur le pontife affaibli avec autorité, et n'eut, finalement, guère de peine à lui arracher, le 25 janvier, sa signature au concordat de Fontainebleau. Du moins, Pie VII obtint-il, si l'on peut dire, en retour, la libération de Pacca. Les prélats et prêtres qui avaient participé à la pseudo-négociation furent tous récompensés.

Mais le concordat de Fontainebleau pouvait bien avoir été signé par le pape; celui-ci ne l'avait accepté que contraint et forcé, et, lorsque les cardinaux « noirs » commencèrent à être en rapport avec lui, Pie VII se rendit compte du sens des textes qu'il avait acceptés. Désespéré, il s'abstint plusieurs jours de célébrer la messe, puis il mit en délibération avec les cardinaux la valeur des articles, d'ailleurs rendus publics par Napoléon, et communiqués par l'archichancelier Cambacérès au Sénat. Entraîné par Consalvi, Pacca et quelques autres, il se décida à rétracter son adhésion. Le texte, précisé en minute, de cette rétractation, fut copié par lui en plusieurs jours, achevé et daté le 24 mars 1813. Pie VII y avouait ses remords et son repentir pour la faiblesse qu'il avait eue, le 25 janvier, de souscrire aux articles imposés par Napoléon. « Notre conscience, disait-il, reconnaissant mauvais notre écrit, nous le confessons mauvais et avec l'aide du Seigneur, nous désirons qu'il soit cassé tout à fait, afin qu'il n'en résulte aucun dommage

pour l'Église, ni aucun préjudice pour notre âme. » Rapprochant la hiérarchie ecclésiastique de la hiérarchie militaire, il refusait désormais de substituer la puissance du métropolitain à la sienne. Par ailleurs, il semblait annuler l'excommunication antérieurement portée contre l'empereur.

La rétractation du pape fut communiquée par lui le même jour aux cardinaux. Quant à Napoléon, dès qu'il la sut, après un mouvement de colère, il fit comme si le document pontifical ne lui était pas parvenu, mais fit expulser le cardinal di Pietro, avertir les autres cardinaux de rester désormais dans une stricte inaction; enfin il publia, sous la date du 13 février 1813, deux décrets l'un déclarant le Concordat loi d'empire, le second affirmant son caractère obligatoire pour tout le clergé de l'empire et du royaume d'Italie. Le résultat, vis-à-vis de la cour romaine, de cette nouvelle violence fut que, à une nouvelle allocution consistoriale du pape du 9 mai 1813, les cardinaux souscrivirent individuellement par une copie de leur propre main, tandis que Pie VII adressait à l'empereur une humble prière de faire un traité admissible pour le Saint-Siège, et préparait personnellement la tenue d'un conclave si lui-même mourait en captivité.

Mais, tandis que, confiné dans ses appartements de Fontainebleau, le pape, d'ailleurs violemment critiqué par la police impériale pour son économie, qui allait jusqu'à lui faire laver personnellement sa soutane, ou pour sa patience réfléchie, qui l'écartait de lire les livres, d'ailleurs non ecclésiastiques, de la bibliothèque du château, attendait l'issue du drame où se jouait une si sévère partie, Napoléon essayait de briser la coalition européenne sur les champs de bataille allemands.

La victoire de Lutzen (2 mai) fut notifiée par Marie-Louise au pape, qui remercia l'impératrice de cette notification d'une façon assez froide, pour ne choquer aucun des adversaires de la France, et joignit à ses remerciements un réquisitoire plutôt vif contre les procédés infligés par l'empereur à la cour de Fontainebleau. C'est que le pape savait par son entourage, lui-même tenu au courant par bien des intermédiaires, la situation délicate où se trouvait Napoléon. Aussi, lorsqu'il fut question d'un congrès à Prague, en vue de la paix générale, Pie VII fit savoir à l'empereur d'Autriche la nature et l'étendue des droits qu'il avait l'intention de revendiquer. La publication du concordat du 25 janvier 1813 ne pouvait dès lors prévaloir contre le pouvoir du Saint-Père sur Rome et l'État pontifical.

5° *Le retour à Rome. Premiers essais de réorganisation.* — Le cardinal Consalvi dirigeait de fait toute cette diplomatie pontificale, qui s'affirmait aussi à l'égard de négociateurs plus ou moins qualifiés, adressés par l'empereur au pape, M[me] Brignole, de Sienne, Mgr Fallot de Baumont, archevêque de Bourges, le colonel Lagorsse : la restitution de l'État pontifical, le retour à Rome, c'étaient les deux exigences immédiates de Pie VII, et la crise où l'empire était précipité allait les exaucer. C'est le 23 janvier 1814 que Pie VII quitta Fontainebleau d'après les ordres donnés au colonel Lagorsse; les cardinaux s'éloignèrent les jours suivants. Le 2 avril, le gouvernement provisoire, créé à Paris après l'entrée des Alliés, prenait un arrêté pour assurer dans les meilleures conditions possibles de rapidité et d'honneur la sortie du pape du territoire français. Joachim Murat, roi de Naples, essaya bien, à Césène, d'empêcher l'entrée du pape dans ses États, que les troupes napolitaines occupaient, sous prétexte qu'une pétition avait été envoyée aux puissances, au sujet de l'institution d'un pouvoir séculier à Rome. C'est de Césène que Pie VII écrivit, le 30 avril, à Louis XVIII pour protester contre ce qui, dans la constitution française nouvelle, était contraire à la religion ou à l'Église, et pour réclamer le renvoi à Rome des archives vaticanes. Le 20 mai, il accréditait Consalvi auprès du roi de France et, par un bref spécial, réclamait le même jour contre le traité de Tolentino. Le 24 mai, enfin, il faisait son entrée solennelle à Rome.

A certains égards, il semblait que la tradition, brisée en 1805, lorsque Consalvi et Talleyrand avaient dû quitter les affaires, ou en 1809, lorsque le pape avait été arraché à sa capitale, était reprise. Mais l'Europe, bouleversée par les guerres napoléoniennes et les vues de la Sainte-Alliance, était bien transformée. Pour les États pontificaux, une partie restait encore occupée par les Napolitains; les Légations, abandonnées par le prince Eugène, demeuraient aux mains des Autrichiens. Et, cependant, l'effort des hommes qui avaient traversé l'époque de la Révolution et de l'Empire, et qui se trouvaient de nouveau à la tête des affaires, tendait à restaurer celles-ci selon les plans qu'ils imaginaient avoir gouverné le monde avant qu'éclatât la crise.

Ainsi Pie VII avait-il choisi Consalvi pour le représenter à Paris et à Londres, puis à Vienne, et Pacca pour tenir le rôle de prosecrétaire d'État. Le gouvernement français, de son côté, non seulement rejetait le concordat de Fontainebleau, mais songeait à écarter le concordat de 1801. Voir l'art. CONCORDAT, col. 776. Le 26 septembre, fut tenu un consistoire où le Saint-Père rappela comment il avait repris le gouvernail de l'Église : si l'on devait effacer le souvenir des maux subis, on n'oublierait pas, ajoutait-il, la rage avec laquelle « le Prince des ténèbres avait frappé la société chrétienne ». Mais Pie VII avançait avec prudence dans la restauration et, s'il accusait réception du mémoire français en faveur de l'augmentation des sièges archiépiscopaux et épiscopaux en priant Louis XVIII d'abolir aussitôt que possible « tant de dispositions contraires à l'autorité et à la liberté de l'Église », s'il continuait à réclamer à l'empereur François I[er] la restitution des Légations, s'il observait avec une certaine inquiétude les événements de l'île d'Elbe et de Naples, c'est avant tout à la réorganisation des institutions chrétiennes et à la restauration des États pontificaux qu'il travaillait : installation de couvents de sœurs hospitalières en Italie, dotation d'établissements pieux aux États-Unis, embellissements à Rome, dégrèvement des provinces les plus pauvres. De plus considérable importance devait être la restauration de la Compagnie de Jésus. Peu après son avènement, Pie VII avait régularisé l'existence en Russie des débris de la société (bref du 7 mars 1801); des concessions analogues avaient été faites, en 1804, dans le royaume de Naples, d'ailleurs rendues caduques par les bouleversements politiques ultérieurs. Rentré à Rome en 1814, le pape, par la constitution *Sollicitudo omnium Ecclesiarum,* datée du 31 juillet et solennellement promulguée le 7 août, annulait le bref *Dominus ac Redemptor* de Clément XIV, et rétablissait la société dans son état antérieur.

Mais le coup de foudre du retour de l'île d'Elbe bouleversa une nouvelle fois l'Europe. En même temps que la nouvelle en arriva à Rome, Joachim demanda le passage pour 12 000 hommes dans les États pontificaux. Pie VII refusa, mais quitta, le 24 mars 1815, sa capitale pour Livourne, la Spezia, et, finalement, Gênes. Le 4 avril, Napoléon écrivait au pape et son ministre des Affaires étrangères, Caulaincourt, au cardinal Pacca, pour justifier le coup d'État antibourbonien, annoncer la paix générale et proclamer la sollicitude du gouvernement impérial envers le Saint-Siège. Celui-ci ne devait point recevoir ces documents; en tout cas, il n'y répondit pas. Le cardinal Fesch, accrédité par son neveu auprès du pape, ne pouvait

rien faire en l'absence de Pie VII. Au reste, celui-ci devait bien vite rentrer dans sa capitale, lorsque Waterloo eut brisé les espérances de Napoléon et celles de Murat. L'article 103 du traité de Vienne, négocié par Consalvi, assura la restitution au pape de tous ses États, à l'exception de la partie de la Légation de Ferrare, sur la rive gauche du Pô, qui demeurait aux mains de l'empereur d'Autriche, lequel avait, en outre, droit de garnison à Ferrare et Comacchio.

III. Pie VII et la réorganisation de l'Église. — Cette fois, c'était bien l'ère de la restauration qui s'ouvrait, tempérée à Rome par un esprit de véritable charité : de fait, Pie VII accueillait dans ses États non seulement Lucien, duc de Canino, mais le cardinal Fesch, mais Madame Mère; il délivrait le cardinal Maury, arrêté le 12 mai sur l'ordre des autorités pontificales, et enfermé au château Saint-Ange. Au consistoire du 4 septembre 1815, exposant les derniers événements, il ne craignait pas d'adresser l'expression de sa gratitude au tzar, aux rois de Prusse et de Suède, de protester contre l'occupation de Ferrare et d'envisager une compensation pour Avignon, gardé par la France, sans d'ailleurs désigner nommément le Comtat.

Si le gouvernement de Louis XVIII ne paraissait pas disposé à restituer Avignon, le Saint-Siège semblait disposé à accepter, en vue d'une réorganisation de l'Église de France, les directives que le duc de Richelieu, ministre des Affaires étrangères, chargeait le duc de Blacas, nouvel ambassadeur à Rome, d'y soutenir (mai 1816). Quelques difficultés surgissaient également du côté du royaume de Naples, à l'occasion du tribut de la haquenée, que Ferdinand de Bourbon ne voulait pas reconnaître, et de Bénévent et Ponte-Corvo qu'il ne voulait pas restituer. Mais, pour répondre aux engagements de Consalvi à Vienne, Pie VII publiait, le 6 juillet 1816, un *motu proprio* pour la réorganisation administrative de ses États, et il est intéressant de noter que l'influence de l'administration napoléonienne se fait certainement sentir dans ce document.

Le nouveau concordat français, signé par le pape le 25 août 1816, fut retourné par Pie VII le 6 septembre, avec une lettre où le chef de l'Église stigmatisait ceux des évêques anciens constitutionnels qui, selon lui, avaient « reproduit les erreurs auxquelles ils avaient paru renoncer », en même temps que les titulaires d'avant 1801 qui n'avaient pas donné leur démission. Le gouvernement français, de son côté, aurait désiré obtenir la démission de tous les évêques concordataires, pour procéder à une nomination générale, de sorte que l'idée préconisée par le duc de Blacas de ne pas tenir compte de la convention du 25 août gagna du terrain et, à la suite de nouvelles négociations, Blacas et Consalvi signèrent, le 11 juin 1817, une nouvelle convention, connue sous le nom de Concordat de 1817, et qui fut confirmée par une bulle pontificale du 19 juillet, elle-même complétée par une bulle de circonscription pour 90 diocèses.

Ce concordat avec la France rentre dans la politique générale suivie par Consalvi et tendant à affirmer partout l'action du Saint-Siège. Ainsi avaient été signés, avec l'Autriche, plusieurs traités relatifs à l'organisation du clergé, à la vente des biens ecclésiastiques, à la navigation du Pô (janvier 1817); un concordat avait été conclu, en août 1817 encore, avec le Piémont, et le 28 janvier 1818 il en fut signé un autre avec la Russie pour la Pologne; de même le 16 février 1818, avec le royaume des Deux-Siciles. Mais le texte arrêté par Blacas et Consalvi ne put avoir en France force de loi. Le nouveau ministère libéral ne pouvait accepter ce qui avait été arrêté, et décida d'envoyer à Rome, pour reprendre la négociation, le fils de Portalis lui-même. En réalité, il était impossible qu'elle pût désormais aboutir et, au consistoire du 23 août 1819, le pape expliqua que le concordat de 1817 ne pouvait être exécuté et que les archevêchés et évêchés fondés en 1801 resteraient administrés par leurs titulaires; du moins, en 1822, la nouvelle circonscription, comprenant 80 diocèses, fut-elle déterminée par une bulle de Pie VII; ainsi se trouvait consolidée l'une des grandes réalisations de Napoléon. Voir l'art. Concordat, col. 777 sq.

Si, du côté de la France, Pie VII n'était pas parvenu à corriger ce qui, dans les textes de 1801, pouvait, en 1819, lui paraître contraire à ses vues, il n'obtenait point, non plus, de la part des autres princes chrétiens, toutes les garanties qu'il pouvait croire indispensables. A cette époque, le bruit courait que l'empereur d'Autriche, le grand-duc de Toscane, le roi des Deux-Siciles avaient des vues sur telle ou telle partie des États pontificaux. Du moins, ces rumeurs provoquaient-elles le désir, de la part des autorités pontificales, de gouverner le mieux possible ces États. Par ailleurs, le Saint-Siège entretenait des relations excellentes avec les princes protestants d'Allemagne, qui avaient préparé une *Déclaration* pour régler le sort des catholiques de la Confédération germanique; le concordat avec la Prusse, signé au début de 1821 fut l'un des résultats de cette négociation.

La santé du pape, médiocre depuis au moins cinq ans, inquiétait son entourage, au moment où des événements graves bouleversaient à nouveau la péninsule. La révolution de Naples ne pouvait manquer d'avoir des conséquences de toute espèce. Dès juillet 1820, Bénévent et Ponte-Corvo avaient été repris au pape; il était question d'une offensive des Autrichiens contre les Napolitains et, dans cette éventualité, on songea, en février 1821, à faire partir Pie VII pour Civitá-Vecchia, mais ce voyage n'eut pas lieu, les Autrichiens étant passés près de Rome pour descendre contre les révolutionnaires napolitains. Après le retour de Ferdinand Ier, à Naples, Bénévent et Ponte-Corvo furent une nouvelle fois restitués au pape. La bulle du 13 septembre 1821 contre le carbonarisme marque à la fois la fin de la fièvre révolutionnaire et l'étendue de l'action autrichienne en Italie.

Pie VII avait, après la crise de 1821, peu de temps à vivre. Plusieurs chutes du vieillard avaient inquiété son entourage dans les années précédentes; il en fit encore une, le 6 juillet 1823, se cassa le col du fémur et, s'étant affaibli progressivement, il mourut au matin du 20 août 1823, à l'âge de 81 ans, après un règne de plus de 23 ans.

Le pontificat de Pie VII, qui a duré plus longtemps que ne pouvait le faire prévoir la faible résistance physique du cardinal Chiaramonti, a mis en lumière à la fois la charité inépuisable d'un prêtre qui a su pardonner totalement à son persécuteur, mort deux ans avant lui à Sainte-Hélène, et aussi la faiblesse d'un homme qui, assis sur la chaire de Pierre, a pu hésiter sur la meilleure méthode à suivre pour réaliser le bien de l'Église et la paix du monde. Ainsi s'explique, en ce qui concerne la France seulement, les trois concordats de 1801, 1813 et 1817. Du moins, en ces diverses circonstances essaya-t-il de sauver les principes, et s'il lui arriva de s'abandonner, il sut exprimer son repentir avec la plus méritoire humilité. Si la préoccupation française a été essentielle pour Pie VII, ce pape n'a cependant point négligé l'ensemble du monde chrétien, surtout quand l'Europe a cessé de s'identifier avec la France. Ainsi s'explique l'œuvre concordataire des années de la restauration. Mais la restauration n'a pas été totalement, pour Pie VII, la Sainte-Alliance : il a pu condamner le carbonarisme, responsable de la révolution napolitaine, mais il ne s'est pas soumis à la volonté de l'Autriche de s'imposer à l'Italie. Dans

l'État pontifical reconstitué, il a essayé d'organiser une administration qui n'exclût pas toutes les traditions françaises.

Le pontificat de Pie VII constitue donc une transition entre les ruines du temps de Pie VI et les calmes pontificats qui ont précédé le règne de Pie IX.

Une obscurité subsiste dans l'histoire du pontificat de Pie VII, touchant le rôle personnel du pape dans les actes qui sont classés sous son nom. Les actes de Césène et de Fontainebleau, à coup sûr, peuvent lui être totalement attribués, mais l'influence de prélats comme Caprara, di Pietro, Pacca et surtout Consalvi a été considérable tout le long du pontificat de Pie VII.

I. Sources. — *Bullarium romanum (continuatio)*, éd. Barberi, t. XI-XV, Rome, 1835 sq.; *Correspondance authentique de la cour de Rome avec la France, depuis l'invasion de l'État romain jusqu'à l'enlèvement du souverain pontife*, s. l., 1809; *Documenti relativi alle contestazioni insorte fra la S. Sede ed il governo francese*, 6 vol., 1833, 1834; card. Pacca, *Memorie storiche*, 3 vol., Rome, 1830 (trad. fr. de Jamet, 2 vol., Paris, 1932); card. Maury, *Correspondance diplomatique et mémoires inédits*, publ. par Ricard, 2 vol., Lille, 1891; Crétineau-Joly, *Mémoires du cardinal Consalvi*, Paris, 1864, in-8°; nouv. éd. par Drochon, Paris, 1896, in-8°; Boulay de La Meurthe, *Documents sur les négociations et les rapports de la France avec le Saint-Siège en 1800-1801*, 2 vol., Paris, 1891-1892; de Pradt, *Les quatre concordats*, 2 vol., Paris, 1818; voir aussi la bibliographie de l'art. Concordat.

II. Travaux. — Artaud, *Histoire du pape Pie VII*, 2 vol., Paris, 1837; Henke, *Papst Pius VII.*, Marbourg, 1860; C. d'Haussonville, *L'Église romaine et le premier Empire*, 5 vol., Paris, 1868-1869; Lyonnet, *Le cardinal Fesch*, 2 vol., in-8°, Lyon, 1841; M. Brühl, *Napoleon I. und Rom*, Ratisbonne, 1861, in-8°; L. Ranke, *Kardinal Consalvi und seine Staats-Verwaltung*, Leipzig, 1872-1878; P. Theiner, *Histoire des deux concordats*, Paris, 1869; L. Séché, *Les origines du Concordat*, Paris, 1894; C. Boulay de La Meurthe, *Histoire de la négociation du Concordat*, 5 vol., Tours, 1920; Geoffroy de Grandmaison, *Napoléon et les cardinaux noirs*, Paris, 1895; Welschinger, *Le pape et l'empereur*, Paris, 1905; I. Rinieri, *Napoleon e Pio VII*, 2 vol., Turin, 1906; le même, *Corrispondenza inedita dei cardinali Consalvi e Pacca nel tempo del congresso di Vienna*, Turin, 1903, in-8°; Féret, *le premier Empire et le Saint-Siège*, Paris, 1911; J. Constant, *L'Église de France sous le Consulat et l'Empire*, Paris, 1928, in-18; J. W. Maduri, *Il concordato del 1878 tra le santa Sede e le Due Sicilia*, Florence, 1930, in-16; G. Cassi, *Il cardinal Consalvi ed i primi anni della restaurazione pontificia (1815-1819)*, Milan, 1931; G. Mollat, *La question romaine de Pie VII à Pie XI*, Paris, 1932; J. Vercesi, *Pio VII, Napoleone e la Restaurazione*, Turin, 1922, in-16; Fr. A. Gemelli et D. Vismara, *La reforma degli studi universitari negli Stati pontifici (1816-1824)*, Milan, 1933; J. Schmidlin, *Papstgeschichte der neuesten Zeit*, t. I, Munich, 1933, p. 16-366, où l'on trouvera la plus abondante bibliographie.

G. Bourgin.

PIE VIII, pape du 31 mars 1829 au 1er décembre 1830. — Le conclave qui s'ouvrit le 27 février 1829, à la suite du décès de Léon XII, survenu le 10 précédent, ne fut pas marqué d'incidents. Dès la première heure, les votes se portèrent sur les cardinaux di Gregorio et Castiglioni. Comme aucun des deux n'obtenait une majorité suffisante, surgirent les candidatures de Pacca et de Cappellari. Mais les électeurs se ravisèrent et donnèrent leurs suffrages, le 31 mars, à Francisco Saverio Castiglioni, né à Cingoli le 20 novembre 1761 et qui avait dû ses dignités ecclésiastiques à la bienveillance de Pie VII. Nommé évêque de Montalto le 11 août 1800, il avait courageusement refusé de prêter serment de fidélité à Napoléon Ier, en 1809, et s'était entendu condamner à l'exil, à Milan, puis à la déportation à Pavie et à Mantoue. Créé cardinal-prêtre du titre de Sainte-Marie *in Traspontina*, le 8 mars 1816, il avait reçu le même jour, en commende, l'évêché de Césène. Peu après, il était devenu pénitencier majeur, évêque de Frascati (13 août 1821), préfet de la Congrégation de l'Index (1822). Comblé ainsi de bienfaits par Pie VII, il prit, par reconnaissance, le nom de Pie VIII, mais professa une hostilité marquée pour la politique conciliante de son protecteur et celle de Consalvi. En 1821, lorsqu'il était légat dans les Romagnes, il écrivait à un correspondant ces mots qui révèlent son état d'esprit : « Que Dieu nous libère des ordres et de la paralysie qui nous parviennent de Rome. » F. A. Gualterio, *Gli ultimi rivolgimenti italiani, Memorie storiche, con documenti inediti*, Naples, 1861, p. 219. Le choix qu'il fit, comme secrétaire d'État, du cardinal Albani, agent attitré de l'Autriche, indiqua clairement quelles seraient ses tendances. En l'occurrence, il obéissait à un autre sentiment, car Albani avait été le promoteur de son élection.

Les infirmités qui accablaient Pie VIII — la goutte et une maladie de foie — donnaient à présager que son pontificat serait de courte durée. Dans la nuit du 30 novembre au 1er décembre 1830, il acheva son existence douloureuse, sans avoir accompli d'actions notoires. Son règne ne cessa d'être la continuation de celui de Léon XII.

Certains faits, d'une réelle importance, méritent d'être signalés. C'est d'abord la question du rétablissement de la hiérarchie ecclésiastique dans les Pays-Bas. Toutes les difficultés semblaient aplanies, puisqu'un accord entre le gouvernement et Rome s'était conclu sur le choix des évêques de Gand, de Tournai et de Liége. L'intronisation donna lieu pourtant à des incidents regrettables. Quand les trois prélats institués par le Saint-Siège se présentèrent à Bruxelles pour recevoir leurs bulles, on exigea d'eux qu'ils sollicitassent le *placet* pour la délivrance du temporel. Bien que cette exigence fût insolite, ils y consentirent. Les tracasseries ministérielles ne s'arrêtèrent pas là. On leur reprit les bulles et on les avertit qu'elles leur seraient rendues à une époque indéterminée; après quoi, l'évêque de Namur, chargé du sacre, reçut l'avis d'avoir à réclamer le *placet* royal. Le prélat ayant refusé d'exécuter une mesure abusive se vit contraint à ne pas procéder à la cérémonie religieuse. Le cardinal Albani, secrétaire d'État, eut l'habileté de terminer le conflit qui menaçait de s'envenimer : les trois élus obtinrent finalement la consécration épiscopale. La cour romaine compta une autre victoire : le 9 janvier 1830, Guillaume Ier supprima le collège philosophique fondé à Louvain à l'usage des futurs clercs, dans l'intention sournoise de nuire à leurs sentiments catholiques. A vrai dire, le mécontentement populaire provoqué par l'établissement de ce collège avait inquiété le roi et l'avait incliné à céder aux désirs d'Albani; Ch. Terlinden, *Guillaume Ier et l'Église catholique*, Bruxelles, 1906, 2 vol., passim.

L'archevêque de Cologne, les évêques de Trèves, de Paderborn et de Munster avaient maintes fois averti Léon XII du péril que créaient pour la foi les mariages mixtes. La situation en Rhénanie était, en effet, néfaste au catholicisme, depuis qu'un décret royal, publié le 17 août 1825, avait statué que les enfants nés d'unions mixtes seraient « élevés dans la religion du père ou, du moins, à son gré », et que les prêtres n'auraient pas le droit d'exiger des conjoints la promesse requise par l'Église d'instruire les enfants dans la religion romaine. D'autre part, les prescriptions du concile de Trente relatives à la présence du propre curé étaient trop souvent violées. Pie VIII réprouva les usages existant en Rhénanie et décida que, à partir du 25 mars 1830, les formalités imposées par le concile seraient requises pour la validité des mariages. Des instructions complémentaires, datées du 27 mars, tracèrent les devoirs stricts du clergé allemand. Elles rappelèrent la discipline constante de l'Église, à savoir que les futurs époux seraient unis à la condition de

faire élever dans la religion catholique tous leurs enfants éventuels. L'épiscopat rhénan reçut en outre les pouvoirs de confirmer et de valider *in radice* toutes les unions contractées contrairement aux prescriptions du concile de Trente ou sans dispenses des empêchements canoniques. Si le conjoint catholique sollicitait une dispense d'empêchement, tout en refusant de promettre d'élever les enfants à naître dans la vraie religion, l'évêque ne la lui refuserait pas; il l'avertirait de l'illicéité de son acte et de la gravité du péché à commettre; le mariage serait valide, mais non accompagné des rites ecclésiastiques. Les décisions de la curie mécontentèrent le roi de Prusse qui en demanda l'adoucissement et la revision, en 1831, à Grégoire XVI. G. Goyau, *L'Allemagne religieuse. Le catholicisme (1800-1848)*, t. II, Paris, 1910, p. 146-152.

Le pontificat de Pie VIII se signala encore par la canonisation d'Alphonse-Marie de Liguori, décrétée le 16 mai 1830, et la création, à Constantinople, d'un siège archiépiscopal de rite arménien (6 juillet 1830). *Bullarii romani continuatio*, t. XVIII, p. 113-114.

La révolution survenue en France, en juillet 1830, mit les évêques revêtus de la pairie dans l'embarras : pouvaient-ils prêter serment à Louis-Philippe? Les autres se demandaient s'il convenait de faire chanter le *Domine salvum fac regem*. Après avoir longtemps refusé de se prononcer, Pie VIII consentit à donner une réponse à Mgr de Quélen, archevêque de Paris, le 29 septembre 1830. La formule : « Je jure fidélité au roi des Français, obéissance à la charte constitutionnelle et aux lois du royaume » devait être tenue pour licite, parce que le gouvernement actuel n'avait pas révoqué le libellé d'une déclaration solennelle faite par l'ambassadeur de Louis XVIII, le 15 juillet 1817, à propos d'un texte de même teneur. Le chant du *Domine salvum fac regem* était également permis. Artaud de Montor, *Histoire du pape Pie VIII*, p. 236-296.

Œuvres. — Moroni a faussement attribué à Pie VIII la paternité des notes savantes qui figurent dans les *Institutionum canonicarum libri quatuor*, publiés par Devoti, à Rome, en 1785; cf. l'art. Devoti, t. IV, col. 679.

I. Sources. — *Bullarii romani continuatio*, t. XVIII Rome, 1856; *Jus pontificium Sacræ Congregationis de Propaganda Fide*, t. IV, Rome, 1891, p. 711-739; Roskovany, *Monumenta catholica pro independentia potestatis ecclesiasticæ*, Quinque Ecclesiis, 1847; N. Bianchi, *Storia documentata della diplomazia europea in Italia dall' anno 1814 all' anno 1861*, t. II, Turin, 1865 (voir en particulier, p. 422-431, plusieurs documents relatifs au conclave).

II. Travaux. — Artaud de Montor, *Histoire de Pie VIII*, Paris, 1844; Cardinal Wiseman, *Les quatre derniers papes et Rome sous leur pontificat*, Tours, 1878; F. Hayward, *Le dernier siècle de la Rome pontificale (1814-1870)*, t. II, Paris, 1928, p. 108-121 (œuvre littéraire de seconde main); G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, t. LIII, Venise, 1852, p. 172-188; G. Gastellani, *Un pontefice numismatico Pio VIII*, dans *Studia Picena*, t. V, 1929, p. 179-182.

Sur le conclave : M. Levaillant, *Chateaubriand et son ministre des Finances, d'après une correspondance inédite*, dans *Revue des Deux Mondes*, 1er août 1922, p. 662-665; Em. Beau de Loménie, *La carrière politique de Chateaubriand, de 1814 à 1830*, t. II, Paris, 1929, p. 297-320 et *Lettres de Chateaubriand à madame Récamier pendant une ambassade à Rome*, Paris, 1929; M. J. Durry, *L'ambassade romaine de Chateaubriand, d'après les archives du Vatican et d'Orsay*, Paris, 1928; Stendhal, *Promenades dans Rome*, t. II, Paris, 1928, p. 353. — Le texte du discours prononcé par Chateaubriand le 10 mars 1830 et la réponse du cardinal Castiglioni ont été publiés par Artaud de Montor, *Histoire de Pie VIII*, Paris, 1844, p. 42-48; Chateaubriand, *Journal d'un conclave*, publié par Louis Thomas, Paris, 1913; du même, *Mémoires d'outre-tombe*, t. V, Paris, 1860, p. 61-119. — C. Vidal, *La monarchie de Juillet et le Saint-Siège au lendemain de la révolution de 1830*, dans *Revue d'histoire diplomatique*, 1932, p. 497-517 (d'après les dépêches du nonce Lambruschini, dont le pape ne suivit pas les avis). — J. Schmidlin, *Papstgeschichte der neuesten Zeit*, t. I, Munich, 1933, p. 474-510.

G. Mollat.

PIE IX, pape du 16 juin 1846 au 7 février 1878. Si Pie IX a suscité, de son vivant comme après sa mort, l'admiration et la vénération de ses contemporains, il n'en a pas moins provoqué de fortes inimitiés. On peut dire qu'il a été autant haï qu'aimé. L'historien ne trouvera donc pas, généralement, un exposé impartial des faits dans les écrits de toute nature qui parurent sur sa personne au cours de la seconde moitié du XIXe siècle et au siècle suivant, car la plupart d'entre eux émanent ou de témoins intéressés ou de gens ayant joué un rôle actif dans les événements et visant à justifier leur conduite. Il convient, par suite, de passer au crible d'une sévère critique les travaux, et des apologistes et des détracteurs de Pie IX. Encore que la tâche ait été facilitée par la publication de documents diplomatiques ou autres d'une haute importance, elle demeure singulièrement ardue et le demeurera aussi longtemps que les archives vaticanes n'auront pas livré leur secret. L'historien ne saurait, actuellement, prétendre tracer un portrait parfaitement fidèle d'un pontife qui fut si discuté de son temps. Il peut cependant le juger plus sainement que ses contemporains, en raison du recul des années et de l'apaisement des passions politiques et religieuses survenu à la suite de la signature des traités du Latran.

I. Le conclave. — A la mort de Grégoire XVI, la situation des États de l'Église paraissait troublée au point que Metternich, le ministre des Affaires étrangères en France, alors Guizot, et le roi de Sardaigne envisageaient l'éventualité de les occuper militairement. L'Autriche, en particulier, désirait garder sous sa protection et son influence le Saint-Siège et craignait l'élection d'un pape qui favorisât les aspirations italiennes. Les cardinaux appréhendaient également des mouvements révolutionnaires. Voilà pourquoi, selon toute vraisemblance, ils portèrent leur choix, le 16 juin 1846, sur le moins connu d'entre eux, sur Jean-Marie Mastaï Ferretti, cardinal-prêtre du titre des Saints-Marcellin-et-Pierre depuis le 14 décembre 1840, qui avait su se rendre populaire dans des contrées « où le gouvernement pontifical était le moins bien vu ». *Mémoires du duc de Broglie*, dans *Revue des Deux Mondes*, t. XXVI, 1925, p. 123.

Né à Sinigaglia le 13 mai 1792, du comte Jérôme et de Catherine Solazzi, le nouvel élu avait eu une pénible jeunesse. Des crises d'épilepsie l'ayant rendu impropre au métier des armes, il embrassa la carrière ecclésiastique et ne dut la prêtrise qu'à la faveur de Pie VII. Ses premières années s'écoulèrent à Rome, où il se consacra à des œuvres pies. Il accompagna au Chili, en 1823-1825, Mgr Muzzi et devint archevêque de Spolète (24 avril 1827), puis évêque d'Imola (décembre 1832). C'est dans cette dernière ville qu'il connut le comte Giuseppe Pasolini, ardent patriote, partisan des néo-guelfes qui désiraient voir s'établir en Italie une fédération d'états placée sous la présidence morale du pontife romain. A ce contact, l'évêque d'Imola s'initia-t-il aux idées libérales? On l'a prétendu longtemps, sur la foi de Pasolini lui-même. Cependant, A. Monti semble avoir suffisamment établi que Pie IX ne professa pas des idées libérales, quoiqu'on les lui ait imputées. Son prétendu libéralisme consista en réalité dans le désir de la paix, l'octroi de réformes administratives et la réprobation des moyens de répression dont usa Grégoire XVI contre les agitateurs des États

de l'Église. A. Monti, *Pio IX nel risorgimento italiano*, Bari, 1928, p. 32-82. Il faut également tenir pour légendaire son agrégation à une loge maçonnique. A. de Saint-Albin, *Histoire de Pie IX*, t. II, Paris, 1870, p. 488-490, qui a reproduit une déclaration très nette de la *Revue de la franc-maçonnerie française et étrangère*, t. IX, 1869, p. 534-537.

Chez Pie IX la bonté dominait et égayait son visage d'un aimable sourire. Sa simplicité, sa bonhomie, son affabilité, sa droiture le rendaient sympathique. Primesautier, il manifestait sa vivacité d'esprit par des saillies empreintes de causticité, par des bons mots heureux, par des réparties pleines d'à-propos. L'extrême impressionnabilité et la mobilité d'humeur qui furent le propre de Pie IX agirent parfois fâcheusement sur ses actes : elles l'inclinèrent à l'indécision et à l'hésitation en matière politique; elles paralysèrent en lui la volonté et le portèrent à adopter des demi-mesures qui ne contentaient personne ou passaient pour des signes de faiblesse. Peu préparé aux intrigues diplomatiques, pour lesquelles il professait plutôt du dédain, il abandonna la direction des affaires à son secrétaire d'État, Antonelli, à partir de 1849, et obéit à ses suggestions. La question romaine restera la pierre d'achoppement de son long et mouvementé pontificat. On verra que la responsabilité de la perte du pouvoir temporel ne lui incombe pas entièrement et qu'elle pèse sur la mémoire d'un certain nombre de personnages de premier plan.

Si, en tant que prince, Pie IX a été critiqué, il a, comme pontife et chef spirituel de la chrétienté, joué un rôle très important. Il déploya une rare énergie à défendre les droits sacrés de l'Église et se dépensa sans compter pour les faire triompher. Le seul reproche qu'on ait articulé contre lui dans ce dernier domaine se réduit à avoir manqué parfois de souplesse; voir A. Boudou, S. J., *Le Saint-Siège et la Russie. Leurs relations diplomatiques au XIXe siècle*, Paris, 1925, p. 455-456. Quoi qu'il en soit, Pie IX sut grandir la papauté aux yeux de ses contemporains et lui donner une extension de puissance, inconnue à ses prédécesseurs immédiats.

Nous étudierons longuement la question romaine; après quoi nous examinerons l'action particulière du pape dans les affaires religieuses de son temps, tout en laissant de côté ce qui concerne GUNTHER (t. VI, col. 1992-1993), la proclamation du dogme de l'IMMACULÉE CONCEPTION (t. VII, col. 845-848, 1195-1214), le LIBÉRALISME (t. IX, col. 574-609), l'ONTOLOGISME (t. IX, col. 1000-1061), le *SYLLABUS* et le CONCILE DU VATICAN, matières qui ont été déjà traitées ou le seront ultérieurement.

II. LA QUESTION ROMAINE. — 1° *Jusqu'à la révolution de 1848*. — Depuis leur réorganisation par le traité de Vienne (1815), les États pontificaux ne comprenaient plus que Rome et le patrimoine de Saint-Pierre, l'Ombrie avec les provinces de Pérouse, Spolète et Rieti, la Marche d'Ancône, les Légations de Bologne, Ravenne, Forli et Ferrare, Bénévent et Ponte-Corvo. L'administration de ces diverses contrées, travaillées par des idées libérales, avait donné les plus graves soucis à la papauté. A la suite des mouvements révolutionnaires survenus en 1831 et 1832, Grégoire XVI avait dû sévir et condamner les fauteurs de troubles à l'exil ou à d'autres peines afflictives. Pie IX inaugura son règne par la publication d'un décret d'amnistie (16 juillet 1846) *Atti del sommo pontefice Pio IX*, part. II, vol. I, Rome, 1857, p. 4-7

L'acte de clémence pontificale fut bien accueilli à Rome. Le peuple, sous la conduite d'un cabaretier du Transtévère, surnommé Ciceruacchio, acclama le pape; son enthousiasme délirant gagna l'Italie et même l'étranger. Les Italiens crurent que le nouveau pontife se mettrait à la tête du parti qui voulait libérer le pays du joug autrichien et le pourvoir d'institutions libérales. Hors d'Italie, on le considéra comme destiné à réconcilier l'Église et la société moderne qui avaient trop longtemps vécu en désaccord ou se boudaient. Pie IX sembla répondre aussitôt aux espoirs qu'il avait éveillés, quand il eut ordonné la construction de voies ferrées, adouci la censure politique, permis la publication de journaux, autorisé la création d'un conseil des ministres, réformé l'organisation de la justice, établi à Rome une municipalité (7 novembre 1846-3 octobre 1847). *Atti del sommo pontefice Pio IX*, part. II, vol. I, p. 15, 40, 46, 57, 74-108, 191.

Les innovations introduites dans les États pontificaux soulevèrent un enthousiasme délirant dans toute l'Italie. A Varèse, par exemple, la foule promena dans les rues le buste de Pie IX et organisa un banquet auquel participa la riche société milanaise : tous les invités parurent chamarrés de rubans jaune et blanc en l'honneur du pontife (8 octobre 1847).

Metternich, qui avait prétendu au rôle de mentor auprès du pape nouvellement élu — en juillet 1846, un mémoire hostile au projet d'amnistie et à toute concession lui avait été présenté par l'ambassadeur d'Autriche — manifesta son dépit sur un ton offensant. Pie IX ne lui apparut plus que « privé de tout esprit pratique... bon prêtre..., [mais] chaud de cœur et faible de conception ». Metternich, *Mémoires*, t. VII, p. 252-255, 342. Il l'accusait de travailler inconsciemment à la destruction du pouvoir temporel et blâmait toutes les innovations qui, selon lui, ne cadraient ni avec l'autorité souveraine du chef de la catholicité, ni avec les constitutions de l'Église. *Ibid.*, t. VII, p. 439.

Metternich osa plus : il mit en garde le gouvernement de Louis-Philippe contre des réformes, qui, prétendait-il, risquaient de troubler la paix de la péninsule. N. Bianchi, *Storia documentata della diplomazia europea in Italia*, t. V, Naples, 1869, p. 397. Loin d'entraver les initiatives pontificales, le ministre Guizot les avaient chaudement encouragées, non sans ajouter quelques conseils de prudence par le canal de l'ambassadeur Rossi. De sages réformes s'imposaient et étoufferaient la révolution. L'essentiel consistait à agir avec promptitude, fermeté et franchise. Guizot, *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps*, t. VIII, Paris, 1867, p. 352-354.

A la vérité, les réformes désirables s'étaient fait trop longtemps attendre. Une sorte de cabale s'était formée, au sein des commissions chargées d'élaborer des projets, parmi les prélats hostiles à toute nouveauté. Le duc de Broglie, secrétaire d'ambassade, montre les congrégations ecclésiastiques « ourdissant autour du souverain novice une conspiration silencieuse pour l'empêcher de faire un pas dans une voie qu'elles croyaient funeste. Les unes inquiétaient sa conscience, les autres décriaient à mots couverts son caractère et ses intentions. Le résultat était qu'au bout de trois mois, à part le pardon si généreusement accordé par une effusion de cœur, rien n'était encore venu confirmer les espérances du premier jour. Les commissions nommées n'aboutissaient pas. On n'était pas bien sûr qu'elles eussent même commencé à travailler, et les témoins, naguère enthousiastes, commençaient à s'impatienter. » Le 18 avril 1847, le duc de Broglie notait : « Les affaires ne vont décidément pas. Le pape se montre de plus en plus incapable de prendre un parti. Il a voulu cette semaine renvoyer toute sa secrétairerie d'État, dont pas un ne veut lui obéir, et dénature toutes ses volontés : il n'en a pas eu le courage, et tout le monde reste. Le public commence à savoir parfaitement à quoi s'en tenir, et son enthousiasme est de plus en plus un vrai jeu pour compro-

mettre le pape et l'empêcher de rétrograder. » *Mémoires du duc de Broglie*, dans *Revue des Deux Mondes*, t. XXVI, 1925, p. 132-136. Ainsi existaient à Rome deux partis extrêmes : l'un paralysant les efforts de Pie IX ou combattant par l'inertie ses résolutions; l'autre adoptant pour tactique de les « prendre comme des acomptes, de les louer plus qu'elles ne méritaient, de tenir pour accordé ce qui n'était pas dans les intentions du pouvoir, de s'ingénier, en somme, à lui arracher le plus de libertés possibles ». Programme des libéraux exposé par Montanelli dans *Memorie sull' Italia e specialmente sulla Toscana dal 1814 al' 1850*, Turin, 1853, p. 206.

Les amnistiés favorisaient les vues des révolutionnaires. Pérorant au Corso ou à la devanture des cafés, ils racontaient avec emphase les souffrances qu'ils avaient supportées durant l'exil. On les surprenait déblatérant contre les abus du régime pontifical et criant leur haine contre la tyrannie autrichienne. *Mémoires du duc de Broglie, ibid.*, p. 131.

A Pie IX, l'agent diplomatique de la France, Rossi, ne ménageait pas les avertissements. Il l'invitait à associer les laïques à la direction des affaires de l'État. Le pontife objectait que, sa royauté ayant une origine sacerdotale, les laïques n'avaient pas qualité pour participer au gouvernement. Il préférait leur accorder des libertés civiles et se laisser arracher des concessions. Rossi répliquait que libertés et concessions, trop généreusement octroyées, constitueraient un danger pour la papauté. « Ce sont, insistait-il, des armes; ceux à qui vous les donnerez s'en serviront pour prendre le pouvoir que vous leur refusez. Mieux vaut le leur donner tout de suite, dans la mesure que vous fixerez vous-même. » Guizot, *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps*, t. VIII, p. 395.

Ses avis furent enfin écoutés, en raison de l'agitation populaire qui croissait de jour en jour de façon inquiétante. Le *motu proprio* du 14 octobre 1847 institua une *Consulte* d'État, c'est-à-dire un conseil de notables admis à délibérer en matière législative, financière, administrative, commerciale, industrielle, agricole, militaire, pénitentiaire, *Atti del sommo pontefice Pio IX*, part. II, vol. I, p. 150-166; celui du 29 décembre établit neuf ministères. *Ibid.*, p. 191-215.

En dépit des réformes promulguées, l'agitation grandit à Rome. Le 2 janvier 1848, le tribun transtévérin Ciceruacchio parcourut le Corso juché sur l'arrière du carrosse pontifical, haranguant la foule et faisant claquer au vent une longue banderolle sur laquelle figuraient, en caractères apparents, ces mots : « Saint-Père! justice; le peuple est avec vous », tandis qu'une horde de gens poussaient des cris révolutionnaires de « Mort aux jésuites! — on les accusait de complicité avec les Autrichiens et d'être hostiles aux réformes — mort au gouverneur de Rome! » *Mémoires du duc de Broglie*, dans *Revue des Deux Mondes*, t. XXVI, 1925, p. 399-403; G. Spada, *Storia della rivoluzione di Roma e della restaurazione del governo pontificio*, t. II, Florence, 1869, p. 10.

Le mouvement réformiste dont Pie IX avait été l'initiateur en Italie s'était vite développé. Sous la pression de l'opinion publique, Léopold II, en Toscane, et Charles-Albert, en Piémont, s'étaient résignés, à contre-cœur, à accorder à leurs sujets des institutions similaires à celles qui avaient été créées dans les États de l'Église (mai-octobre 1847). Les libéraux et les mazziniens, encouragés par des largesses qu'ils estimaient des marques de faiblesse, réclamèrent davantage, c'est-à-dire le régime constitutionnel. Le soulèvement de Palerme (12 janvier 1848), qui s'était étendu à toute la Sicile, mit le roi de Naples dans l'obligation de l'octroyer à son peuple (10 février); son exemple fut suivi par Léopold II (17 février) et Charles-Albert (4 mars).

La chute de la monarchie de juillet (23-24 février) aurait dû inquiéter Pie IX : elle « le porta plutôt à croire que son système de concessions était le vrai moyen de sauver son pouvoir ». En manière d'oraison funèbre de la royauté défunte, le pape se plaisait à répéter : « Voilà ce que c'est que de vouloir gouverner par la force et non par l'amour. » *Mémoires du duc de Broglie*, dans *Revue des Deux Mondes*, t. XXVI, 1925, p. 420. Ses illusions tombèrent vite : le 6 mars, la municipalité romaine vint réclamer un gouvernement à forme représentative et les avantages dont jouissait le reste de l'Italie. G. Spada, *Storia della rivoluzione di Roma*, t. II, p. 97. Pie IX se trouva dans une grave perplexité. Comment concilier les libertés modernes, celle de conscience entre autres, avec sa qualité de chef d'une Église tenue à ne pas reconnaître les mêmes droits à la vérité et à l'erreur? Comment allier son autorité souveraine avec un gouvernement représentatif? La solution de ces difficiles problèmes fut fournie par le *Statut fondamental pour le gouvernement temporel des États de la sainte Église*, dont la promulgation eut lieu le 14 mars 1848. *Atti del sommo pontefice Pio IX*, part. II, vol. I, p. 222-238. Le collège cardinalice formait le sénat. Deux conseils étaient créés : le haut conseil, dont les membres étaient nommés à vie par le souverain pontife; le conseil des députés, élus sur la base approximative d'un député par 30 000 âmes et par le suffrage restreint. Pour jouir des droits politiques, il fallait être catholique. La participation des laïques au gouvernement de l'État était réduite à l'extrême : à l'approbation et à l'examen des projets de lois que préparait le conseil d'État recruté par le souverain. Des propositions de lois pouvaient être présentées par les deux Chambres, mais sauf en matière d'affaires ecclésiastiques ou mixtes, contraires aux canons ou à la discipline de l'Église, ou encore tendant à changer ou à modifier le statut. Toute discussion touchant les relations diplomatico-religieuses du Saint-Siège avec l'étranger était interdite. La sanction des lois appartenait au pape, après examen en séance consistoriale, etc.

Si justifiées que fussent théoriquement les restrictions apportées aux libertés modernes, il était à croire qu'elles ne recevraient guère le plein agrément des sujets pontificaux. De prime abord, s'il faut se fier à un envoyé extraordinaire du royaume de Sardaigne en cour de Rome, le statut « fut bien accueilli ». Quelques articles parurent durs, mais l'espoir d'amendements futurs tranquillisa, pour un temps, les esprits inquiets. Bianchi, *op. cit.*, t. V, p. 462. Aussi bien le sort du pouvoir temporel dépendait moins d'une question d'organisation intérieure que de la solution d'un problème politique d'une importance capitale et d'une plus vaste ampleur.

Le 8 septembre 1847, le célèbre révolutionnaire, Mazzini, réfugié à Londres, avait adressé un manifeste à Pie IX où il l'exhortait à travailler à cimenter l'unité italienne. *Scritti editi ed inediti*, t. XXXVI; *Politica*, t. XII, Imola, 1922, p. 225-233.

Le zèle du Saint-Père n'avait point besoin d'être stimulé. Dès le 30 août 1847, Mgr Corboli-Bussi avait ouvert des négociations avec le grand-duc de Toscane et le roi de Sardaigne, en vue de conclure une ligue douanière assez semblable à celle qui existait outre-Rhin, propre à contenter les unitaires et à brider les intrigues mazziniennes. Les préliminaires d'un accord furent signés le 3 novembre 1847. *La causa nazionale negli anni 1847-1848-1849*, dans la *Civilta cattolica*, série XVII, t. IV, 1898, p. 129-143, 272-286, 657-677.

Cependant, les informations les plus extravagantes se colportaient dans le public au sujet de la mission accomplie par Mgr Corboli-Bussi. Le pape, assurait-on, avait envoyé, par son entremise, une épée à

Charles-Albert afin de l'inciter à entrer en guerre avec l'Autriche. *Pio IX e Carlo Alberto*, dans la *Civilta cattolica*, série X, t. x, 1879, p. 274. Le 10 février 1848, le pape rétablit la vérité et condamna formellement le principe d'une guerre étrangère, c'est-à-dire d'une levée d'armes contre l'Autriche. Les Romains n'interprétèrent pas ainsi son langage pourtant très net. Ils ne retinrent que la conclusion de son admonestation : « Bénissez donc l'Italie, ô grand Dieu! et conservez-lui toujours le plus précieux de tous vos dons : la foi! Bénissez-la de la bénédiction que vous demande humblement votre vicaire, le front prosterné jusqu'à terre. Bénissez-la de la bénédiction que vous demandent pour elle les saints qui la protègent, les apôtres dont elle a gardé les glorieuses reliques et votre Fils, fait homme, qui a voulu que cette Rome fût la résidence de son représentant sur la terre. » G. Spada, *Storia della rivoluzione di Roma*, t. II, p. 42. L'appel de la miséricorde divine sur l'Italie fut retenu comme un mot d'ordre guerrier. L'enthousiasme de la population s'exaspéra. Le 12 février, une manifestation s'organise et oblige Pie IX à paraître sur la *loggia* du Quirinal. Le Saint-Père s'efforce de dissiper la nouvelle équivoque qui s'établit entre lui et son peuple. Il donne sa bénédiction à condition que cessent « certains cris » et « certaines demandes » que, dit-il, « je ne puis, ne dois, ni ne veux admettre ». Spada, *op. cit.*, t. II, p. 47. Loin de calmer les folles espérances des patriotes, ces paroles si tranchantes les ravivent plutôt. Le nom de Pie IX devient plus populaire que jamais en Italie, à l'heure où la Lombardie et la Vénétie secouent le joug autrichien, à la suite de la révolution qui éclate à Vienne (13-23 mars 1848). Les insurgés milanais placent son image sur les barricades qui barrent les rues et Venise le proclame son libérateur.

Les changements inattendus qui s'étaient produits dans la Haute-Italie ne laissèrent pas le pape indifférent. Il convia à un congrès les princes italiens et les gouvernements provisoires d'Émilie, de Lombardie et de Vénétie, afin de statuer sur les intérêts politiques et religieux du pays et de constituer une ligue défensive. Le roi de Sardaigne, présumant trop de ses forces, déclina l'invitation qui lui était parvenue d'envoyer des plénipotentiaires à Rome et se prépara à une guerre d'indépendance nationale. *Pio IX e Carlo Alberto*, dans la *Civilta cattolica*, série X, t. x, 1879, p. 319.

L'attitude belliqueuse du gouvernement sarde plaça Pie IX dans une situation angoissante. Les manifestations populaires le contraignirent à commander au général Durando de concentrer 17 000 hommes sur la frontière du Pô. Cependant, les troupes rassemblées à Bologne frémissaient d'impatience et menaçaient de se rebeller si l'ordre ne leur parvenait pas de courir sus aux Autrichiens. L'heure des décisions graves était venue. Le conflit se posait entre le prince italien qu'était le pape et le père commun des fidèles qu'il était aussi. Convenait-il d'assumer le rôle d'un Jules II? Le 25 avril 1848, les ministres de Pie IX lui présentèrent un mémoire collectif qui préconisait une déclaration de guerre comme le moindre des maux à encourir, parce que l'opinion publique et la nécessité des temps l'imposaient. Tout autre parti compromettrait dangereusement l'existence du pouvoir temporel. L. Farini, *Lo Stato romano dall' anno 1815 ad 1850*, t. II, Florence, 1850, p. 86-90.

L'opinion du pape était faite depuis longtemps. En lui le pontife prédominait sur le prince et ses précédentes déclarations ne laissaient aucun doute sur les termes de sa réponse. Après avoir mûrement réfléchi, il déclara solennellement, dans le consistoire du 29 avril 1848, qu'en sa qualité de père commun des fidèles et de successeur de l'auteur de la paix et de l'ami de la charité, il ne participerait pas à des hostilités contre l'Autriche. *Acta Pii IX*, part. I *a*, vol. I, p. 92-98.

Les Italiens avaient cru discerner en Pie IX un partisan de la guerre d'indépendance; ils essayèrent de l'amener à revenir sur une décision tenue comme néfaste pour la cause qui leur était chère. Le pape resta inflexible. Dès lors, aux cris d'enthousiasme qui avaient salué ses premières mesures réformistes, succédèrent des imprécations furibondes. Les cercles populaires retentissent de menaces de mort à l'adresse des cardinaux auxquels on impute la décision pontificale. Les éléments avancés réclament la constitution d'un ministère où ne figurerait aucun ecclésiastique; ils parlent bien haut des droits et de la volonté du peuple. Le 4 mai, Mamiani accepte le portefeuille de l'Intérieur et, pratiquement, la direction des affaires, sous le couvert du cardinal Ciacchi. Farini, *op. cit.*, t. II, p. 99-111.

La perturbation des esprits grandit jusqu'au paroxysme quand, coup sur coup, l'on apprit la défaite infligée au général Durando sous les murs de Vicence (11 juin 1848), l'entrée des Autrichiens à Ferrare (13-14 juillet) et le désastre de l'armée piémontaise à Custozza (24-25 juillet). Le parti républicain, exploitant les revers éprouvés par Charles-Albert, jeta le discrédit sur les princes qui n'avaient pas su mener à bonne fin la guerre d'indépendance. Plus que jamais, il égara le patriotisme italien, en prêchant le renversement des trônes et la formation d'une république. Des agitateurs firent son jeu à Rome et à Bologne : ils propagèrent les propos les plus tendancieux contre les ministres et les accusèrent de comploter, de connivence avec leur souverain, la ruine ou, du moins, la restriction du régime constitutionnel. Pie IX, usant de son droit strict, prononça, le 26 août, la clôture de la session parlementaire et reporta la réouverture au 15 novembre suivant. Il espérait, entre temps, maîtriser l'anarchie qui tendait à dominer dans ses états. Durant quelques mois, la rude main du comte Pellegrino Rossi, qu'il avait chargé de constituer un ministère, s'appliqua à restituer au gouvernement pontifical l'autorité qui lui manquait. Les révolutionnaires se résolurent à supprimer un homme qui entravait leurs projets. Le 15 novembre 1848, Louis Brunetti lui tranchait la carotide, à l'instant où il s'apprêtait à monter l'escalier qui conduisait à la salle des séances parlementaires, au palais actuel de la chancellerie. L'insurrection s'empare de Rome et assiège le Quirinal. Pie IX s'enfuit dans la nuit du 21 novembre et se réfugie en terre napolitaine, à Gaète.

2° *La restauration du pouvoir temporel.* — Le 4 décembre 1848, Pie IX adressait un appel aux puissances européennes. Il les invitait à rétablir le pouvoir temporel, car les serments solennels prêtés lors de son intronisation, conformément à la constitution de saint Pie V, l'obligeaient à maintenir dans leurs intégrités les droits et possessions de l'Église. N. Bianchi, *op. cit.*, t. VI, p. 21-22. Ainsi se posait, devant l'Europe entière, la question romaine. Dès l'abord, deux thèses s'affronteront : l'une soutenue par l'Espagne, l'autre par le Piémont. Invoquant le traité de Vienne (1815), le gouvernement espagnol soutenait que les États de l'Église avaient un caractère international et non pas exclusivement italien et que, par suite, leur souverain avait qualité pour recourir à une intervention étrangère; au contraire, les Piémontais prétendaient que Pie IX était un prince italien et n'avait qu'à se placer sous la protection des cours italiennes, toutes catholiques. Charles-Albert assumerait volontiers le rôle de médiateur à Rome, à condition que le pape consentît à s'y rendre et à accorder à son peuple le maintien du régime constitutionnel. *Civilta cattolica*, série X, t. x,

1879, p. 539, et L.-C. Farini, *Lo Stato romano*, t. III, p. 124-131, 167-173.

Pie IX se défiait à bon droit des propositions sardes; il les éluda d'autant plus que tout espoir de conciliation fut perdu au mois de février 1849. Le 9, les partis extrémistes, maîtres de Rome, avaient voté une constitution dont l'article 1er était ainsi conçu : « La papauté est déchue, de fait et de droit, du gouvernement temporel de l'État romain »; l'article 2 : « Le pontife romain aura toutes les garanties nécessaires pour l'indépendance dans l'exercice de sa puissance spirituelle », et l'article 3 : « La forme du gouvernement de l'État romain sera la démocratie intégrale, et celui-ci prendra le nom de République romaine. » L.-C. Farini, *Lo Stato romano*, t. III, p. 207-208. Le 18, les représentants officiels des cours de Naples, de Madrid, de Paris et de Vienne recevaient du cardinal Antonelli une note réclamant une intervention armée. Frappé d'exclusive, le Piémont protesta énergiquement, mais vainement.

L'initiative pontificale ne mécontenta pas que Charles-Albert; elle mit dans l'embarras le président de la République française. On ne pouvait laisser l'Autriche présider en maîtresse aux destinées de l'Italie et y établir sa prépondérance, ni négliger l'opinion catholique dont l'appui contre l'extrême-gauche était appréciable. Le 25 avril 1849, des troupes françaises débarquaient à Civita-Vecchia et, après un premier échec, s'emparaient de Rome le 3 juillet. Quant aux Autrichiens, ils avaient rapidement occupé le territoire des Légations et les Marches.

Il ne restait plus à Pie IX qu'à publier un statut qui contentât ses sujets. Le *motu proprio* daté de Portici, le 12 septembre 1849, établit bien des réformes dans l'ordre législatif, financier, judiciaire et administratif, mais il n'y était spécifié aucune liberté politique. L'amnistie, promulguée le 18, comporta des exceptions justifiables certes; elle mécontenta et parut grosse de menaces. *Atti del sommo pontefice Pio IX*, part. II, vol. I, p. 286-294. Malgré cela, et à part un certain nombre d'attentats politiques, le calme se rétablit dans les États pontificaux, à la faveur de l'occupation étrangère; il n'était que trompeur et cachait la résignation. De l'examen de la situation qu'il dépeignait sous des couleurs pessimistes, l'ambassadeur de la cour de Naples concluait : « Si le gouvernement du Saint-Siège se trouvait privé de l'appui matériel prêté par l'Autriche et la France, l'esprit révolutionnaire ne tarderait pas à prendre rapidement le dessus. » N. Bianchi, *Storia documentata della diplomazia europea*, t. VI, p. 563.

3° *Pie IX et le royaume de Sardaigne.* — Tandis que la paix intérieure se trouvait menacée dans les États pontificaux, l'avenir n'apparaissait pas moins sombre à l'extérieur. Aussi longtemps que Charles-Albert avait régné en monarque absolu, l'Église avait conservé, dans le royaume de Sardaigne, le privilège du for et des immunités. Les curies épiscopales connaissaient des causes relatives au blasphème, au crime d'hérésie, aux outrages à la religion, aux fiançailles, aux mariages, aux dîmes, au patronat et, en général, de toutes celles dans lesquelles était impliqué un clerc, Le Code pénal avait été adouci en faveur des ecclésiastiques : la prison pour dettes ne leur était pas applicable; aux travaux forcés avait été substitué la réclusion qui se subissait dans des locaux spéciaux. Il prévoyait aussi des sanctions contre les scandaleux, contre ceux qui ne respectaient pas le repos dominical, offensaient la religion de quelque façon que ce fût et troublaient l'exercice du culte. Le droit d'asile était garanti aux églises des villes et à celles de la campagne où le saint sacrement était conservé. L'évêque avait le droit d'imposer des charges surérogatoires à ses diocésains quand ses ressources devenaient insuffisantes. Quant à la Sardaigne, elle conservait encore le système des dîmes. Les profès pouvaient renoncer à leurs biens propres, présents ou futurs, fussent-ils mineurs, au profit de l'Église et tester en sa faveur, dès l'âge de seize ans. Les curés tenaient les registres de l'état civil et les évêques inspectaient les écoles et les instituts de charité.

Cet état de choses ne cadrant plus avec les articles du nouveau statut que Charles-Albert avait concédé à son peuple, en mars 1848, et qui avaient consacré le principe de l'égalité devant la loi, le gouvernement piémontais décida d'ouvrir des négociations avec le Saint-Siège. Le marquis Pareto, auquel s'adjoignit l'abbé Rosmini, présenta un projet de concordat destiné à rendre caduques toutes conventions, lois et coutumes contraires (18 septembre 1848). Aux juges laïques ressortiraient désormais les causes civiles entre laïques et ecclésiastiques ou entre ces derniers seuls, pour les actions tant réelles que personnelles (art. 1er), toutes les causes concernant les bénéfices ou les biens d'Église (art. 2), tous les crimes, délits ou contraventions dont un clerc se rendrait coupable (art. 3). *Acta Pii IX*, part. I, vol. II, p. 90-91.

Le cardinal Antonelli, chargé de s'aboucher avec le marquis Pareto, opposa un contre-projet qui n'était autre, sauf les modifications que nécessiterait la différence des lieux, que le concordat proposé, le 30 mars précédent, au grand-duc de Toscane. *Acta Pii IX*, *ibid.*, p. 92-96. Or, cet acte contenait précisément ce dont la proposition piémontaise laissait entendre l'abolition, c'est-à-dire qu'il maintenait le privilège du for. Une entente, dans ces conditions, ne pouvait facilement s'établir, d'autant plus que les instructions, rédigées à l'usage des deux plénipotentiaires piémontais par Vincenzo Gioberti, avaient spécifié que le futur concordat devait avoir pour base le principe de la séparation de l'Église et de l'État. On consentait toutefois à laisser subsister la liberté d'association, sauf pour les jésuites et les dames du Sacré-Cœur supprimés par la loi du 25 août 1848. *Acta Pii IX*, *ibid.*, p. 122-124; N. Bianchi, *Storia documentata*, t. VI, p. 5-7.

La fuite de Pie IX à Gaète interrompit les conversations entamées avec le marquis Pareto. Au reste, le gouvernement piémontais ne s'en embarrassa guère et poursuivit graduellement et imperturbablement son programme de laïcisation. L'article 58 de la loi sur l'enseignement, promulguée le 4 octobre 1848, eut pour conséquence d'exclure le pouvoir ecclésiastique de la surveillance des écoles privées et publiques et d'exonérer de sa censure les thèses universitaires. Les articles 55 et 56 astreignirent les maîtres des instituts libres à des examens et à la stricte observance des règlements et lois en vigueur, sous peine de fermeture. *Acta Pii IX*, part. I *a*, vol. II, p. 96-121.

En octobre 1849, le comte Joseph Siccardi arriva à Portici. Il venait demander au pape d'exiger la démission de Mgr Franzoni, archevêque de Turin, et de l'évêque d'Asti et de conclure un nouveau concordat. Sur le premier point, il enregistra un échec complet; quant au second, il ne fit que prendre connaissance du projet présenté par le prélat Catterini, le jugea inacceptable et, sans plus discuter, déclara que ses instructions l'obligeaient à s'en retourner en Piémont (novembre 1849). Bianchi, *op. cit.*, t. VI, p. 355-357; *Acta Pii IX*, part. I, vol. II, p. 17 et 137.

Devenu ministre de la Justice, Siccardi rédigea, le 25 février 1850, un projet de loi relatif à l'abolition du for ecclésiastique et des immunités ainsi qu'à l'observation de certaines fêtes religieuses. *Acta Pii IX*, *ibid.*, p. 131. Le 4 mars suivant, le marquis Spinola en donnait connaissance au cardinal Antonelli. Sa

note, conçue en termes impératifs, proposait de traiter un accommodement, mais exclusivement à Turin, et posait en principe que le projet de loi « avait été dicté par la pure nécessité et qu'en conséquence il était immuable ». Elle équivalait, somme toute, à un *ultimatum*. *Acta Pii IX*, *ibid*, p. 133-135. Le Saint-Siège protesta et montra que les prétentions piémontaises n'avaient nul fondement puisqu'elles contredisaient expressément les concordats restés en vigueur. *Acta Pii IX*, *ibid.*, p. 135-144. Le ministère passa outre, et la Chambre vota la loi à une forte majorité avec quelques tempéraments: ce que voyant, le nonce demanda ses passeports et quitta Turin, en laissant derrière lui un auditeur (avril 1850). Bianchi, *op. cit.*, t. VI, p. 362.

La promulgation de la loi Siccardi obligea l'archevêque de Turin, Mgr Franzoni, et celui de Sassari, Mgr Varenini, à donner des règles de conduite à leur clergé. Des circulaires interdirent de comparaître devant un juge ou un tribunal laïque sans une autorisation spéciale. Que si la police pénétrait dans des lieux jouissant jusque-là de l'immunité, il faudrait n'obéir qu'à la force et protester. Le gouvernement piémontais entendait être obéi; ses magistrats citèrent les deux prélats à comparaître et, sur leur refus, les condamnèrent à un mois de prison (23 mai et juin 1850) et à 500 lires d'amende. Au mois d'août, le cas de Mgr Franzoni se compliqua. Le ministre de l'Agriculture et du Commerce, Pietro de Rossi di Sancta Rosa, étant tombé gravement malade, réclama le viatique. Le curé de sa paroisse le lui garantit à condition qu'il rétractât explicitement le rôle joué par lui dans le vote de la loi Siccardi et qu'il déclarât se soumettre au jugement de l'Église. Le moribond invoqua des scrupules de conscience et ne condescendit pas aux désirs de son curé; il expira, sans avoir reçu les derniers sacrements, le 5 août 1850. L'émotion fut vive à Turin; le gouvernement crut la calmer en enfermant Mgr Franzoni dans la forteresse de Fénestrelle, d'où le prélat ne sortit que pour être emmené en exil. Bianchi, *op. cit.*, t. VI, p. 364-369; *Acta Pii IX*, *loc. cit.*, p. 144-156, 169-176.

Ces douloureux événements n'allèrent pas sans provoquer les plus énergiques protestations de la part du Saint-Siège, d'autant plus qu'une nouvelle atteinte à l'ancien concordat sarde avait été portée par une loi votée le 5 juin 1850, qui ne permettait aux établissements ecclésiastiques que par décret royal l'acquêt de biens « stables » et l'acceptation de donations testamentaires ou entre vifs. *Acta Pii IX*, part. I *a*, vol. II, p. 156-157. Entre la cour de Rome et celle de Turin le conflit souleva une question de principe très sérieuse. Le gouvernement sarde prétendait que les concordats ne possédaient pas les caractères de traités internationaux, mais qu'ils avaient la valeur de règlements ecclésiastiques subordonnés essentiellement aux besoins des temps, de telle sorte qu'un état avait qualité pour les abroger ou les modifier sans le consentement du Saint-Siège, dans les cas de nécessité, en vertu de son autonomie. Le cardinal Antonelli soutint la thèse contraire: puis, supposant vraie celle du Piémont, il affirma que l'Église, en tant que société parfaite et indépendante de l'État, décidait souverainement les questions disciplinaires et qu'elle ne consentait des modifications que de sa propre autorité. Un gouvernement quelconque ne pouvait introduire des changements dans la discipline ecclésiastique que par une concession du Saint-Siège. *Acta Pii IX*, *ibid.*, p. 157-176; Bianchi, *op. cit.*, t. VI, p. 369-375.

Le président du conseil piémontais eut à cœur de montrer à l'Europe qu'il ne répugnait pas à des accommodements. Il chargea le chevalier Pinelli, en août 1850, de s'entendre avec le Saint-Siège au sujet du mariage civil, d'une nouvelle délimitation des diocèses et de la suppression d'ordres religieux. Du privilège du for, des immunités et de la valeur des concordats l'envoyé extraordinaire avait mission de parler dans les mêmes termes que le ministre. La cour de Rome comprit aisément qu'on voulait tromper l'opinion et faire croire qu'elle-même viendrait tôt ou tard à composition. Une note diplomatique du cardinal Antonelli rétablit la vérité. *Acta Pii IX*, part. I, vol. II, p. 177-178. Mais, comme Pinelli continuait à séjourner à Rome, quoique à titre privé, le bruit courut dans les États sardes qu'un concordat s'ébauchait. Consulté à ce sujet par les évêques de la province de Verceil, le pape répondit par un démenti formel qui fut bientôt confirmé par une note diplomatique (septembre 1850) et au cours d'un consistoire tenu le 1er novembre. *Acta Pii IX*, *ibid.*, p. 178-196.

Fidèle à sa politique du fait accompli, le gouvernement piémontais ne présenta au Saint-Siège un projet de concordat sur l'abolition des dîmes dans l'île de Sardaigne qu'après un vote affirmatif de la Chambre des députés (mai 1851). Avant d'entamer des négociations avec le marquis Spinola, Antonelli manifesta le désir de connaître les sentiments que professaient les ministres à l'égard de la valeur des concordats. Les pourparlers effectifs commencèrent au mois de novembre 1851 entre le comte de Sambuy, successeur de Spinola, et le prélat Santucci; dès l'abord, se posa la question préjudicielle de l'inviolabilité des concordats. Des ébauches de préambules et des notes diplomatiques s'échangèrent vainement durant près de quatre ans. Au lieu de prendre en considération les concessions que le Saint-Siège consentit et les expédients qu'il proposa dans un véritable esprit de concorde, le gouvernement piémontais ne se montra enclin à aucune transaction; il semble n'avoir poursuivi des négociations que pour égarer, cette fois encore, l'opinion européenne, pouvoir en rejeter l'échec sur Pie IX seul et représenter celui-ci comme un esprit fermé au progrès des sociétés modernes et imbu d'idées surannées ou inconciliables avec les droits souverains de l'État. *Acta Pii IX*, part. I, vol. II, p. 196-435. Malgré les remontrances du pape, il acheva imperturbablement son programme laïcisateur, en obtenant de la Chambre des députés le vote de la loi du 2 mars 1855, qui portait suppression des corporations religieuses et séculières de l'un et l'autre sexe, hormis celles qui s'adonnaient au soin des malades, à l'enseignement et à la prédication et les sœurs de Charité et de Saint-Joseph. Était également supprimée une partie des chapitres collégiaux et des bénéfices simples. Le produit des revenus des biens sécularisés tomberait dans une caisse commune qui servirait à subvenir aux besoins du clergé paroissial, trop souvent réduit à la pauvreté. *Acta Pii IX*, *ibid.*, p. 412-436. Restait au Sénat à se prononcer. Le 26 avril 1855, un contre-projet fut lu par Mgr de Calabiana, évêque de Casale. L'épiscopat proposa généreusement d'employer les revenus des menses à l'entretien des curés pauvres, ce qui déchargerait le budget de l'État. Plutôt que d'accepter, le président du conseil, alors Cavour, démissionna. Le général Durando n'ayant pas réussi à constituer un ministère viable, Cavour revint au pouvoir. Le Sénat approuva, sur ses instances, la loi de spoliation à laquelle il tenait tant, à une faible majorité de onze voix, le 22 mai 1855. La longanimité de Pie IX avait été mise à dure épreuve. Puisque ses avertissements avaient été traités par le mépris, il frappa de nullité toute la législation instituée contre les droits sacrés de l'Église et du Saint-Siège et prononça l'excommunication majeure contre ceux qui avaient concouru à son élaboration et qui lui avaient donné leur adhésion (26 juillet 1855). *Acta Pii IX*, part. I, vol. II, p. 136-140.

4° *Cavour et la constitution du royaume d'Italie.* — Le gouvernement sarde n'avait pas adopté à la légère la politique ecclésiastique dont on vient de tracer les grandes lignes. Il poursuivait l'exécution d'un plan soigneusement concerté et défini. Rempli d'ambition et guidé, à partir de 1852, par un homme de génie, Cavour — lequel était dépourvu de tous scrupules et disciple de Machiavel — il visait un but lointain: l'accaparement des États pontificaux. L'ambassadeur italien en Angleterre, Cadorna, indiquait ainsi au ministre des Affaires étrangères anglais « la conduite tenue jusqu'à ce jour [septembre 1870] par le Parlement et par le gouvernement sur la question de la liberté religieuse. Je dis à Sa Seigneurie que l'application de cette liberté et la séparation graduellement accomplie en Italie des compétences civiles et politiques d'avec [les] compétences religieuses avait été l'un des moyens moraux les plus puissants mis en œuvre par le gouvernement pour le dénouement de la question romaine. » Bastgen, *Die römische Frage*, t. II, p. 813. Dans maints discours et maints écrits ou entretiens Cavour exprima la même pensée, résumée dans cet aphorisme : *l'Église libre dans l'État libre.* Les concordats constituaient, à l'entendre, autant d'entraves à la liberté de l'Église. Il n'en fallait plus dans les sociétés modernes. Le spirituel et le temporel devaient avoir chacun leur domaine indépendant et bien distinct. Ceci établi, la maison de Savoie entrerait à Rome et le pape, débarrassé de tous soucis matériels, userait de sa pleine autonomie « pour le bien, pour la force, pour le développement, le rayonnement, l'épanouissement de la religion catholique en Italie et dans le monde! » Ch. Benoist, *La formule de Cavour : l'Église libre dans l'État libre*, dans *Revue des Deux Mondes*, t. XXVIII, 1905, p. 371.

La première partie du programme étant réalisée en 1855, restait à atteindre le but final. Par quels expédients et à la faveur de quelles circonstances y parvinrent Victor-Emmanuel II et Cavour, c'est ce qu'il convient d'exposer.

Après la répression des mouvements révolutionnaires qui avaient bouleversé l'Italie en 1848, quand, sous l'égide de l'étranger, toutes les libertés politiques eurent été supprimées en Toscane, dans les duchés de Parme et de Modène, dans les États de l'Église et le royaume des Deux-Siciles, il ne subsista plus qu'une seule contrée où le régime constitutionnel fonctionnât régulièrement, le Piémont, et qu'un seul souverain qui demeurât fidèle à la cause nationale, Victor-Emmanuel II. Tout naturellement, ce fut vers eux que se tournèrent les partisans de l'indépendance italienne. De fait, la sage et habile réorganisation du commerce, de l'industrie, de la législation, de la magistrature et de l'armée, sous l'impulsion de Cavour, avait transformé le Piémont en un état fort, bien administré, bien armé, suffisamment riche; de là, chez lui, l'espoir caressé de chasser l'Autriche de la Lombardo-Vénétie et des Légations, de succéder aux princes qui régnaient de façon mal assurée dans le reste de l'Italie et de constituer un royaume unique. Si fort qu'il fût, le Piémont n'était pourtant pas capable de mettre à exécution son rêve ambitieux. L'Autriche, trop puissante encore, disposait d'une armée assez solide pour le réduire à néant. Il se trouva qu'un ancien *carbonaro*, rêveur lui aussi, mais romanesque, aventureux, infatué de lui-même, imprévoyant, facile à illusionner et à duper, conçut l'idée chimérique de former, en Italie, une confédération indépendante de l'Autriche, liée par la reconnaissance et la politique à la France, dirigée par le Piémont qui laisserait le pape en possession de son trône. Napoléon III était pour Cavour un auxiliaire inespéré, qu'il ne s'agissait plus que de savoir manier et plier à ses desseins politiques.

A l'occasion du congrès réuni à Paris en vue de régler la question d'Orient, le ministre sarde tenta la fortune. Usant de puissantes influences, il intéressa l'empereur au sort de l'Italie et mit sous ses yeux deux notes dont l'une exposait que les réformes promises par le *motu proprio* de Portici, en 1849, n'avaient pas encore été réalisées dans les États de l'Église; l'autre contenait un plan de réformes à introduire dans les Légations. M. Minghetti, *Miei Ricordi*, t. III, p. 104-105. On convint que la question serait posée par surprise.

Le 8 avril 1856, Walewski, ministre des Affaires étrangères de France et président du congrès, prit la parole et pria les diplomates d'échanger leurs vues sur divers problèmes de l'heure présente. Après avoir examiné la situation intérieure de la Grèce, il émit le vœu que le gouvernement pontifical rendît possible le retrait des troupes françaises et autrichiennes. Lord Clarendon se leva à son tour. Il critiqua en termes acerbes et violents le gouvernement romain, le pire qui fût jamais, et prôna la constitution des Légations en un état distinct, assez fort et assez bien administré pour faire cesser l'occupation autrichienne. Cavour, dont Clarendon avait développé les opinions, n'eut pas grand'chose à ajouter, sinon ceci que « la présence des troupes autrichiennes dans les Légations et dans le duché de Parme détruisait l'équilibre en Italie et constituait pour la Sardaigne un véritable danger ». P. Matter, *Cavour et l'unité italienne*, t. II, p. 378-387; P. de La Gorce, *Histoire du second Empire*, t. II, p. 317-327.

Le congrès de Paris marque une date importante dans l'histoire de l'unité italienne. S'il se contenta d'enregistrer les doléances de Cavour, il lui fournit, du moins, l'occasion de poser en termes précis le problème qui préoccupait son pays. Dès lors, l'habile homme poursuivit plus vigoureusement l'exécution de ses desseins. Chez ceux dont il convoitait le bien, il créa, suivant l'heureuse expression du duc de Gramont « le désordre pour avoir le droit de rétablir l'ordre ». Dès le mois de septembre 1856, il lia parti, secrètement toutefois, avec un exilé, le Sicilien Joseph La Farina et le laissa fonder, à Turin, la *Société nationale italienne* qui se répandit avec rapidité dans la Romagne et les Marches et travailla à préparer l'avènement de Victor-Emmanuel II comme roi d'Italie, en jetant le discrédit sur les autres gouvernements.

Soit de son propre chef, soit sur la demande du ministre français des Affaires étrangères, soit à l'instigation du cardinal Antonelli, l'ambassadeur de France rédigea une note destinée à détruire l'effet désastreux qu'avaient produites les déclarations de lord Clarendon au congrès de Paris. Il établit que les reproches adressés au gouvernement pontifical étaient immérités, même injustes et conclut au *statu quo*. Cf. la note de Rayneval dans M. Minghetti, *Miei Ricordi*, t. III, p. 490-576.

Le mémoire de Rayneval, daté du 14 mai 1856, avait un caractère privé. Par suite d'une indiscrétion, il parut le 19 mars 1857, dans le *Daily News* et suscita une réfutation anonyme intitulée *Question romaine : observations sur la note de M. de Rayneval par un sujet du pape.* Minghetti, *loc. cit.*, p. 487-579. Le cardinal Antonelli imagina un expédient propre à convaincre l'Europe que la paix régnait dans les États de l'Église : Pie IX visita ses sujets, de mai à septembre 1857. Sans doute, il recueillit les hommages des populations. Tout se passa parfaitement. Mais les résultats qu'on attendait du voyage furent plutôt néfastes. Les classes cultivées et le menu peuple perdirent tout espoir d'obtenir des concessions et se fondirent en un seul parti national, décidé à conquérir, par les moyens légaux, les libertés qu'on lui refusait. Voir le récit officiel

du voyage dans *Pio nono ed i suoi popoli nel 1857*, Rome, 1860-1861, 2 vol., et M. Minghetti, *Miei Ricordi*, t. III, p. 171 sq., ainsi que commandant Weil, *La question romaine par le marquis Joachim Napoléon Pepoli*, dans *Revue d'histoire diplomatique*, 1913, p. 554-610; 1914, p. 114-153, 221-274.

L'attentat d'Orsini (14 janvier 1858) rappela l'attention sur la question romaine. A ceux qui rendaient le Piémont responsable des mouvements révolutionnaires qui désolaient la péninsule, Cavour répartit avec une audace hypocrite que l'application abusive de la proscription dans les États de l'Église occasionnait l'afflux en Piémont de gens irrités qui grossissaient les rangs des révolutionnaires. La cause du mécontentement résidait dans l'occupation étrangère et le mauvais gouvernement des états du pape et du royaume de Naples; cf. la circulaire adressée aux agents diplomatiques de la Sardaigne, dans R. de Cesare, *Roma e lo stato del papa*, t. I, Rome, 1906, p. 342. Cavour agit donc fortement sur l'esprit de Napoléon III afin de l'entraîner à une guerre contre l'Autriche.

Un incident fortuit indisposa l'empereur contre le gouvernement pontifical. Le 24 juin 1858, la police bolonaise se saisit du jeune Edgar Mortara, israélite de naissance, mais baptisé à l'insu de ses parents par une servante catholique, et le transféra à Rome dans une maison d'éducation chrétienne La presse, excitée par l'*Alliance israélite universelle*, ameuta l'opinion européenne contre le pape qui se refusait à rendre l'enfant à sa famille. La campagne de protestation menée par elle servit Cavour près de l'empereur. De Cesare, *op. cit.*, t. I, p. 278-294, et *Il piccolo neofito Edgardo Mortara*, dans *Civilta cattolica*, série III, t. XII, 1858, p. 385-416.

L'accord s'établit entre les deux personnages, le 21 juillet 1858, à Plombières. Napoléon III accepta l'idée d'une guerre avec l'Autriche; il consentit à laisser les Romagnes se soulever, à ne conserver au pape que Rome et ses alentours, à permettre au Piémont de constituer un royaume de Haute-Italie avec la Toscane et le reste des États pontificaux. Le Saint-Père n'aurait pour toute consolation que la présidence honorifique d'une confédération italienne; cf. la lettre de Cavour à Victor-Emmanuel, datée du 24 juillet, dans l'édition de Chiala, t. III, p. I-XIV. Le traité définitif, signé les 26 et 28 janvier 1859, fixa de façon vague le sort futur de l'Italie. Si la guerre projetée contre l'Autriche le permettait, on constituerait « un royaume de la Haute-Italie de onze millions d'habitants environ », et pourtant « la souveraineté du pape serait maintenue ». P. Matter, *Cavour et l'unité italienne*, t. III, p. 137-138.

La guerre résolue à Plombières éclata en avril 1859 par la faute de l'Autriche. Elle eut pour conséquence fatale le retrait des troupes autrichiennes qui occupaient la Romagne et les Marches. En quelques jours (12-21 juin) Bologne, Ferrare, Forli, Faenza, Ravenne, Fano, Sinigaglia, Ancône, Jesi, Fossombrone, Citta di Castello, Pérouse et Orvieto se soulevèrent contre l'autorité pontificale. Fait plus grave encore : une légation de Romagnols partit pour Turin, avec mission de s'entendre avec le roi Victor-Emmanuel.

Accepter la dictature qu'on lui offrait parut dangereux, en raison de l'indignation que manifesterait la catholicité. On employa un moyen terme : il fut convenu qu'un commissaire royal maintiendrait l'ordre dans les provinces insurgées.

Après avoir protesté contre les agissements de ses sujets (encyclique du 18 juin et consistoire du 20; voir R. de Cesare, *op. cit.*, t. I, p. 371-375), Pie IX se décida à les châtier : les Suisses entrèrent à Pérouse le 20 juin et exercèrent une telle répression que les villes d'Ancône, de Pesaro, de Fano et de Sinigaglia acceptèrent de reconnaître l'autorité pontificale et que les Marches se trouvèrent reconquises rapidement. Là s'arrêtèrent les succès. Les délégués romagnols n'avaient point cessé d'insister auprès de Victor-Emmanuel pour qu'il acceptât la dictature; le roi finit par arracher à l'empereur l'autorisation d'y mander un commissaire avec deux bataillons piémontais qui n'attaqueraient pas les troupes pontificales, mais repousseraient toute tentative d'invasion des Romagnes.

Les avantages acquis par les Sardes étaient appréciables. Les préliminaires de la paix de Villafranca, signés le 11 juillet 1859, par l'empereur d'Autriche et Napoléon III, les compromirent grandement, car ils rétablissaient le grand-duc de Toscane et le duc de Modène dans leurs états, créaient une fédération italienne et notifiaient qu'on demanderait des réformes au Saint-Père en faveur de ses sujets. *Traités publics de la maison de Savoie*, t. VIII, p. 660.

Le Piémont se trouva dans la dure obligation de retirer des Légations et de la Toscane les commissaires qui maintenaient l'ordre depuis peu. Mais, tout en feignant d'observer l'armistice, il agit secrètement en sens contraire; des officiers restèrent à la tête des bataillons de volontaires formés dans l'Italie centrale. D'autre part, les Romagnols concluaient une ligue défensive avec les gouvernements provisoires de Modène et de Toscane (10 août 1859); de cette façon ils pouvaient défier toute tentative d'intervention armée du Saint-Siège. Réduit à ses seules forces, celui-ci n'était point à craindre; ni l'Autriche, ni la France n'interviendraient. Dans ces conditions, les Romagnols votèrent la déchéance du pouvoir pontifical et leur annexion au Piémont (août 1859). Victor-Emmanuel se montra touché de cette marque de confiance, mais promit seulement de soutenir leur cause devant les grandes puissances (24 septembre). C'en fut assez pour que Pie IX signifiât au diplomate piémontais, Pes della Minerva, d'avoir à quitter Rome. R. de Cesare, *Roma e lo stato del papa*, t. I, p. 375-377, et *Il carteggio Cavour-Nigra*, t. II, *La campagna diplomatica e militare del 1859*, passim.

En août 1859, avaient été commencés des pourparlers, à Zurich, entre le Piémont et l'Autriche. Terminés le 10 novembre 1859, ils consacrèrent les articles de l'armistice conclu à Villafranca et aboutirent à un expédient dilatoire, c'est-à-dire à la réunion d'un congrès qui réglerait la question italienne. De Martens, *Recueil des traités*, t. XVI, p. 531.

Un congrès était, au fond, parfaitement inutile. Les populations de l'Italie centrale n'avaient-elles pas manifesté suffisamment leurs aspirations? Napoléon III se disposa à obtenir le prix de son intervention, Nice et la Savoie. Le 22 décembre 1859, parut une brochure anonyme, *Le pape et le congrès*, qui soutenait la thèse de l'incompatibilité du pouvoir temporel avec le spirituel. Le pape pourrait se contenter de Rome et recevoir, en compensation de la perte de ses États, une dotation que les gouvernements catholiques lui garantiraient. L'auteur de l'opuscule se découvrit bientôt. Le 11 janvier 1860, le *Moniteur universel* publiait une lettre de Napoléon III adressée le 31 décembre au pape et conseillant l'abandon des Légations. *Il carteggio Cavour-Nigra*, t. III, p. 7-8, n. 496. Le pape répondit, le 19 janvier, par une protestation solennelle, laquelle n'empêcha ni Victor-Emmanuel de lui demander un sacrifice nouveau, à savoir les Marches et l'Ombrie (6 février), ni les Romagnols de voter à une majorité énorme leur annexion au royaume de Sardaigne (11 et 12 mars). *Il carteggio Cavour-Nigra*, t. III, p. 43-45, n. 530. Pie IX n'eut d'autre ressource que d'affirmer la nécessité du pouvoir temporel et de frapper d'excommunication réservée les usurpateurs de ses droits souverains

(26 mars 1860). *Acta Pii IX*, part. I, vol. III, p. 137-147.

Il fallait pourtant envisager l'éventualité d'une attaque contre le reste des États de l'Église. Tant à cette fin qu'en vue de réoccuper les Romagnes, Pie IX accepta, contre le gré du cardinal Antonelli, les suggestions d'un prélat belge, Mgr Xavier de Mérode, et lui permit de constituer une armée. N'était-il pas téméraire de vouloir former, équiper, aguerrir, en un court délai, des troupes solides? Le général de Lamoricière assuma cette lourde tâche.

Le danger que l'on redoutait à Rome devint subitement pressant, quand Garibaldi eut débarqué en Sicile (5 mai 1860), traversé le détroit de Messine et culbuté les Napolitains. Le héros annonçait sa marche sur Rome et l'établissement du régime républicain à Naples. Ce plan contrecarrait les visées du Piémont. Cavour n'hésita pas à devancer Garibaldi et à pénétrer tant en Ombrie que dans les Marches, voies d'accès vers Naples. L'essentiel consistait à s'assurer de l'attitude de Napoléon III.

Quoi qu'on ait prétendu, il n'est pas sûr que l'empereur ait répondu aux émissaires de Cavour : « Bonne chance, et faites vite. » Il observa plus vraisemblablement la plus stricte réserve; ce qui équivalait à laisser la Sardaigne libre d'agir au gré de ses intérêts. P. Matter, *Cavour et l'unité italienne*, t. III, p. 374-383.

Cela suffit à Cavour. Des troubles fomentés en Ombrie et dans les Marches avec l'aide de la *Société nationale* lui fournirent un prétexte de rétablir l'ordre. Le 7 septembre, Cavour expédiait un ultimatum au Saint-Siège, le menaçant de la guerre s'il ne licenciait pas les troupes mercenaires qui, suivant lui, opprimaient les populations italiennes. Le 11, le cardinal Antonelli répliqua par un refus formel. N. Bianchi, *Storia documentata della diplomazia Europea in Italia*, t. VIII, p. 340. Le 12, un mémorandum piémontais légitima l'ultimatum du 7 précédent et calma les susceptibilités de l'Europe, en assurant que les troupes royales respceteraient « scrupuleusement Rome et le territoire qui l'entoure ». Bastgen, *Die römische Frage*, t. I, p. 308-311.

Les gouvernements étrangers auraient pu s'opposer aux agissements du Piémont; Napoléon III, l'empereur de Russie et la reine d'Espagne rappelèrent seulement les ministres plénipotentiaires qui résidaient à Turin. Quant au cardinal Antonelli, il crut ou feignit de croire que la France s'opposerait à l'invasion sarde. Le général de Lamoricière, trompé par ses dépêches, perdit du temps et laissa le général Cialdini lui couper la route d'Ancône. Le 18 septembre 1860, la bataille décisive de Castelfidardo assurait le succès des Piémontais; peu après, Ancône capitulait et l'Ombrie tombait au pouvoir du général della Rocca. Bianchi, *op. cit.*, t. VIII, p. 341-345, 669-683; P. de La Gorce, *Histoire du second Empire*, t. III, p. 423-428; G. de Pimodan, *Vie du général de Pimodan*, Paris, 1929, p. 298-339, avec une carte.

Un instant, Pie IX songea à se rendre à Trieste. Mais Napoléon III ayant menacé de retirer ses troupes de Rome, si le pape abandonnait sa capitale, le projet de fuite ne s'exécuta pas. P. Matter, *Cavour et l'unité italienne*, t. III, p. 393.

Le Saint-Père n'était pas au bout de ses tribulations. La conférence, tenue à Varsovie en octobre, consacra le principe de non-intervention de l'Europe dans les affaires italiennes, Bianchi, *op. cit.*, t. VIII, p. 365-366 ; le 24 décembre, un décret royal annexait l'Ombrie et les Marches au Piémont.

Avant de recourir à la violence, Victor-Emmanuel avait proposé un arrangement par l'intermédiaire du théologien Stellardi, qui fut reçu en audience pontificale le 13 février 1860 : le pape lui abandonnerait le pouvoir exécutif dans les Romagnes, l'Ombrie et les Marches, tout en se réservant le domaine souverain; il conserverait Rome et ses alentours, mais concéderait à ses sujets les droits civils et politiques dont jouissaient les citoyens dans le royaume italien; on lui assurerait l'indépendance et des revenus suffisants. *La questione romana negli anni 1860-1861*, t. II, p. 253-258.

Ces propositions n'agréèrent pas au pape qui exigea, au préalable, la restitution des Romagnes, des précisions sur la nature du domaine souverain dont on lui vantait les avantages et des garanties. Cavour n'estima point cette réponse comme une fin de non-recevoir. Le baron de Roussy, secrétaire de légation, présenta, le 28 mars 1860, au cardinal Antonelli de nouvelles lettres de Victor-Emmanuel qui reprenaient le projet de vicariat. Le comte Sclopis se transférerait à Rome et négocierait un accord, si le Saint-Père y consentait. Cf. *La questione romana*, t. I, p. 14-17, n. 6-12, et la lettre de Victor-Emmanuel, datée du 20 mars, dans *Il carteggio Cavour-Nigra*, t. III, p. 199-200.

Nonobstant le refus du Saint-Siège de conclure un compromis, Napoléon III ne désespéra pas de l'y amener. En avril 1860, d'accord avec les cours de Vienne, Madrid, Naples et Lisbonne, il offrit la garantie des puissances catholiques, à laquelle le théologien Stellardi avait fait allusion en février 1860. Il éprouva un refus péremptoire. N. Bianchi, *op. cit.*, t. VIII, p. 405-407.

Au lendemain de la bataille de Castelfidardo, Cavour, grisé par le succès et impatient de régler la question romaine, estima l'heure venue de traiter avec Pie IX que l'Autriche, à l'exemple des autres puissances catholiques, avait abandonné à son malheureux sort. Il se servit, à titre d'agent privé, du docteur Pantaleoni qui s'aboucha avec le cardinal Santucci et le P. Passaglia. Reçu par Pie IX, Santucci lui exposa certaines des idées chères à Cavour et les bases d'un accord possible qui comportaient la renonciation au pouvoir temporel, la liberté et l'indépendance de l'Église, l'abolition du placet royal, l'abandon du droit de nomination et de présentation des évêques par le pouvoir civil. Le secrétaire d'État ne se montra pas hostile à une négociation conduite par un agent officiel ou officieux du gouvernement turinois. Le P. Passaglia, mandé par Cavour le 2 février 1861, prit congé de Pie IX et du cardinal Antonelli. Son voyage ne passa pas inaperçu. On en jasa dans les milieux romains. Le *Giornale di Roma* démentit l'existence de pourparlers (16 février 1861). Cela n'empêcha nullement d'envoyer des instructions à Pantaleoni et à Passaglia, désignés comme négociateurs officiels (21 février). Passaglia, seul, fut reçu par Antonelli, mais il n'eut qu'à enregistrer un refus de traiter (5 avril). Voir les nombreux documents touchant les négociations que contient le recueil intitulé *La questione romana negli anni 1860-1861*, Bologne, 1929, 2 vol., et Bastgen, *Die römische Frage*, t. II, p. 635 sq., où se trouve une protestation du cardinal (17 octobre 1870) contre une circulaire italienne, datée du 29 août, laquelle faisait état des pourparlers de 1860-1861.

Encouragé par la publication d'une brochure, *La France, Rome et l'Italie*, parue au mois de février sous la signature du vicomte de la Guéronnière, Cavour réclama en pleine séance du Parlement, les 25 et 27 mars 1861, Rome pour la capitale de l'Italie. On y irait avec le consentement de la France. Les catholiques n'avaient rien à appréhender : le Saint-Siège jouirait de sa pleine indépendance; bien plus, « il exercerait une action spirituelle beaucoup plus efficace lorsque, ayant renoncé au pouvoir temporel, il aurait mis le sceau à la pacification de l'Italie ». Cavour montra, les jours suivants, que les concordats n'avaient

eu pour résultat effectif que de priver l'Église de sa liberté. Il prôna hautement la doctrine qui lui était chère, celle de la séparation de l'Église et de l'État. Bianchi, *op. cit.*, t. VIII, p. 443-445; Artom et Blanc, *Œuvre parlementaire du comte de Cavour*, p. 586-632.

Les discours incisifs des 25 et 27 mars ne formaient, pour ainsi dire, qu'un épilogue d'un événement, gros de conséquences, qui avait eu lieu le 23 du même mois et qui n'était autre que la proclamation de Victor-Emmanuel comme roi d'Italie. Le dénouement de la question romaine s'annonçait proche.

5° *La convention de septembre 1864.* — Les discours de Turin alarmèrent à juste titre l'opinion européenne et en premier lieu le Saint-Siège pour lequel ils constituaient une claire menace. Le gouvernement pontifical n'entrevit son salut que dans une intervention des puissances catholiques. Sur son invitation expresse l'Espagne s'entremit près de l'Autriche, de la Bavière et du Portugal afin qu'une note collective fût adressée à Napoléon III en vue de l'exciter « à se placer à la tête d'une coalition, la plus pacifique possible, afin d'éviter la destruction complète du pontificat ». Dépêche de l'ambassadeur espagnol à Rome, 2 mars 1861, dans Bastgen, t. II, p. 14. Les démarches ayant échoué près du Portugal et de la Bavière, les ambassadeurs d'Espagne et d'Autriche à Paris remirent, le 28 mai 1861, au ministre des Affaires étrangères, alors Thouvenel, un mémorandum, où l'on suggérait à l'empereur l'idée de réunir une conférence internationale qui examinerait les moyens propres à empêcher la spoliation de « la capitale du monde catholique ». Bastgen, *op. cit.*, t. II, p. 25-31. Au cours d'une entrevue avec les diplomates étrangers, Thouvenel « déclara qu'il appartenait à la France seule de décider quand les circonstances lui permettraient d'évacuer Rome ». Bastgen, *op. cit.*, t. II, p. 23. Puis, dans un document officiel, il leur répondit, non sans malice, qu'il espérait que « leur sollicitude pour le Saint-Siège l'emportait sur toute autre considération particulière », laissant entendre que les intérêts dynastiques de leurs monarques, lésés par la proclamation du royaume d'Italie, avaient bien pu dicter leurs démarches. Bastgen, *op. cit.*, t. II, p. 32. Il ajouta que le principe de non-intervention, admis jusque-là pour le bien de l'Europe, excluait « l'usage de la force » et que « la solution à donner à la question romaine » dépendait de « la régularisation des faits qui avaient si considérablement modifié la situation de la péninsule » (6 juin 1861). Les ambassadeurs espagnol et autrichien, pressés de seconder cette manière de voir, se gardèrent d'insister. Bastgen, *op. cit.*, t. II, p. 33-35. Ils ignoraient évidemment que le prince Napoléon avait formulé les bases d'un traité relatif à la liquidation de la question romaine et rédigé en cinq articles : 1. « Un arrangement direct serait conclu entre la France et l'Italie. 2. La France ayant mis le pape à l'abri de toute attaque évacuerait Rome. 3. L'Italie s'engagerait à ne pas attaquer et à empêcher même par la force toute attaque venant de l'extérieur contre le territoire actuel du pape. 4. Le gouvernement italien s'interdirait de faire toute réclamation contre l'organisation d'une armée papale composée même de volontaires catholiques étrangers, tant que cette armée ne monterait pas à plus de 10 000 hommes. 5. L'Italie se déclarerait prête à entrer en arrangement avec le gouvernement du pape, pour prendre à sa charge la part proportionnelle qui lui reviendrait dans les charges des anciens États de l'Église. » *La questione romana*, t. II, p. 140, n. 384.

Cavour se résigna à accepter les propositions venues de Paris. Il les précisa toutefois et demanda, en outre, que la France reconnût le royaume d'Italie le jour de la signature du traité définitif et qu'elle promît ses bons offices « pour amener le pape à consentir à un accord définitif avec l'Italie, en harmonie avec les principes que le cardinal Santucci et le P. Passaglia avaient soumis au cardinal Antonelli ». *Op. cit.*, t. II, p. 145, note 1.

La mort de Cavour (6 juin) changea le cours des négociations. Thouvenel qui, jusque-là, se proposait « de subordonner » la reconnaissance du royaume d'Italie « à la question romaine, c'est-à-dire d'y mettre des conditions qui nous permissent de retirer nos troupes de Rome... sans avoir à redouter de nouvelles perturbations », abandonna ce plan. Après la reprise des rapports officiels avec le cabinet de Turin, Napoléon III écrivit, le 12 juillet 1861, à Victor-Emmanuel : « Tout en reconnaissant le nouveau royaume d'Italie, je laisserai mes troupes à Rome tant qu'elle (Votre Majesté) ne se sera pas réconciliée avec le pape ou que le Saint-Père sera menacé de voir les états qui lui restent envahis par une force régulière ou irrégulière. » *La questione romana*, t. II, p. 251, n. 520.

La réconciliation souhaitée n'était possible que si les deux pouvoirs consentaient à une transaction. Or, réalisant un programme formulé, le 21 juin, en termes cassants : « Notre vœu est de rendre à l'Italie sa glorieuse capitale », Ricasoli, nouveau ministre des Affaires étrangères, élabora, en septembre, un projet de convention calqué en partie sur celui que Cavour avait envoyé au P. Passaglia, en février 1861, mais qui marquait une aggravation de celui qu'avait accepté le même Cavour le 17 avril précédent. Bastgen, *op. cit.*, t. II, p. 55, 59-69. On y cherchait vainement une garantie que Rome resterait au pape. Aussi le gouvernement français, sollicité de le présenter au Saint-Siège, se déroba.

Ricasoli commit une erreur bien plus fâcheuse, en encourageant la publication, à Florence, d'une plaquette intitulée : *Actio pro causa italica ad episcopos catholicos, auctore presbytero catholico.* L'auteur anonyme, qui n'était autre que le P. Passaglia, soutenait, à grand renfort de citations patristiques, que le pouvoir temporel de la papauté était contraire à la tradition et que Pie IX devait y renoncer.

L'écrit, traduit en français sous le titre de : *Pour la cause italienne aux évêques catholiques. Apologie par un prêtre catholique* (Paris, 1861), fit scandale et fut déféré à la Congrégation de l'Index qui le condamna, sans que Passaglia se soumît. Parti clandestinement de Rome, le 16 octobre, l'ex-jésuite se réfugia à Turin et fonda, avec l'aide du gouvernement, *Il mediatore*. Cette feuille bi-hebdomadaire, destinée à soulever le bas clergé contre le pouvoir temporel et à apeurer le Saint-Siège, publia une adresse à Pie IX où le cri : *Vive le pape* voisinait avec celui de : *Vive Rome, métropole du nouveau royaume.* La propagande schismatique opéra des ravages surtout dans l'Italie méridionale. La dangereuse supplique réunit jusqu'à 8 176 signatures parmi le clergé séculier et 767 parmi le clergé régulier. La campagne menée par Passaglia cessa bientôt à la suite de la chute du ministère Ricasoli (mars 1862) et le *Mediatore* disparut sans bruit. R. de Cesare, *Roma e lo stato del papa*, t. II, p. 115-130.

Napoléon III n'abandonna pas le chimérique espoir de concilier les contraires. Au début de l'année 1862, sa diplomatie s'efforça d'amener le Saint-Siège à reconnaître le fait accompli; après quoi, une transaction se négocierait. Sur la question de droit, Antonelli se prononça avec netteté : « Il ne dépend pas plus du souverain pontife qu'il n'est au pouvoir du Sacré Collège de céder la moindre parcelle du territoire de l'Église. » Sur la question de fait, il ne se montra pas moins intraitable, car toute transaction équivaudrait à consacrer la spoliation italienne. Bastgen, *Die römische Frage*, t. II, p. 150-152.

En juin 1862, l'ambassadeur de France présenta de

nouvelles offres au cardinal Antonelli. Il s'engagea à obtenir des puissances signataires du traité de Vienne la garantie de ce que détenait encore le Saint-Siège et promit des indemnités pour l'abandon des provinces perdues. Le cardinal Antonelli repoussa le principe même d'une entente internationale, et celui d'une indemnité financière, car l'un et l'autre conduisaient, en fait, sinon en droit, à reconnaître la spoliation. Or, la constitution de Pie V interdisait au Saint-Père d'aliéner directement ou indirectement la moindre parcelle des biens de l'Église. Bastgen, *Die römische Frage*, t. II, p. 159-161.

Des événements imprévus permirent à l'Italie de prouver à l'Europe qu'elle tiendrait des engagements éventuels vis-à-vis du Saint-Siège. Elle barra le chemin de Rome à Garibaldi et lui infligea un cruel échec à Aspromonte (28 août 1862). Mais sa bonne foi se trouva remise en cause par la circulaire que le général Durando adressa, le 10 septembre, à ses agents diplomatiques, en vue de leur rappeler que la nation exigeait Rome comme capitale. Bastgen, *op. cit.*, t. II, p. 171-173.

La divulgation de cette circulaire et la publication dans le *Moniteur* du 25 septembre du projet d'accord soumis en juin précédent au Saint-Siège soulevèrent l'indignation des catholiques français : on crut que l'empereur se disposait à abandonner la cause pontificale. L'agitation créa un tel danger que, pour la calmer, Napoléon III confia le portefeuille des Affaires étrangères à Drouyn de Lhuys (octobre 1862). Le nouveau ministre se vit presque aussitôt contraint à suivre la même ligne de conduite que Thouvenel, son prédécesseur. L'Europe officielle paraissait lasse de la question romaine et la puissance de l'Italie s'affirmait. L'Angleterre, surtout, favorisait ouvertement l'unité italienne et réclamait le retrait de l'armée d'occupation française Bastgen, *op. cit.*, t. II, p. 180, 196-197. Le 15 septembre 1864, une convention fixait les conditions dans lesquelles la France évacuerait Rome et un protocole réglait qu'elle n'aurait de valeur exécutoire que du jour où la capitale de l'Italie serait transférée de Turin dans un lieu convenable. Bastgen, *op. cit.*, t. II, p. 350.

Si le texte de la convention était rassurant, les réserves de l'Italie constituaient une menace. Les négociateurs avaient déclaré qu' « il ne pouvait être question ni d'une renonciation aux aspirations nationales, ni d'une garantie collective des puissances catholiques ». Bastgen, *op. cit.*, t. II, p. 353-355. Qu'étaient ces « forces morales », invoquées pour la solution de la question romaine? Sans doute, on escomptait la mort prochaine du pape et l'élection d'un pontife moins intransigeant que lui. Bastgen, *op. cit.*, t. II, p. 308-316. Renonçait-on à l'emploi des « voies souterraines » qui avaient si bien réussi à feu Cavour?

Le cabinet de Vienne ne crut pas à la sincérité du gouvernement italien. De concert avec l'Espagne, il suggéra l'idée de garantir, par un acte collectif, les possessions actuelles du Saint-Père. Drouyn de Lhuys, qui connaissait les réserves italiennes, combattit cette motion et proposa de s'en remettre à la loyauté de Victor-Emmanuel II. Sans se montrer convaincu, le cabinet de Vienne n'insista plus, quand Napoléon III lui eut donné l'assurance qu'il ne soutiendrait pas l'Italie dans une guerre contre l'Autriche. Bastgen, *op. cit.*, t. II, p. 396-410. Les conversations engagées entre les cours de Madrid et de Paris aboutirent à un résultat paradoxal, à la reconnaissance par l'Espagne du royaume d'Italie (1865). Bastgen, *op. cit.*, p. 413-422.

6° *Mentana*. — Après le départ des derniers bataillons français, qui eut lieu du 3 au 7 décembre 1866, l'État pontifical jouit quelque temps d'une réelle sécurité. La police et la petite armée qui subsistait suffisaient à maintenir l'ordre public. Garibaldi rentra malheureusement en scène et se prépara à conquérir Rome. Le 23 octobre 1867, les 10 000 hommes qu'il commandait envahirent la plaine du Tibre. Avec un peu d'audace, Garibaldi aurait pu s'emparer de la Ville éternelle; il perdit du temps, n'attaqua pas au moment voulu et se retira dans les environs de Mentana. Ce lui fut fatal : les chassepots des troupes françaises revenues de Provence lui infligèrent un échec sanglant, le 3 et le 4 novembre. P. de La Gorce, *Histoire du second Empire*, t. V, p. 300-310.

7° *La prise de Rome et la loi des garanties*. — La question romaine resta stationnaire jusqu'à l'ouverture de la guerre de 1870. Le rappel de nos troupes qui cantonnaient à Rome décida les Italiens à agir. Le 20 septembre, après que leur artillerie eut pratiqué des brèches dans les murs de la ville et prouvé ainsi l'emploi de la violence, le Saint-Siège capitula. Bastgen, t. II, p. 649-650. Lui-même provoqua l'occupation, par les troupes royales, de la cité Léonine. F. Carry, *Le Vatican et le Quirinal d'après des documents inédits*, dans le *Correspondant*, 10 décembre 1895, p. 781-794. Le dernier acte qui consacra la spoliation des États de l'Église fut la loi des garanties (13 mai 1871), qui n'avait ni portée internationale, ni caractère d'irrévocabilité et qui mettait ainsi le Saint-Siège à la merci du gouvernement italien et du Parlement. Voir le texte dans Bastgen, *Die römische Frage*, t. II, p. 676-679.

Pie IX protesta solennellement le 15 mai 1871. « Le principat civil, affirma-t-il, avait été donné au pontife romain par un dessein de la divine Providence et lui était nécessaire, afin que n'étant jamais soumis à aucun prince ou pouvoir civil il pût exercer, en pleine liberté, la charge suprême de paître et de régir le troupeau entier du Seigneur et l'autorité reçue, par l'effet de la puissance divine, du Christ lui-même, et agir pour le plus grand bien de l'Église, son utilité et ses besoins. » Bastgen, *op. cit.*, t. II. p. 684.

III. PIE IX ET L'EUROPE. — 1° *Relations avec la Russie*. — Après de longues négociations, entamées sous le pontificat de Grégoire XVI, une sorte de concordat, dont Pie IX se plaisait à rappeler le caractère provisoire, avait été conclu avec la Russie le 3 août 1847. A. Mercati, *Raccoltà di concordati*, p. 751-765. On y stipulait, entre autres points importants, la jurisprudence en matière matrimoniale, l'obtention des dispenses réservées d'ordinaire au Saint-Siège et le rétablissement, tant dans l'empire russe qu'en Pologne, de la hiérarchie ecclésiastique qui s'éteignait. Une bulle *Universalis Ecclesiæ* (3 juillet 1848) délimita les anciens évêchés et en érigea un à Kherson, mais son effet se trouva promptement neutralisé par le mauvais vouloir de la bureaucratie de Pétersbourg. Ni Nicolas Ier, ni Alexandre II ne respectèrent l'accord passé avec Rome; au contraire, ils le violèrent froidement et s'appliquèrent à combattre les droits sacrés de l'Église romaine sur ses sujets. Pie IX connaîtra les pires amertumes. Il protestera vainement contre les persécutions que subiront évêques et prêtres, fidèles à ses enseignements. Sa voix ne sera pas écoutée et son pontificat s'achèvera par le renvoi de Meyendorff et d'Ourousov, agents de l'empereur. Le Moscovite plaidera toujours non-coupable, rejettera la faute sur l'insubordination prétendue des catholiques romains et continuera sa politique de russification tyrannique. Les pires tristesses ne furent pas ménagées au pape : les évêques qui trahirent la cause de la religion reçurent, à Moscou, encouragements, soutien et faveurs; Marcel Popiel, administrateur intrus de l'évêché de Chelm, apostasiera solennelle-

ment, en mars 1875, et consommera ainsi la ruine de l'Église uniate; 204 prêtres suivront son exemple et 250 000 catholiques deviendront officiellement membres de l'Église orthodoxe!

Ad. Boudou, *Le Saint-Siège et la Russie*, Paris, 1922-1925, 2 vol.; cet ouvrage a été écrit en majeure partie d'après des documents inédits provenant des archives de la Congrégation des Affaires ecclésiastiques extraordinaires et de la secrétairerie d'État. — P. Lescœur, *L'Église catholique en Pologne sous le gouvernement russe depuis le premier partage jusqu'à nos jours (1772-1875)*, Paris, 1876 (livre vieilli).

2° *Relations avec l'Autriche.* — L'arrivée à Rome d'un agent secret de l'Autriche sembla augurer un changement heureux dans les rapports des deux cours au point de vue religieux. Elle fut bientôt suivie d'un résultat fort important : le 18 août 1855 était signé un concordat qui abolissait, entre autres choses, le droit du *placet* royal et proclamait « entièrement libre... la communication mutuelle... des évêques, du clergé, du peuple avec le Saint-Siège ». Étaient abrogés les lois, règlements et décrets contraires à la nouvelle convention et ayant existé dans l'étendue de l'empire autrichien jusqu'à ce jour. L'Église reprenait sa juridiction sur le mariage, l'éducation et les actes de la vie sociale touchant les intérêts spirituels. *Raccoltà di concordati*, p. 821-844. Mais les pratiques joséphistes qui eussent dû ne plus survivre persistèrent en fait. Le clergé austro-hongrois, craignant le contrôle de Rome, les encouragea. Bref, le concordat de 1855 resta à peu près inopérant, jusqu'à ce que l'Autriche l'eut déclaré nul, à la suite de la proclamation du dogme de l'infaillibilité, sous prétexte que la constitution de l'Église avait subi un changement radical (30 juillet 1870). La conclusion de la Triple-Alliance, diverses lois scolaires contraires aux intérêts catholiques, la confiscation des universités fondées par les évêques, aigrirent les relations existant entre Rome et Vienne. Pie IX manifesta son mécontentement dans une allocution du 11 mars 1875 où il stigmatisa sévèrement les mesures « d'oppression religieuse » dont s'était rendu coupable François-Joseph. G. Goyau, *L'Allemagne religieuse*, *Le catholicisme*, t. III, p. 34 sq.; R. Pinon, *François-Joseph* dans le *Correspondant*, 1er janvier 1917, p. 63.

3° *Relations avec le Wurtemberg, les grands-duchés de Hesse-Darmstadt et de Bade, le duché de Nassau.* — Dans le royaume de Wurtemberg, les grands-duchés de Hesse-Darmstadt et de Bade, le duché de Nassau, la tyrannie bureaucratique exercée sur l'Église sembla se relâcher à la suite des événements de 1848. Aucune protestation ne s'éleva quand, par un bref du 7 décembre 1849, Pie IX signifia au chapitre de Mayence qu'il n'admettait pas l'élection du professeur Léopold Schmid comme évêque et qu'on eût à lui soumettre d'autres candidatures. Le 15 mars 1850, Ketteler était nommé. C'était une victoire pour Rome qui resolut de l'exploiter. Un bref du 25 juillet suivant encouragea les évêques rhénans à se concerter. L'épiscopat se réunit à Fribourg-en-Brisgau, en mars 1851, et là rédigea un mémoire où il revendiqua la liberté de veiller lui-même à la formation cléricale du clergé, de créer des écoles catholiques et de gérer les affaires temporelles et spirituelles des diocèses. Mais ces revendications ne furent pas écoutées en haut lieu; bien plus, une ère de persécution s'ouvrit contre les prélats coupables d'avoir fait des actes d'indépendance vis-à-vis de l'État. La paix se conclut, sous forme de concordats passés entre le Saint-Siège, d'une part, et, d'autre part, le Wurtemberg le 8 avril 1857, le duché de Bade le 28 juin 1859, le duché de Nassau en 1861. *Raccoltà di concordati*, Rome, 1919, p. 853, 880 et 920.

Ces divers concordats consacraient la défaite du oséphisme et les droits de l'Église. A peine furent-ils signés, qu'une campagne active entreprise contre eux par les éléments protestants et anticléricaux et encouragée par Berlin porta ses fruits : les parlements des petits états allemands en provoquèrent l'annulation et prétendirent fixer par des lois les nouveaux statuts qui régiraient l'Église. Toutefois, les lois qui furent promulguées ne consistèrent en réalité qu'en « une adaptation de ces formules concordataires qu'on venait de déchirer ». G. Goyau, *L'Allemagne religieuse*, *Le catholicisme*, t. IV, p. 68-106.

4° *Relations avec le royaume de Prusse.* — En Prusse, la constitution du 5 décembre 1848 (article 12) et celle du 5 février 1850 accordèrent l'autonomie aux diverses confessions existantes. L'épiscopat usa aussitôt d'une liberté si précieuse. En toute indépendance, il sut se gouverner lui-même, demeura en relations étroites avec le Saint-Siège et nomma les curés et les dignitaires diocésains sans l'intervention de l'État. Pie IX reconnut les avantages qui étaient concédés à l'Église romaine, en nommant deux cardinaux, Diepenbrock, évêque de Breslau, et Geissel, archevêque de Cologne. Il crut proche l'heure où un concordat serait signé avec Berlin. En effet, au début de l'année 1853, un mandataire prussien, du nom de Klindworth, entrait en négociations avec Rome. Les pourparlers paraissaient près d'aboutir en avril 1854, car un avant-projet avait été rédigé d'un plein accord entre les négociateurs. L'Église de Prusse jouirait d'une indépendance entière vis-à-vis de l'État. On lui reconnaîtrait le droit d'enseignement et celui de nomination des curés. On effectuerait les dotations foncières des évêchés promises en 1821 et non encore réalisées. Le bref de Pie VIII et les instructions du cardinal Albani sur les mariages mixtes entreraient en vigueur. Les clercs auraient la liberté de suivre les cours des universités romaines. Enfin, certaines dispositions de la bulle *De salute animarum*, qui avait donné vie à l'Église de Prusse, en 1821, seraient appliquées.

Les projets de concordat étaient trop beaux pour aboutir. Quand tout sembla près de s'accomplir, les négociations cessèrent brusquement et pour longtemps. Les raisons de leur rupture n'apparaissent pas avec clarté. Pie IX apprit-il que Bismarck avait empêché le duc de Bade de s'accorder avec lui et se sentit-il joué? Klindworth éprouva-t-il un refus du Saint-Père, quand, après avoir fait miroiter à ses yeux les avantages d'un concordat, il eut tenté de l'entraîner à une offensive contre le parti catholique qui gênait la Prusse? Le recul vint-il, au contraire, de la Prusse? On ne sait. En tout cas, Bismarck sembla s'orienter vers une politique agressive et un conflit ne fut évité, à propos du choix de l'archevêque de Cologne, que par l'esprit de conciliation de Pie IX qui nomma lui-même Melchers, évêque d'Osnabrück. Le pape montra encore de la condescendance à l'égard de la Prusse en décernant, en 1868, l'épiscopat au prévôt général de l'armée. G. Goyau, *L'Allemagne religieuse*, *Le catholicisme*, t. III, Paris, 1909, passim.

L'État eût dû se montrer reconnaissant. Il n'en fut rien. Lorsque Bismarck eut été vainqueur de l'Autriche et de la France et lorsqu'il n'eut plus à ménager les catholiques dont il avait eu jusque-là besoin, il cessa de cacher son jeu et démasqua ses projets réels. Après avoir laissé toute latitude à l'Italie d'entrer à Rome, en septembre 1870, il permit à son ministre Arnim de paraître au Quirinal et d'y saluer le prince Humbert, le 23 janvier 1871. En l'occurrence, il exerçait sa vengeance contre Pie IX qui avait refusé de faire pression sur le clergé français afin que la résistance cessât après le désastre de Sedan. De même, Bismarck reprochait au pape de n'être pas intervenu en Bavière pour que les catholiques votassent en faveur de l'unité allemande. En mars 1871, il signifia

au Reichstag son programme : « Les jours de l'immixtion dans la vie intérieure d'autres peuples ne reviendront plus, affirma-t-il, nous en avons l'espoir, ni sous aucun prétexte, ni sous n'importe quelle forme ». G. Goyau, *Bismarck et l'Église*, t. I, Paris, 1922, p. 104. Ainsi, la Prusse se désintéressait de la question romaine ou plutôt reconnaissait, en une certaine manière, le fait accompli, c'est-à-dire la spoliation perpétrée par l'Italie.

A partir de 1871 les rapports entre le Vatican et la Prusse devinrent tendus à propos du Centre catholique dont la politique contrecarrait les projets de Bismarck et que le pape n'avait pas consenti à blâmer. Le chancelier manifesta sa rancune, en s'abouchant avec les vieux-catholiques, c'est-à-dire avec le parti formé par des savants de renom comme Döllinger et le canoniste Jean-Frédéric Schulte contre le dogme de l'infaillibilité pontificale. Il les soutint dans leur révolte, sans s'illusionner toutefois sur leur influence réelle et se servit d'eux plutôt comme d'une arme contre Rome. Conformément à une décision prise à Fulda, le 30 août 1870, l'épiscopat avait mis en demeure de se soumettre à la définition du concile du Vatican tant les prêtres que les professeurs. Il lui fut facile d'instrumenter contre les premiers, mais le gouvernement maintint obstinément les autres en possession de leurs charges et retira au clergé l'inspection scolaire. Tandis qu'une guerre religieuse s'ébauchait, Bismarck projeta de négocier avec Rome. Jetant son dévolu sur le cardinal de Hohenlohe, personnage peu intelligent, pieux, charitable, mais antiromain, antiinfaillibiliste et antijésuite, il le choisit comme représentant de l'empire à Rome. Il comptait régler les affaires ecclésiastiques sans consulter le Saint-Siège : Hohenlohe aurait seulement assumé le rôle ingrat de fournir des explications sur des mesures prises, d'endormir la confiance du pape, de lui prodiguer de belles paroles et surtout de museler le Centre catholique. Pie IX ne tomba pas dans le piège qu'on lui préparait et s'opposa au choix du cardinal. L'échec fut sensible à Bismarck. « Soyez sans crainte, s'exprima-t-il, au Reichstag, nous n'allons pas à Canossa, ni de cœur, ni d'esprit »; cité par G. Goyau, *Bismarck et l'Église*, t. I, p. 285. Il ne voulait pourtant pas rompre et désirait, au contraire, obtenir un concordat pour l'Alsace. Dans le même moment (mai 1872) ses agents diplomatiques s'efforçaient de connaître l'opinion de l'Europe au sujet de l'attitude à adopter durant le prochain conclave et dénonçaient le péril que créait une puissance d'ordre spirituel dont le concile du Vatican avait exagéré les attributions. G. Goyau, *ibid.*, p. 288. Windthorst, le leader du Centre catholique, éventa les procédés de Bismarck, mais celui-ci, rendu furieux, se retourna contre les jésuites qu'il tenait pour les défenseurs les meilleurs du Saint-Siège. Une loi (19 juin 1872) sanctionna la fermeture des nombreuses maisons que l'ordre possédait dans l'empire. Dans la pratique, cette mesure engloba les rédemptoristes, les lazaristes, les barnabites et les dames du Sacré-Cœur. La persécution s'étendit jusqu'aux évêques qui avaient osé excommunier les vieux-catholiques sans prévenir l'État. Elle s'annonça même pire, car, à l'aide de canonistes protestants, Bismarck préparait toute une législation destinée à asservir l'Église au pouvoir civil. Pie IX éleva la voix dans le consistoire du 23 décembre 1872 en faveur des catholiques allemands. Le chancelier ne toléra pas le blâme public qu'on lui infligeait : le 30 suivant, il rompait les relations diplomatiques avec le Saint-Siège.

Au mois de mai 1873 étaient votées par le Landtag prussien diverses lois attentatoires à la liberté ecclésiastique. Des pénalités sévères frapperaient les contrevenants. Bismarck comptait sur la veulerie du clergé et sur la minorité des évêques qui, lors du concile du Vatican, avaient préféré quitter Rome plutôt que de signifier le *non placet* à la définition du dogme de l'infaillibilité; il escomptait une parfaite soumission et ne prévoyait pas la résistance. L'épiscopat demeura uni et suivit les directions romaines. Dès le 24 avril 1873, le secrétaire d'État lui traça une règle de conduite : interdiction de recourir à la cour royale instituée à Berlin pour connaître des affaires ecclésiastiques et de subir les examens que l'État prétendait imposer aux aspirants au sacerdoce; invitation à s'entendre et à suivre les mêmes directives. Réunis du 29 avril au 2 mai 1873 à Fulda, les évêques prussiens se décidèrent pour la résistance passive et prirent divers expédients en vue de la persécution probable. Privation de traitement et amendes ne brisèrent pas leur courage; au contraire, elles leur valurent le respect et l'admiration de leurs diocésains. Pie IX crut de son devoir de s'adresser directement au roi Guillaume Ier et de se plaindre d'agissements qui « tendaient de plus en plus à la destruction du catholicisme ». Il émit le doute que le monarque les eût approuvés et justifia ses remontrances par le principe que tout baptisé « appartient en quelque sorte et en quelque manière au pape ». La réponse fut cassante : Guillaume affirma qu'il avait donné son approbation aux lois de mai, en même temps que leur sanction, qu'il ne dépendait pas du pape mais directement du Christ, que les évêques et les prêtres se conduisaient en factieux, que les prescriptions incriminées seraient dûment appliquées. Bismarck passa même à l'offensive en reconnaissant comme évêque Reinkens, désigné au gouvernement par les représentants des vieux-catholiques; à quoi, Pie IX répliqua par la promulgation d'une sentence d'excommunication contre le pseudo-prélat et ses adeptes. Bismarck s'imagina pouvoir ameuter l'Europe contre le pape et régenter le futur conclave, en poussant les cabinets étrangers, qu'il croyait tenir sous sa férule, à retarder l'ouverture en cas de vacance du Saint-Siège jusqu'à ce qu'un concile eût mis l'Église « en harmonie avec la société moderne ». Il s'employa à infliger à Pie IX des froissements variés et occasionna la tournée en Autriche et en Allemagne de Victor-Emmanuel ainsi qu'une visite de son maître à François-Joseph. A Vienne, des propos étranges s'entendaient. Bismarck traita le Saint-Père de « révolutionnaire », d' « anarchiste », de dangereux pour la sécurité des pays et des trônes. Puisque, d'autre part, les évêques résistaient, des pénalités plus graves sont décrétées contre eux : c'est la prison, c'est l'exil. Rome remédie à la situation, en déléguant des pouvoirs extraordinaires à ceux qui tour à tour tiendront le rôle des absents, en attendant le jour prochain où la police se saisirait d'eux (30 mai 1874).

Bismarck, exacerbé, frappa un coup plus fort : il fit voter la suppression des crédits jusque-là affectés à un représentant officiel près du Vatican. Mais Pie IX ne se laissa point intimider : le 5 février 1875, une bulle déclarait *nulles* les lois de mai de 1873, « parce qu'elles contrecarraient absolument la constitution divine de l'Église » et menaçait de l'excommunication quiconque accepterait de l'État des charges ecclésiastiques dépourvues de titulaires; le 15 mars, il revêtait de la pourpre Ledochowski, archevêque de Posen, détenu depuis de longs mois en prison.

Le 7 février 1878, Pie IX mourait. La résistance qu'il avait opposée à la politique tyrannique de Bismarck avait appris à celui-ci à mesurer l'étendue de la puissance spirituelle et l'inutilité d'une lutte avec elle. L'heure apparut venue au chancelier de l'empire de négocier un accord avec Rome. Si Léon XIII mit

fin à la désastreuse campagne du « Kulturkampf », ce ne fut que grâce à l'énergie déployée par son prédécesseur. La persécution religieuse eut un avantage imprévu : elle lia davantage le clergé prussien avec la papauté et l'habitua à chercher près d'elle des directives.

On trouvera une bibliographie copieuse sur le « Kulturkampf » dans l'excellent ouvrage de G. Goyau, *Bismarck et l'Église. Le « Kulturkampf » (1870-1878)*, Paris, 1911-1922, 2 vol.; le texte des lois persécutrices se trouve au t. IV du même ouvrage, p. 225-286.

5° *Relations avec la Hollande.* — En 1841, le Saint-Siège avait vainement tenté de rétablir la hiérarchie ecclésiastique d'un commun accord avec le gouvernement. Le 4 mars 1853, Pie IX se crut assez fort pour se passer de son concours. Des évêchés furent érigés à Harlem, Utrecht, Bois-le-Duc, Bréda et Ruremonde, et Utrecht devint le siège d'un archevêché. Le 29 août suivant, le pape excommunia l'évêque janséniste Herman Heykamp et invita ses partisans à se réconcilier avec l'Église romaine. Ces initiatives soulevèrent les passions des anticléricaux et des protestants, mais elles triomphèrent finalement de l'opposition qui toléra le fait accompli.

6° *Relations avec l'Angleterre.* — Les catholiques anglais, dont le nombre devenait imposant, désiraient depuis longtemps que le régime du vicariat apostolique cessât. Pie IX leur donna satisfaction en créant douze évêchés et un archevêché, par un bref du 24 septembre 1850. Certains sectaires anglicans, rendus furieux par cette mesure, essayèrent d'ameuter l'opinion en brûlant en effigie le Saint-Père et Wiseman, archevêque de Westminster, revêtu de la pourpre cardinalice. Mais le nouveau cardinal réussit à calmer la susceptibilité britannique par un habile *Appel au peuple anglais.* L'attentat commis contre le pape eut pour effet de hâter l'abjuration de Manning (6 avril 1854) qui sera une des gloires de l'Angleterre catholique. Voir Thureau-Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre au XIXe siècle*, t. II, Paris, 1903; H. Hemmer, *Vie du cardinal Manning*, Paris, 1898.

7° *Relations avec la France.* — L'action de Pie IX en France fut profonde. Elle se manifesta surtout dans deux occasions, de façon heureuse. Quand le comte de Falloux exposa devant la Chambre des députés le projet de loi sur la liberté de l'enseignement, il s'entendit interpeller par des membres de l'extrême-droite. On lui reprochait de n'avoir, au préalable, consulté ni le pape, ni l'épiscopat et d'avoir fait figurer, dans les conseils supérieurs de l'Instruction publique, les rabbins ainsi que les pasteurs protestants aux côtés des représentants de l'Église. Le projet Falloux ayant été sanctionné par les votes de la Chambre le 15 mars 1850, des catholiques hésitèrent à accepter la loi malgré les avantages qu'elle présentait. Ils craignaient de céder à des tendances libérales. Mais Pie IX, plus clairvoyant qu'eux, signifia aux évêques de France, par l'intermédiaire du nonce, que l'intérêt de l'Église primait tout et que l'acceptation de la loi s'imposait (15 mai 1850).

La question de l'enseignement dans les collèges libres, qui se créèrent, la loi votée, avec une rapidité surprenante, suscita de graves dissentiments. En 1851 parut un écrit signé de Joseph Gaume, vicaire général de Nevers, et intitulé : *Le ver rongeur des sociétés modernes.* Sous couleur de réclamer une instruction strictement catholique et de fulminer contre l'emploi trop exclusif des auteurs païens dans les établissements d'études secondaires, l'auteur visait les méthodes mises en honneur par les jésuites. Ceux-ci protestèrent et se sentirent appuyés par Mgr Dupanloup qui professait les mêmes sentiments qu'eux sur ce point. C'en fut assez pour que le P. d'Alzon, fondateur des augustins de l'Assomption, et Louis Veuillot soutinssent la thèse contraire. Une encyclique, publiée le 21 mars 1853, trancha le débat. Elle recommanda l'emploi simultané des ouvrages des Pères de l'Église et des écrits païens, mais expurgés.

L'intervention de Pie IX dans les affaires de France marque une ère nouvelle. Les ultramontains assurèrent la victoire du pouvoir pontifical sur le gallicanisme auquel le gouvernement impérial prêta vainement son appui. La liturgie romaine supplanta, sauf à Lyon, celle qui avait été jusqu'ici en usage en France.

Une abondante bibliographie a été fournie par J. Maurain, *La politique ecclésiastique du second Empire, de 1852 à 1869*, Paris, 1930. Voir, du même, *Le Saint-Siège et la France de décembre 1851 à avril 1853. Documents inédits*, Paris, 1930; P. de La Gorce, *Histoire de la IIe République française*, Paris, 1904, 2 vol.; E. Lecanuet, *Montalembert*, Paris, 1889, t. II et III et *L'Église de France sous la IIIe République*, t. I, Paris, 1910; Comte de Falloux, *Mémoires d'un royaliste*, Paris, 1888, 2 vol.; H. de Lacombe, *Les débuts de la commission de 1849*, Paris, 1899; A. Debidour, *Histoire des rapports de l'Église et de l'État en France de 1789 à 1870*, Paris, 1898 (ouvrage périmé en partie par celui de J. Maurain).

8° *Relations avec la Suisse.* — Les relations avec la Suisse furent orageuses. La nomination faite par le pape, le 25 septembre 1864, de Mgr Mermillod comme auxiliaire de Mgr Marilley en ce qui concernait le canton de Genève, ne provoqua pas, au début, d'incidents. Mais le zèle apostolique déployé par le prélat inquiéta les éléments protestants qui poussèrent le gouvernement à l'empêcher d'exercer ses fonctions sacrées. Cette mesure engagea Pie IX à soumettre les Genevois au régime des missions et à donner le titre de vicaire apostolique (16 janvier 1873) à Mgr Mermillod qui n'en put jouir en paix, car un décret du conseil d'État le condamna à l'exil. Cf. Burnichon, *Un jubilé oublié*, dans les *Études*, 20 février 1898, p. 443-459.

9° *Relations avec l'Espagne et le Portugal.* — Le concordat signé le 16 mars 1851 avec la reine Isabelle II n'eut qu'une durée éphémère; celui qui lui fut substitué, le 25 août 1859, eut plus de portée. *Raccoltà di concordati*, p. 770-799, 920-929. Cependant, il se trouva menacé sérieusement à la suite de la révolution de 1868 et les cris de mort poussés à Madrid contre le pape laissèrent présager son abrogation. La constitution du 6 juin 1869 ne remédia pas à la situation précaire faite au clergé, quoiqu'elle contînt un article relatif à son traitement et qu'elle eût établi la liberté des cultes. Il est vrai que les encouragements donnés par Pie IX au prétendant don Carlos ne pouvaient qu'exacerber la haine des libéraux espagnols contre les prêtres, coupables à leurs yeux d'avoir les mêmes préférences que le pape. L'accession au trône d'Alphonse XII et l'abandon par don Carlos de ses prétentions amenèrent une détente et le respect de la constitution de 1876 qui avait proclamé le catholicisme religion d'État.

Avec le Portugal, Pie IX passa un concordat relativement au droit de patronat exercé dans les Indes, le 21 février 1857. *Raccoltà di concordati*, p. 841-852.

IV. Relations avec l'Amérique. — L'action du Saint-Siège dans l'Amérique du Nord se limita à favoriser le développement au Canada et aux États-Unis de la hiérarchie ecclésiastique, à permettre l'érection de l'université Laval à Québec (1876), à encourager la réunion d'un concile à Baltimore (7 octobre 1866).

Dans l'Amérique centrale et l'Amérique du Sud, Pie IX exerça une influence très profonde. Il noua des relations diplomatiques suivies avec les diverses républiques qui tinrent pour la plupart à posséder des représentants à Rome. Des concordats avantageux

furent signés, de 1852 à 1862, avec Costarica, le Guatemala, Haïti, le Honduras, le Nicaragua, San Salvador, le Vénézuéla, l'Équateur; ils mirent fin aux querelles religieuses qui avaient trop longtemps désolé certains de ces pays. *Raccoltà di concordati*, p. 800-821, 929-999. En Argentine, la constitution de 1855 reconnut la religion catholique comme officielle et concéda la personnalité civile à l'Église et aux congrégations religieuses. Si un concordat ne se conclut pas en 1858, du moins Pie IX érigea en évêché le vicariat apostolique de Parana (23 octobre 1859). L'ouverture, à Rome, du collège *Pio-Latino Americano*, fut une œuvre des plus salutaires pour la formation morale et intellectuelle du jeune clergé de l'Amérique latine. Vicente G. Quesada, *Derecho de Patronato: influencia politica y social de la Iglesia catolica in America*, Buenos-Aires, 1910, et l'article Amérique du présent dictionnaire; P. Berthe, *Garcia Moreno, président de l'Équateur, vengeur et victime du droit chrétien*, Paris, 1890.

V. Missions. — Durant le pontificat de Pie IX, les missions prirent une extension considérable dans le monde entier grâce à la politique coloniale adoptée par l'Europe. Leurs succès ont été notés ici-même aux articles Afrique, Amérique et Missions.

Le 3 juin 1877 avait été célébré le jubilé épiscopal de Pie IX et cette cérémonie avait donné lieu, de la part des catholiques, aux plus vives manifestations de loyalisme et d'amour. Mais, dès ce moment, la santé du pape, plus qu'octogénaire, inspirait des inquiétudes. Victor-Emmanuel II, pourtant, le précéda d'un mois dans la tombe. Pie IX mourut le jeudi 7 février 1878, ayant gouverné l'Église 31 ans, 7 mois et 22 jours, dépassant ainsi de beaucoup les « vingt-cinq années » traditionnelles de Pierre, qu'aucun pape jusqu'à lui n'avait vues.

I. L'ensemble du pontificat. — *I. Sources.* — Les documents officiels émanés de Pie IX ou relatifs à son pontificat sont épars dans divers recueils tels que la *Collectio Lacensis. Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum*, Fribourg-en-Brisgau, 1876-1890, t. II-VII; *Jus pontificium Sacræ Congregationis de Propaganda fide*, Rome, 1894-1909, t. VI, VII, et parte II; *Acta sanctæ Sedis* (utile recueil des actes du Saint-Siège publié à Rome, à partir de 1865); *Acta Pii IX papæ*, Rome, s. d., 7 vol.; deux collections partielles des actes de Pie IX ont été publiées à Paris : *Recueil des actes de N. S.-Père le pape Pie IX*, t. I, Paris, 1848, et *Recueil des allocutions consistoriales, encycliques et autres lettres apostoliques des souverains pontifes Clément XII, Benoît XIV, Pie VI, Pie VII, Léon XII, Grégoire XVI et Pie IX citées dans l'encyclique et le « Syllabus » du 8 décembre 1864 suivi du concordat de 1801 et de divers autres documents*, Paris, 1865; A. de Roskovany, *Romanus pontifex tamquam primas Ecclesiæ et princeps civilis e monumentis omnium sæculorum demonstratus, addita amplissima literatura*, Nitriæ, 1867-1876, t. IV-XI; Mansi, Martin et Petit, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Leipzig, 1909-1927, t. XL-LIII; A. Chantrel, *Annales ecclésiastiques*, Paris, 1887 (recueil pratique de documents et énoncé des faits dans l'ordre chronologique); P. de Franciscis, *Discorsi del sommo pontefice Pio IX*, Rome, 1872-1878, 4 vol. (556 discours prononcés après le 20 septembre 1870 lors des réceptions); Mgr Cani, *Procès romain pour la cause de béatification et de canonisation du serviteur de Dieu, le pape Pie IX*, Paris, Bonne Presse, s. d.; Dom Chamard, *Annales ecclésiastiques (1869-1873)*, Paris, 1893 (continuation de l'ouvrage de Chantrel); *Pio IX e l'Italia, ossia storia della sua vita*, Milan, 1848 (livre anonyme précieux à cause des documents qui y sont rassemblés).

II. Travaux. — F. Hayward, *Le dernier siècle de la Rome pontificale (1814-1870)*, t. II, Paris, 1928, p. 216-316 (œuvre littéraire de seconde main). Il n'existe pas encore une biographie critique et complète de Pie IX. Le récent livre de E. Vercesi, *Pio IX*, Milan, 1930, est intéressant et marque un léger progrès; J.-B. Bury, *History of the papacy in the XIX th century (1864-1878)*, Londres, 1930 (étude concernant le mouvement doctrinal); Y. de la Brière, *Chronique du mouvement religieux. Le cinquantenaire de Pie IX*, dans les *Études*, t. CXCV, 1928, p. 95-107; B. Castaldi, *Pio IX e i suoi tempi*, Rome, 1882.

II. La question romaine. — *I. Sources.* — M. Hubert Bastgen a réuni un choix de documents très utiles sous le titre de *Die römische Frage. Dokumente und Stimmen*, Fribourg-en-Brisgau, 1917-1919, 3 vol.; les sources publiées sont très nombreuses. Nous ne signalerons ici que les principales :

1° *Sources diplomatiques.* — N. Bianchi, *Storia documentata della diplomazia europea in Italia dall' anno 1814 all' anno 1861*, Naples-Rome, 1869-1872, t. VI-VIII; C. Bianchi, *Storia diplomatica della questione romana*, dans *Nuova antologia*, t. XV, 1870, p. 363, 612, et t. XVI, 1871, p. 341; F. de Lesseps, *Ma mission à Rome, mai 1849, Mémoire présenté au Conseil d'État*, Paris, 1849; E. Quinet, *La question romaine devant l'histoire, 1848-1867 : Actes officiels, documents diplomatiques*, etc., Paris, 1868; A. Isaia, *Negoziato fra il conte Cavour ed il cardinale Antonelli conchiuso per la cessione del potere temporale del papa*, Turin, 1862; E. Bourgeois et E. Clermont, *Rome et Napoléon III (1849-1870)*, Paris, 1907; A. Pingaud, *Napoléon III et ses projets de confédération italienne*, dans *Revue historique*, t. CLV, 1927, p. 333-336; L. Thouvenel, *Le secret de l'empereur. Correspondance officielle et inédite échangée entre M. Thouvenel, le duc de Gramont et le général comte de Flahault (1860-1864)*, Paris, 1889, 2 vol., et *Pages de l'histoire du second Empire d'après les papiers de M. Thouvenel (1854-1856)*, Paris, 1903; M. Minghetti, *La convenzione di settembre*, Bologne, 1899; M. Lyons, *Dispatches from Lyons respecting the condition and administration of the papal states*, Londres, 1860; G.-H. Malmesbury, *Official correspondence on the italian question*, Londres, 1859; B. d'Harcourt, *Les quatre ministères de M. Drouyn de Lhuys*, Paris, 1882; le *Moniteur universel* donne le compte rendu des séances du Parlement où fut agitée la question romaine, des pièces diplomatiques et le texte des discours impériaux; J. Favre, *Rome et la République française*, Paris, 1871. — *Les origines diplomatiques de la guerre de 1870-1871*, dans *Recueil de documents publié par le ministère des Affaires étrangères*, Paris, 1910-1932, 32 volumes (documents échelonnés entre le 25 décembre 1864 et 1870); Prince Napoléon, *Les préliminaires de la paix, 11 juillet 1859. Journal de ma mission à Vérone auprès de l'empereur d'Autriche*, dans *Revue des Deux Mondes*, 1er août 1909, p. 481-503.

G. Rothan, *Souvenirs diplomatiques. L'Allemagne et l'Italie, 1870-1871*, t. II, Paris, 1885, contient la correspondance diplomatique de Rothan qui fut ministre plénipotentiaire du gouvernement de la Défense nationale à Florence, du 1er janvier au 15 avril 1871; en appendice, se trouve (p. 405-429) le récit d'un *Voyage fait à la suite du roi Victor-Emmanuel à travers l'Italie, novembre 1863*, qui contient le compte rendu d'une audience pontificale; l'auteur était alors secrétaire d'ambassade près la cour de Turin; Cadorna, *La liberazione di Roma nell' anno 1870*, Turin, 1889; cet ouvrage reproduit les *Documenti diplomatici relativi alla questione di Roma* que publia le gouvernement italien après le 20 septembre 1870; A. Bozzola e Buttini, *Stato e Chiesa nel regno di Sardegna negli anni 1849-1850 e la missione Pinelli a Roma*, dans *Il risorgimento italiano*, nouv. série, t. XIII, 1920, p. 217-260; t. XIV, 1921, p. 294-375 (documents extraits des archives Pinelli à Turin); *La questione romana, negli anni 1860-1861; Carteggio del conte di Cavour con D. Pantaleoni, C. Passaglia, O. Vimercati*, a cura della commissione reale editrice, Bologne, 1929, 2 vol.; *Il carteggio Cavour-Nigra dal 1858 al 1861*, a cura della commissione reale editrice, Bologne, 1926-1928, 4 vol.; *Correspondence respecting the affairs of Italy (1846-1849)*, Londres, 1849, 4 vol.; *Correspondence respecting the affairs of Rome, 1849*, Londres, 1851; *Correspondence respecting the affairs of Rome, 1870-1871*, Londres, 1871; *Archives diplomatiques, recueil de diplomatie et d'histoire*, années 1861 à 1878, surtout l'année 1874, t. II, qui contient des *Documents relatifs à l'occupation de Rome et des états pontificaux par l'Italie, 1870-1871*, p. 1-236.

2° *Documents de nature diverse.* — B. Mussolini, *Italia, Roma e papato nelle discussioni parlamentari dal 1860 al 1871*, Roma, 1929; F. Gregorovius, *Römische Tagebücher* Stuttgart, 1892; I. Ghiron, *Annali d'Italia in continuazione al Muratori e al Coppi (1861-1880)*, Milan, 1888-1890, 3 vol.; Fr. Scaduto, *Guarentigie pontificie e relazioni fra Stato et Chiesa*, Turin, 1889, 2e éd.; P. Artom et A. Blanc, *Œuvre parlementaire du comte de Cavour traduite et annotée*,

Paris, 1862; St. Mancini, *Discorsi parlamentari sulla questione romana, 1861-1870, sull' indipendenza spirituale del pontefice e sulla libertà della Chiesa*, Rome, 1871; L.-C. Farini, *Lo Stato romano dell' anno 1848 al 1850*, Florence, 1851-1853, 4 vol.; L. de Gaillard, *L'expédition de Rome en 1849*, Paris, 1861; Oudinot, *Précis historique et militaire de l'expédition française en Italie en 1849*, Paris, 1849; Vaillant, *Siège de Rome en 1849 par l'armée française*, Paris, 1851; Vertray, *Album de l'expédition romaine*, Paris, 1853; G. Guerzoni, *Studi militari sull' ultima campagna per Roma*, dans *Nuova antologia*, avril 1868.

3° *Journaux.* — Les journaux ont joué un grand rôle dans la préparation du mouvement révolutionnaire de 1848. Les principaux sont : *Il Contemporaneo, La Pallade, Il Costituzionale, La Speranza, Il Labaro, L'Epoca, Don Pirleone, Casandrino, La Bilancia.* — Le *Diario di Roma*, feuille officielle, cessa de paraître le 16 janvier 1848 et prit, le jour suivant, le nom de *Gazzetta di Roma*. A celle-ci fut substituée, le 30 janvier 1849, *Il monitore romano*, lequel ne dura que jusqu'au 3 juillet 1849. Après la restauration du pouvoir pontifical, les journaux politiques disparurent. Le *Giornale di Roma* (1849-1870) relata tout ce qui concernait la vie économique et politique de l'État, publia les documents officiels et les communiqués de la secrétairerie d'État, les polémiques avec les feuilles piémontaises. — A partir de 1850, parut la *Civiltà cattolica*, organe des jésuites. La *Correspondance de Rome* représenta l'opinion des légitimistes français. L'*Opinione*, la *Nuova antologia*, la *Revue des Deux Mondes* et le *Correspondant* doivent être consultés, parce qu'ils se mêlèrent aux événements. En France, le *Moniteur universel* jusqu'en 1869, puis le *Journal officiel*, contiennent les débats parlementaires, et de nombreux documents diplomatiques, le *Constitutionnel*, la *Patrie* et le *Pays* furent des organes officieux.

4° *Lettres.* — Cavour, *Lettere edite ed inedite*, éd. L. Chiala, Turin, 1883-1887, 6 vol. et *Nuove lettere inedite*, éd. Edm. Mayor, Turin, 1895; Kurd von Schlözer, *Römische Briefe, 1864-1869*, Berlin, 1912; A. Monti, *Pio IX nel risorgimento italiano*, Bari, 1928 (publication d'une cinquantaine de lettres inédites de Pie IX); L.-C. Farini, *Epistolario*, t. II-III, éd. L. Rava, Bologne, 1911.

5° *Mémoires.* — M. Minghetti, *I miei Ricordi*, Turin, 1888-1889, 3 vol.; P. Ballerini, *Les premières pages du pontificat du pape Pie IX*, Rome, 1909; *Mémoires du duc de Broglie*, dans *Revue des Deux Mondes*, t. XXV, p. 622-629, et t. XXVI, 1925, p. 122-139, 398-423; F. de Lesseps, *Souvenirs de quarante ans*, Paris, 1887; D. Pantaleoni, *L'idea italiana nella soppressione del potere temporale dei papi*, Turin, 1864; G. Pasolini, *Memorie raccolte da suo figlio*, Turin, 1915, 4e éd.; Comm. Weil, *La question romaine, 1856-1860, par le marquis Joachim-Napoléon Pepoli*, dans *Revue d'histoire diplomatique*, 1913, p. 554-610; 1914, p. 114-153, 221-274; Général comte Émile-Félix Fleury, *Souvenirs*, Paris, 1897-1898 (sur sa mission à Florence en 1866); Comte de Pimodan, *Simples souvenirs, 1859-1907*, Paris, 1908; Prince de Ligne, *Le pape Pie IX à Gaëte. Souvenirs inédits publiés avec un avant-propos* par F. Leuridant, dans le *Correspondant*, 25 avril 1929, p. 172-195; Aug. Gérard, *La vie d'un diplomate sous la IIIe République*, mémoires publiés par P. Arnould, Paris, 1928; G. Manfroni, *Sulla soglia del Vaticano (1870-1901). Dalle memorie di Giuseppe Manfroni* a cura del figlio Camillo, vol. I, Bologne, 1920.

II. TRAVAUX. — La copieuse bibliographie réunie dans le recueil cité de Bastgen (t. II, p. 841-864) est incomplète. Il faut citer les ouvrages ou articles suivants : Ch. Benoist, *La formule de Cavour : L'Église libre dans l'État libre*, dans *Revue des Deux Mondes*, Ve sér., t. XXVIII, 1905, p. 343-372; B. King, *Histoire de l'unité italienne*, Paris, 1901 (partiale); Ch. Loiseau, *La nouvelle question romaine*, dans le *Correspondant*, 25 octobre 1923, p. 193-222; P. Matter, *Cavour et l'unité italienne*, Paris, 1927, 3 vol.; É. Ollivier, *L'empire libéral*, t. X, Paris, 1905, et *L'Église et l'État au concile du Vatican*, t. II, Paris, 1879, p. 452-485 (apologie de la politique napoléonienne); R. di Cesare, *Roma e lo Stato del papa dal ritorno di Pio IX al 20 settembre*, Rome, 1907, 2 vol.; H. Welschinger, *La France, l'Autriche et l'Italie en 1870*, dans le *Correspondant*, 25 juillet 1907, p. 209-239; A. Chianale, *I bilanci dello Stato pontificio della vigilia della rivoluzione romana*, Turin, 1926; A. Maurici, *L'opera della Sicilia per la cessazione del potere temporale e la liberazione di Roma e di Venezia all' inizio del regno d'Italia (1861-1862)*, Palerme, 1912; E.-G. Muller, *Die Allokution Pius IX. Ein Beitrag zum Wesen der römischen Frage*, Fribourg-en-Brisgau, 1928; G. della Porta, *La politica ecclesiastica di Vittorio Emanuele II*, Casale, 1911; C. Prati, *Papes et cardinaux dans la France moderne*, Paris, 1925; A. Vigevano, *La fine dell' esercito pontificio*, Rome, 1920; Weil, *Un précédent de l'affaire Mortara*, dans *Revue historique*, t. CXXXVII, 1921, p. 49-66; G. de Pimodan, *Vie du général de Pimodan (1822-1866)*, Paris, 1928; G. Carrère, *Le pape*, Paris, 1924; Lecanuet, *L'Église de France sous la IIIe République*, t. I, Paris, 1910, p. 130-178; Ch. van Duerm, *Vicissitudes politiques du pouvoir temporel des papes, de 1790 à nos jours*, Lille, 1890; G. Rothan, *Napoléon III et l'Italie*, dans *Revue des Deux Mondes*, 1er et 15 février 1899, p. 529-561, 758-790; M. de Saint-Albin, *Histoire de Pie IX et de son pontificat*, Paris, 1870 (une des moins mauvaises biographies du pape); A.-F. Day, *The Mortara case*, dans *The month*, t. CLIII, 1929, p. 500-509; A.-V. Delacouture, *Le droit canon et le droit naturel dans l'affaire Mortara*, Paris, 1858; *Il piccolo neofito Edgardo Mortara*, dans la *Civiltà cattolica*, IIIe série, t. XII, 1858, p. 385-416 et *Cio che sà é cio che non sa la Revue des Deux Mondes intorno ad Edgardo Mortara, ibid.*, p. 529-541 (réponse à un entrefilet paru dans le numéro du 1er novembre 1858, p. 219-220, sous la signature d'E. Forcade); E. Vercesi, *Pio IX*, Milan, 1930; G. Spada, *Storia della rivoluzione di Roma e della restaurazione del governo pontificio, dal 1 giugno 1846 al 12 luglio 1849*, Florence, 1869-1870, 3 vol.; L. Besson, *Frédéric-François-Xavier de Mérode*, Paris, 1886 (il existe plusieurs éditions de cet ouvrage); R. Bittard des Portes, *Histoire des zouaves pontificaux*, Paris, 1898; E. Keller, *Le général de La Moricière*, Paris, 1873, 2 vol.; *Souvenirs du régiment des zouaves pontificaux, Rome 1860-1870. Notes et récits réunis par le baron de Charette*, Paris, 1877, 2 vol.; Général Kanzler, *La campagna romana dell' esercito pontificio nel 1868*, Bologne, 1868; E. Durand-Morimbeau, *La question romaine, 1869-1870*, Paris, 1901; De Beauffort, *Histoire de l'invasion des États pontificaux et du siège de Rome en septembre 1870*, Paris, 1880 (avec documents). On trouvera une bibliograpie copieuse dans ma *Question romaine de Pie VI à Pie XI*, Paris, 1932.

G. MOLLAT.

PIE X, pape du 4 août 1903 au 20 août 1914. I. Les antécédents et le conclave. II. La politique extérieure (col. 1717). III. La lutte contre le modernisme. (col. 1725). IV. L'action sociale (col. 1730). V. La réforme intérieure de l'Église (col. 1736).

I. LES ANTÉCÉDENTS ET LE CONCLAVE. — Joseph Melchior Sarto, qui devait être le pape Pie X, naquit au village de Riese (Vénétie), le 2 juin 1835, d'une famille extrêmement modeste. Sa vocation ecclésiastique se précisant de bonne heure, il commença ses premières études au collège municipal de Castelfranco, entra en novembre 1850 au séminaire de Padoue où il fit ses humanités, sa philosophie et sa théologie. Il en sortait en septembre 1858, ayant été ordonné prêtre à Castelfranco, et était envoyé comme vicaire au gros bourg de Tombolo. En juin 1867, il obtenait au concours la cure de la petite ville de Salzano où il demeura jusqu'en novembre 1875. A cette date, nommé chanoine titulaire de Trévise, il joignit à cette fonction celle de chancelier de l'évêché et de directeur spirituel du séminaire épiscopal. Neuf ans plus tard, en septembre 1884, il devenait évêque de Mantoue dont il administra le diocèse avec beaucoup de sagesse. C'est à Mantoue que Léon XIII alla le chercher pour le faire patriarche de Venise et cardinal, en juin 1893. Son entrée à Venise fut retardée par l'opposition du gouvernement italien, lequel ne lui accorda l'*exequatur* que le 5 septembre 1894. Adoré de son peuple auquel il se donnait sans compter, il semblait devoir terminer dans la ville de Saint-Marc cette carrière tout unie, toute remplie par le ministère pastoral. Nul, à coup sûr, au centre de la catholicité, ne pensait qu'il pût arriver au suprême degré de la hiérarchie ecclésiastique. La Providence pourtant l'avait désigné pour recueillir une des plus lourdes successions qui se soient rencontrées dans l'histoire de l'Église.

Léon XIII était mort le 20 juillet 1903; le conclave s'ouvrit le 31 juillet, il comptait 62 cardinaux. Qui

obtiendrait les 42 voix nécessaires pour être élu pape? Les chances du cardinal Rampolla, l'ancien secrétaire d'État de Léon XIII, étaient considérables, encore qu'il ne fût pas absolument assuré qu'il pût obtenir la majorité requise. Un coup de théâtre vint d'ailleurs interrompre l'ascension régulière du nombre de ses voix. Le dimanche 2 août, après le scrutin du matin, le cardinal Puzyna, archevêque de Cracovie, signifia *l'exclusive* de l'Autriche à l'endroit du cardinal Rampolla. Contre cette résurrection d'un vieil abus qui semblait périmé, des protestations furent élevées; elles ne furent pas de nature cependant à rallier au cardinal exclu par François-Joseph la douzaine de voix qu'il lui fallait encore. Soit timidité devant les difficultés que l'Autriche pouvait susciter, soit désir de briser avec la politique de Léon XIII, le conclave se rallia assez vite à la candidature du cardinal Sarto. Celui-ci avait obtenu 5 voix au premier scrutin, 10 au second, 21 à celui du dimanche matin après lequel fut signifiée l'exclusive de Rampolla; il en eut 24 au scrutin du soir et, le lundi matin, il arrivait en tête avec 27, le cardinal Rampolla n'en ayant plus que 24. Le cardinal Sarto obtenait 35 voix le lundi soir; l'accession des électeurs qui avaient tenu jusque-là pour Rampolla lui assura la quasi-unanimité. Il était élu le mardi 4 août par 59 voix. « Confiant dans les suffrages des saints pontifes qui avaient honoré le nom de Pie et qui avaient défendu l'Église avec *fermeté* et avec douceur », il voulut être appelé Pie X.

II. La politique extérieure de Pie X. — Le choix du nom, les considérations qui le motivaient indiquaient déjà la direction dans laquelle allait s'orienter le pontificat. On entendit beaucoup parler, dès le début, d'un pape *religieux*, qui romprait avec les errements où la *politique* avait entraîné son prédécesseur. D'une tendre piété, animé des intentions les plus droites, les plus surnaturelles, Pie X, dans son encyclique d'intronisation, *E supremo* (4 oct. 1903), annonçait la pensée qui guiderait son action pontificale : *instaurare omnia in Christo*. Pourtant les affaires politiques ont absorbé, par la force même des choses, une grande part de l'activité de ce pape et du secrétaire d'État qu'il se choisit en la personne du jeune Merry del Val, élevé au cardinalat le 11 novembre 1903. Nous étudierons d'abord cet aspect du pontificat, avant d'étudier l'action de Pie X à l'intérieur de l'Église.

Le pontificat de Pie X a vu se réaliser, en France et au Portugal, la séparation de l'Église et de l'État, par suppression unilatérale des vieux accords qui, dans ces deux pays, réglaient les rapports des deux pouvoirs. C'est le geste de la France qui a eu le plus de retentissement; ce geste a, d'autre part, amené l'autorité pontificale à préciser, à accentuer, sur les rapports entre les pouvoirs civil et ecclésiastique, la doctrine traditionnelle de l'Église.

1° *Pie X et la France.* — Depuis vingt ans déjà, la République française s'efforçait de faire prédominer, de plus en plus, le concept de laïcité. Proclamant que les questions religieuses sont essentiellement du domaine privé, les théoriciens en étaient venus, de bonne heure, à préconiser l'idée que l'État ne doit mettre ni son influence, ni le pouvoir dont il dispose au service d'une conception surnaturelle, quelle qu'elle soit. C'est l'idée que les politiciens réalisèrent tout spécialement par la série des lois relatives à l'enseignement public. Comme, d'autre part, les congrégations religieuses, nombreuses, florissantes, constituaient un des obstacles les plus considérables à la laïcisation de la société, tant par leur action sur l'enseignement que par leur influence en nombre de domaines, elles avaient été violemment attaquées. Les imprudences commises par plusieurs dans le domaine politique avaient été exploitées contre toutes : au moment où Pie X arrivait au trône pontifical, la ruine des congrégations non autorisées était, malgré les protestations de Léon XIII, à peu près consommée. L'application de la loi du 1er juillet sur les associations avait abouti, en mars 1903, à la suppression de la plupart des congrégations d'hommes non autorisées antérieurement; celles de femmes allaient en juin partager le même sort, en attendant qu'en mars 1904 le droit d'enseigner fût retiré aux membres mêmes des congrégations autorisées. Contre cette dernière forme de l'action antireligieuse, Pie X invoque, dès le 2 décembre 1903, l'intervention du président de la République, M. Loubet, qui ne peut que se retrancher derrière son irresponsabilité constitutionnelle. Le 18 mars 1904, répondant aux souhaits de fête du Sacré Collège, le pape, en termes émus, se plaint de l'attitude de plus en plus persécutrice adoptée par le gouvernement de la République. Mais, dès ce moment, ce n'était plus seulement contre les congrégations que le ministère radical d'É. Combes allait diriger ses coups : l'existence même du Concordat était mise en question.

1. *La rupture diplomatique.* — Au fait, la séparation de l'Église et de l'État était inscrite depuis longtemps au programme politique des radicaux, n'y ayant rien de plus contraire à l'idée de laïcité, telle que nous l'avons définie, que l'union plus ou moins intime réalisée par le Concordat entre la puissance civile et le pouvoir religieux. Des considérations d'opportunité, néanmoins, avaient fait longtemps hésiter tous les hommes politiques devant une mesure pleine d'aléas de toute sorte. É. Combes, lui-même, en 1903, demandera encore le maintien du budget des cultes et de l'ambassade auprès du Vatican. Dès ce moment, toutefois, il laisse entrevoir que la dénonciation du Concordat s'imposera à bref délai, quand l'on aura établi manifestement et avec preuves multiples que c'est le clergé catholique lui-même qui la veut. (Discours au Sénat, 21 mars 1903.) Aussi bien, la manière dont il entend appliquer le traité est-elle le plus sûr moyen d'en amener la rupture. Depuis novembre 1902, et donc depuis la dernière année de Léon XIII, une querelle était ouverte entre le gouvernement français et la secrétairerie d'État, tant sur la question de la formule employée depuis quelque temps à Rome dans la rédaction des bulles de nominations épiscopales (question dite du Nobis *nominavit*), que sur « l'entente préalable » à réaliser entre la nonciature et le gouvernement avant la publication officielle par celui-ci des noms des nouveaux élus. Rien n'était terminé à l'avènement de Pie X. Ce dernier, pourtant, fit montre de condescendance en trouvant, en janvier 1904, une formule de transaction. La querelle ne laissa pas de s'éterniser dans les mois qui suivirent. Aucun évêque ne serait nommé, déclarait Combes, le 19 mars, tant que l'institution canonique n'aurait pas été conférée par Rome à trois candidats qu'il avait désignés. Ce mauvais vouloir, qui paralysait le recrutement de l'épiscopat français, se manifesterait bien davantage encore à propos de mesures canoniques que Rome entendait prendre contre les deux évêques de Laval et de Dijon, dont la conduite avait donné lieu à diverses critiques. Mis au courant des sommations adressées à ces deux prélats, Combes fait faire à la secrétairerie d'État de très vives représentations : « La destitution ou la démission d'un évêque, dit-il, est soumise aux mêmes règles que la nomination; elle ne peut donc avoir lieu que par le concours des deux pouvoirs. » Des notes d'un tour extrêmement vif furent ainsi échangées au cours des mois de juin et de juillet 1904. Elles se ressentaient d'ailleurs de l'état d'esprit qu'avait créé, de part et d'autre, un troisième incident diplomatique qui avait éclaté quelques semaines plus tôt.

En octobre 1903, le roi d'Italie, Victor-Emmanuel III, était venu faire visite, à Paris, au président Loubet. Ce voyage supposait comme contre-partie une visite de Loubet au roi d'Italie. Dès juin 1903, avant donc la mort de Léon XIII, la secrétairerie d'État, alors gérée par Rampolla, avait eu vent de ces projets de visites réciproques et avait attiré l'attention de la France sur les très graves inconvénients que pourrait avoir la venue à Rome du chef d'un état catholique. Demeuré jusqu'au bout intransigeant sur la question du « pouvoir temporel », Léon XIII avait à plusieurs reprises formellement déclaré qu'il considérait comme impossibles de semblables visites. De hautes raisons politiques militaient cependant en faveur de la double démarche des deux chefs d'État. Était-il impossible de trouver une transaction? Rampolla l'eût-il découverte? Toutes questions oiseuses. Ce fut au cardinal Merry del Val que revint le pénible devoir de protester contre la visite faite à Rome (24-29 avril 1904) par le président Loubet au roi d'Italie. Dès le 28 avril, il adressait à l'ambassadeur français, Nisard, une note où il insistait sur la gravité « de l'offense faite au souverain pontife par le chef d'une nation catholique en venant prêter hommage à Rome, c'est-à-dire au lieu même du siège pontifical et dans le palais apostolique même, à celui qui, contre tout droit, détenait sa souveraineté civile et en entravait la liberté nécessaire et l'indépendance ». Cette note, très haute de ton, était communiquée à tous les gouvernements en relations diplomatiques avec le Vatican; elle faisait remarquer d'ailleurs que, « si le nonce pontifical était malgré tout resté à Paris, cela était dû uniquement à de très graves motifs d'ordre et de nature en tout point spéciaux ». Le gouvernement français avait d'abord décidé que la note serait considérée comme non avenue. La publication de la note par le journal *L'Humanité* l'engagea à demander par son ambassadeur des explications plus précises au secrétaire d'État; que si le cardinal se dérobait, l'ambassadeur n'avait plus qu'à quitter Rome. Ainsi fit-il le 21 mai, laissant d'ailleurs dans la capitale tout le personnel de l'ambassade. Le nonce pontifical, Mgr Lorenzelli, n'abandonnait pas néanmoins son poste de Paris. Ce n'était pas encore la rupture diplomatique.

Se greffant sur cet incident, les affaires de Laval et de Dijon allaient précipiter les choses. Le 23 juillet, le gouvernement français faisait remettre à la secrétairerie d'État une note indiquant que, « si les lettres du 9 et du 10 juillet (sommations péremptoires adressées aux deux évêques en question) n'étaient pas retirées, il devrait comprendre que le Saint-Siège n'avait plus souci de ses relations avec le pouvoir qui, remplissant les obligations du Concordat, avait le devoir de défendre les prérogatives à lui conférées par cet acte ». Le 26 juillet, réponse du cardinal, déclarant que le Saint-Siège, en toute cette affaire, n'avait fait qu'user de ses droits et que remplir ses devoirs; il n'avait donc rien à retirer, et déclinait toute responsabilité devant Dieu et devant les hommes, au cas où son attitude amènerait le gouvernement français à des actes d'hostilité. C'était la rupture; le chargé d'affaires français vint la signifier au secrétaire d'État le 30 juillet; le lendemain, tout le personnel de l'ambassade quittait Rome. Le même jour le nonce, Mgr Lorenzelli, était rappelé de Paris, ne laissant, pour garder l'ambassade, qu'un secrétaire, Mgr Montagnini.

2. *La loi de séparation.* — Cette rupture diplomatique n'était pas encore la dénonciation officielle du Concordat; mais elle rendait impossible l'application du traité en une de ses parties essentielles : la nomination des évêques. Rome évita soigneusement tout acte qui aurait pu donner à croire que le Concordat n'existait plus à ses yeux et la protestation élevée par Pie X, dans l'allocution consistoriale du 14 novembre 1904, se borna à des plaintes contre « les injustices *(injuriæ)* faites à l'Église par le gouvernement de la République ». Après quelques mois d'attente, le gouvernement français dut se préoccuper de régler, par voie législative, la situation nouvelle faite à l'Église de France. La séparation de l'État et des Églises (les cultes protestant et israélite furent entraînés dans la même aventure) se réaliserait donc, tant par l'abrogation des textes législatifs anciens réglant le statut des Églises que par la rédaction d'une loi nouvelle, permettant la continuation du culte. Cette loi devait établir les principes généraux qui régiraient désormais l'exercice du culte, mais elle devait aussi faire la liquidation de tous les avoirs possédés par les établissements publics, menses, fabriques, séminaires qui, jusque-là, en assuraient, de par la loi, le fonctionnement extérieur. C'est précisément cette liquidation, plus encore que les questions de principe engagées dans la loi, qui allait donner naissance aux plus graves difficultés. Dès l'abord avaient été écartées les solutions de violence, telle qu'aurait été la confiscation de ces biens. Ceci devint plus clair encore après la substitution au ministère Combes du cabinet Rouvier, beaucoup plus modéré (janvier 1905), et après l'adoption par celui-ci du projet de loi inspiré tout spécialement par Aristide Briand. Rapporteur de la commission de la Chambre, ce dernier s'était proposé de faire aboutir une loi qui fût acceptable pour les catholiques. A quoi s'opposait pourtant le fait que, rédigée d'une manière unilatérale, cette loi apparaîtrait toujours comme une disposition imposée du dehors. Ceci dit, il convient de reconnaître que l'économie générale de la loi n'était pas aussi défavorable à l'Église — l'avenir devait le montrer — qu'on aurait pu le craindre. La pièce maîtresse était la formation d'*associations cultuelles*, qui, recueillant le patrimoine des établissements publics supprimés, pourvoiraient aux frais d'entretien des ministres et aux dépenses du culte. Sur la composition, le mode de recrutement de ces associations, la loi se montrait peu explicite, entendant sans doute ne pas engager l'avenir. Du moins, au cours des débats, une précision fut apportée que l'on pensait de nature à concilier les droits de l'État et les légitimes exigences des catholiques. L'article 4 stipula que les biens des anciens établissements publics seraient « transférés par les représentants légaux de ces établissements aux associations qui, *en se conformant aux règles d'organisation générale du culte dont elles se proposent d'assurer l'exercice*, se seraient légalement formées pour l'exercice de ce culte ». L'adoption de cette formule, assez élastique pour abriter toutes les exigences du droit canonique, fut considérée, sur le moment, comme un triomphe des revendications catholiques (avril 1905). A la vérité, cette joie fut tempérée quand, un peu plus tard, fut voté l'article 8, lequel prescrivait que les contestations relatives aux attributions de biens seraient soumises, non aux tribunaux, mais au « Conseil d'États, tatuant au contentieux, lequel prononcerait en *tenant compte de toutes les circonstances de fait* ». Vainement, le rapporteur insista-t-il sur ceci que, parmi les circonstances en question, l'union avec l'autorité ecclésiastique légitime aurait une place prépondérante; il ne put effacer l'impression que l'article 8 cherchait à reprendre une partie des concessions faites au principe hiérarchique par l'article 4. Les suspicions qui, dès lors, se firent jour dans le grand public furent à peine atténuées par les dispositions relativement bienveillantes concernant les pensions et allocations temporaires des ministres du culte et la jouissance des églises. La loi fut votée à la Chambre le 3 juillet 1905; l'on doit reconnaître que son texte définitif résultait des concessions réciproques

des partis. Le Sénat l'accepta sans aucune modification à la session d'automne. Elle fut promulguée le 9 décembre 1905.

3. *Pie X et la loi de séparation.* — Dans le temps même que la loi était débattue devant le Parlement, les discussions avaient commencé entre catholiques sur l'attitude que devrait observer l'Église vis-à-vis de cette loi : fallait-il la subir, organiser les associations cultuelles, ou bien l'ignorer, la tenir comme non avenue et exposer ainsi le patrimoine de l'Église à la confiscation prévue par la loi, au cas où ne seraient point formées de cultuelles? Ces discussions furent très vives, mais chacun de ceux qui y prirent part déclarait se soumettre par avance au jugement que le pape porterait dans la plénitude de son autorité. L'attente générale ne fut pas entièrement satisfaite par l'encyclique *Vehementer Nos*, du 11 février 1906. Éloquente manifestation de principes, le document pontifical, après avoir rappelé la progression continue de l'anticléricalisme français, faisait le procès de la thèse qui préconise la séparation de l'Église et de l'État; il protestait contre la façon dont le pacte bilatéral qu'était le Concordat avait été rompu par l'une des parties contractantes sans aucune dénonciation préalable à l'autre; il examinait ensuite la loi nouvelle et déclarait que les dispositions en étaient contraires à la constitution même de l'Église, les associations cultuelles devant être, vis-à-vis de l'autorité civile, dans une dépendance telle que l'autorité ecclésiastique n'aurait plus sur elles aucun pouvoir. Le pape réprouvait donc et condamnait cette loi comme profondément injurieuse vis-à-vis de Dieu, comme violant le droit naturel, le droit des gens et la fidélité publique due aux traités, comme contraire à la constitution divine de l'Église, à ses droits essentiels et à sa liberté. Tout ceci demeurait néanmoins dans le domaine de la théorie, puisque, très explicitement, le pape déclarait qu'en temps opportun il enverrait des instructions pratiques, qui seraient aux catholiques de France une règle de conduite sûre au milieu des grandes difficultés de l'heure présente. Faisant d'ailleurs état de la dénonciation du Concordat, il reprenait sa liberté au point de vue de la désignation des évêques et, le 24 février, sacrait lui-même à Rome les quatorze nouveaux évêques français qu'il venait de nommer.

L'encyclique *Vehementer* parut au moment précis où commençaient les inventaires des biens d'Église, prescrits par la loi pour assurer la transmission de ceux-ci aux associations cultuelles prévues. Ces mesures essentiellement conservatoires furent envisagées par beaucoup, la presse religieuse aidant, comme le prélude de la spoliation. L'initiative de l'opposition à ces mesures fut prise en dehors de la hiérarchie; la résistance aboutit, en beaucoup d'endroits, à des scènes tumultueuses et, sur quelques points, à de sanglantes rencontres; elle fit sentir qu'un très grand nombre de catholiques tendait à se prononcer contre la mise en exécution de la loi. Tel n'était pas l'avis d'un certain nombre de personnages influents, qui, dans un document rendu public le 26 mars, demandaient que l'on fît au moins « l'essai loyal » du texte législatif. C'est à la même conclusion qu'après les élections de mai aboutissait la majorité de l'épiscopat français convoqué à Paris en assemblée générale (30 mai-1er juin). Sans doute, à la suite du pape, les évêques condamnaient le principe des cultuelles, mais ils concevaient la possibilité d'associations qui seraient à la fois légales et canoniques, et seraient aptes à recueillir le patrimoine ecclésiastique et à jouir des avantages que la loi reconnaissait. A Rome même, les avis étaient partagés et de vives discussions se produisirent au sein de la Congrégation des Affaires ecclésiastiques extraordinaires. Tout faisait voir néanmoins que les intransigeants, officiels ou officieux, l'emportaient dans les conseils du pape. Sur ces divers points, voir E. Renard, *Le cardinal Mathieu*, p. 454 sq. Le 10 août, l'encyclique *Gravissimo* donnait enfin les instructions pratiques annoncées le 11 février. Faisant allusion aux délibérations de l'épiscopat français, le pape écartait même les associations à la fois légales et canoniques : « Nous déclarons, disait-il, qu'il n'est point permis d'essayer cet autre genre d'associations, tant qu'il ne sera pas constant, d'une façon certaine et légale (ici la traduction « officielle » majore le texte latin : *usque dum legitime certoque non constiterit*), que la divine constitution de l'Église, les droits immuables du pontife romain et des évêques, comme leur autorité sur les biens nécessaires à l'Église, particulièrement sur les édifices sacrés, seront irrévocablement, dans lesdites associations, en pleine sécurité. » A cette grave décision de principe faisait suite une discussion moins sereine des objections que l'on pourrait faire valoir contre l'interdiction pontificale : acceptation par l'Église de dispositions légales analogues en d'autres pays, bonne volonté dont se disaient animés les « fabricateurs de cette loi injuste ». « On s'ingéniera, dit le pape, à rejeter sur nous la faute de ce conflit et des maux qui en seront la conséquence. Mais quiconque examinera loyalement les faits saura reconnaître si nous méritons le moindre reproche, ou si plutôt la faute appartient tout entière à ceux qui, en haine du nom catholique, sont allés jusqu'à de telles extrémités. »

Il ne restait à l'épiscopat français qu'à s'incliner devant le verdict pontifical; il le fit dans une assemblée qui eut lieu au début de septembre. L'encyclique lui demandait en outre « de se mettre à l'œuvre et de prendre tous les moyens que le droit reconnaît à tous les citoyens pour disposer et organiser le culte religieux ». Il ne semble pas que l'épiscopat ait cherché pour l'instant et d'une manière pratique quelle utilisation pouvait être faite du « droit commun » dans les présentes conjonctures. Il paraît bien que, dès lors, on se soit résigné, à peu près partout, à attendre les événements de manière purement passive.

Or les événements allaient se précipiter. Clemenceau venait de former, le 23 octobre, un nouveau cabinet, où la présence de Briand ne pourrait pas empêcher la manière forte de prévaloir. Ce dernier, sans doute, dans tout le cours de novembre, multipliait les avances et les bonnes paroles pour engager l'Église à faire à la loi un acte quelconque de soumission. En particulier, il déclarait qu'une seule association par diocèse pourrait suffire, que même elle pourrait être exclusivement composée de prêtres choisis par l'évêque (c'est la formule suivant laquelle Rome a autorisé plus tard nos actuelles *associations diocésaines*), Briand indiquait même qu'à défaut de la loi de 1905, la loi de 1881 sur les réunions publiques permettait d'assurer la continuation du culte : qu'on se décidât à faire pour les réunions cultuelles les déclarations demandées par la loi de 1881, et peut-être trouverait-il le moyen de régler, d'une manière équitable, le sort des biens ecclésiastiques qui allaient demeurer sans maître. A ces diverses propositions, le pape Pie X opposa le même refus : pas de cultuelles, même sous la forme de *diocésaines;* pas de déclarations pour les réunions publiques du culte. Des instructions rédigées par la Congrégation des Affaires ecclésiastiques extraordinaires et qui parurent dans le *Bulletin religieux* de Rouen le 8 décembre 1906 précisaient quelle attitude les ecclésiastiques de divers ordres devraient adopter dans les conjonctures qui étaient à prévoir.

Cette force d'inertie opposée à la loi affola le gouvernement de Clemenceau. La loi promulguée le 11 décembre 1905 était en partie applicable à l'expiration d'une année. Le 11 décembre 1906, Clemenceau faisait

arrêter et conduire à la frontière le secrétaire de l'ambassade pontificale à Paris, Mgr Montagnini (les papiers trouvés chez lui furent publiés au compte-gouttes dans les mois qui suivirent et alimentèrent la curiosité et la malignité publiques); il mettait sous séquestre les biens des fabriques, des évêchés, des séminaires, déclarait dissous les grands et les petits séminaires qui n'avaient plus, désormais, de statut légal, notifiait à tous ceux qui occupaient des immeubles de l'État (évêchés, séminaires) de les évacuer dans les quarante-huit heures; enfin, dans les jours qui suivaient, il faisait rappeler sous les drapeaux, d'une manière qui fut jugée plus tard illégale par le Conseil d'État, cinq ou six mille ecclésiastiques qui avaient déjà satisfait à la loi de recrutement. Ordre était donné de dresser procès-verbal aux prêtres qui diraient la messe dans les édifices publics du culte sans avoir fait la déclaration. Cette fin de décembre 1906 fut un vrai cauchemar pour l'Église de France. Loin pourtant de faire grief au pape de tant de sacrifices qu'il lui imposait, elle ne s'en serra que plus étroitement autour de lui.

Cette attitude d'intransigeance aurait d'ailleurs un résultat partiel qui n'était pas sans importance. Voulant à tout prix éviter une interruption brutale du culte — interruption que souhaitaient peut-être certains catholiques partisans de la politique du pire — Briand retouchait à deux reprises, 2 janvier 1907, 28 mars 1907, tant la loi de 1905 que celle de 1881, ces retouches ayant pour effet de rendre légale la situation de fait où se trouvaient, depuis le 11 décembre 1906, les membres du clergé occupant les églises. Au lendemain de la première de ces retouches, dans une lettre adressée au clergé et au peuple français, le 6 janvier 1907, *Une fois encore*, Pie X se défendait d'être la cause des maux qui accablaient l'Église de France et repoussait une fois de plus les avances qui étaient faites à celle-ci. Il avait pressé l'assemblée des évêques d'étudier, en janvier 1907, un projet de locations des églises, qui ne put aboutir. Du moins la loi du 28 mars 1907, en supprimant pour les réunions publiques, quel qu'en fût l'objet, la formalité de la déclaration préalable permettait-elle de considérer que les catholiques, en s'assemblant dans les églises, n'étaient point en contravention. L'exercice du culte public continuait légalement.

Restait la très grave question des biens ecclésiastiques, mis sous séquestre le 11 décembre 1906, et pour lesquels le délai d'attribution avait été prolongé. Ce délai venait à expiration en 1908. En l'absence d'associations cultuelles idoines à les réclamer, ces biens furent attribués, par la loi du 13 avril 1908, aux établissements soit départementaux, soit communaux de bienfaisance ou d'assistance. Exception était faite pour les édifices du culte dont la nue propriété passait aux communes, et aussi pour les biens des caisses de retraite et des maisons de secours pour ecclésiastiques, qui seraient attribués à des sociétés de secours mutuels pour les ecclésiastiques, constituées dans chaque département et qui jouiraient de l'existence légale. Le législateur voulait ainsi éviter l'odieux de spolier la vieillesse des prêtres. En même temps, et par un scrupule qu'il faut reconnaître, il décidait que ces *mutualités ecclésiastiques approuvées* seraient aptes à acquitter les fondations de messe dont restaient grevés les biens dont la dévolution était faite aux établissements de bienfaisance. Ceux-ci devraient, par l'intermédiaire de ces mutualités, acquitter lesdites fondations. C'était une manière de ne pas frustrer les morts des prières qu'ils avaient voulu s'assurer; une manière aussi de sauver une partie du patrimoine ecclésiastique. Quelle que fût d'ailleurs la sincérité de ce dessein, la loi du 13 avril souffrait du même vice interne que la loi du 9 décembre 1905, dont elle était une conséquence. Portée d'une manière unilatérale, elle ne respectait pas davantage les principes de la hiérarchie ecclésiastique. Pie X, dans une lettre aux cardinaux français en date du 12 mai 1908, déclara donc qu'il ne lui était pas possible d'autoriser la formation des *mutualités approuvées;* il préférait renoncer à ces fondations de messes prévues par la loi, puisque l'Église ne pouvait assurer elle-même, par le contrôle de la hiérarchie, « la célébration légitime, en toute circonstance, du saint sacrifice ». Il demandait au clergé français de suppléer autant que possible aux fondations spoliées; en novembre de la même année, une lettre de la secrétairerie d'État au cardinal Lecot approuvait l'idée d'un service annuel à célébrer, un des dimanches de novembre, dans toutes les églises paroissiales, pour les défunts privés du bienfait des fondations. Cette coutume fut régularisée par une lettre du 6 juillet 1910. (On sait que, depuis la constitution des *associations diocésaines*, reconnues par l'Église et par l'État, une partie considérable de ces fondations a pu être régulièrement attribuée à ces établissements.)

La lettre du 12 mai 1908 est le dernier acte important de Pie X dans cette douloureuse affaire de la séparation en France. Cet acte s'appuie sur les mêmes principes qui ont déterminé les grandes encycliques précédentes, *Vehementer Nos*, *Gravissimo*, et la lettre *Une fois encore*. On ne saurait dénier, à coup sûr, au pape, le mérite de la continuité. Ce qui l'a empêché de permettre l'application de lois avec qui ses deux successeurs trouveront des accommodements, c'est d'abord le fait que ces lois ont été portées par l'État seul, sans aucune entente avec l'Église, sans aucun égard non plus pour les règles essentielles de la constitution ecclésiastique. Pénétré de l'importance du rôle joué par le pape dans l'Église, Pie X a considéré, à juste titre, comme le comble de l'outrage le fait pour lui d'avoir été mis totalement en dehors de cette action législative. Les députés catholiques sont intervenus dans les débats, les évêques français ont pu être consultés à titre officieux, lui-même n'a jamais été mis en présence que de faits accomplis. Eût-il été possible de négocier avec Pie X un concordat de la séparation? La question est difficile à résoudre, et l'on doit tenir compte des principes professés dans l'encyclique *Vehementer* sur l'accord nécessaire des deux pouvoirs. L'état des choses, d'ailleurs, ne permettait guère des négociations. La rupture s'était faite en des conditions telles qu'il était impossible d'y songer de quelque temps. Pie X, d'autre part, n'eut pas en main tous les éléments d'information qui lui eussent permis de porter son jugement « en tenant compte, lui-même, de toutes les circonstances de fait ». Insuffisamment secondé par ses agents diplomatiques, renseigné à Rome sur les affaires de France par quelques informateurs officieux dont la modération n'était point la qualité dominante, il n'a pu apprécier à leur exacte valeur les transformations qui se sont opérées dans la politique religieuse du gouvernement français après la chute de Combes. Il n'a vu, dans la loi de séparation de 1905, que la continuation d'une politique bassement anticléricale, alors qu'à coup sûr les intentions de Briand, le grand responsable de la loi, différaient notablement de celles de son prédécesseur. Il n'a donc pu tenir un compte suffisant de ce qu'il y avait d'esprit nouveau dans l'article 4 et même dans l'article 8 de ladite loi. Jamais non plus il n'a réalisé de manière exacte les vieilles exigences de l'esprit « légiste, » étrangères à ses façons de penser. Il a défendu héroïquement des principes, mais sans faire suffisamment peut-être la part des réalités.

2° *Pie X et les autres pays.* — A côté de cette inter-

vention, si continue, au cours de cinq années, dans les affaires de France, pâlissent les autres manifestations de sa politique extérieure. L'encyclique *Jamdudum in Lusitania*, du 21 mai 1911, flétrit en des termes fort véhéments la séparation de l'Église et de l'État, effectuée en Portugal à la suite de la proclamation de la République et qui, de fait, s'accompagna de violences qui furent épargnées à notre pays. Cette protestation fut renouvelée dans l'allocution consistoriale du 21 novembre de cette même année, et dans une longue lettre adressée au patriarche de Lisbonne le 1er mars 1913. — Quelques nuages s'élevèrent entre le Saint-Siège et l'Allemagne à la suite de l'encyclique *Editæ semper* du 26 mai 1910, à propos du troisième centenaire de la canonisation de saint Charles Borromée. L'Allemagne protestante s'insurgea contre le portrait, tracé par l'encyclique, des premiers réformateurs, et l'on put craindre un instant quelque éclat de la part du gouvernement impérial. — Les États de l'Amérique latine donnèrent également quelques préoccupations au pape : la Bolivie spécialement, qui entendait proclamer la liberté des cultes, la suppression de l'immunité judiciaire des ecclésiastiques, l'obligation du mariage civil. Voir lettre aux évêques de Bolivie du 24 novembre 1906. Un incident assez pénible eut lieu au Chili, dans l'été de 1913, causé par quelques imprudences de l'internonce; le conflit fut vite aplani d'ailleurs. Voir lettre aux évêques du Chili du 22 août 1913. — Avec l'Italie, Pie X maintint, au moins extérieurement, l'attitude intransigeante de son prédécesseur; on a dit la position prise par son secrétaire d'État lors du voyage à Rome du président Loubet. Quelques incidents, toutefois, marquèrent que l'on se rapprochait insensiblement du point de vue qui allait bientôt prévaloir dans les rapports de l'Italie et du Saint-Siège.

III. Le gouvernement intérieur de l'Église. La lutte contre le modernisme. — Interférant avec les questions politico-religieuses, s'y mêlant jusqu'à un certain point, y trouvant à plus d'une reprise de nouvelles raisons d'agir, le mouvement réformiste catholique que l'on a désigné sous le nom de modernisme se trouva accaparer, et jusqu'aux derniers moments, une très grande part de l'activité de Pie X. L'essentiel sur tout ceci a été dit à l'article Modernisme, t. x, col. 2029-2041. Nous voudrions simplement marquer ici l'ordre dans lequel les actes se suivirent, destinés dans la pensée du pape, soit à juguler l'erreur elle-même, soit à promouvoir, dans la pensée chrétienne, les réactions jugées indispensables.

1° *Mesures de condamnation.* — Voici l'ordre dans lequel se succédèrent les condamnations en provenance du gouvernement central de l'Église.

23 décembre 1903 : décret de la Congrégation de l'Index proscrivant les ouvrages de A. Houtin, *La question biblique chez les catholiques de France au XIXe siècle*, et de A. Loisy, *La religion d'Israël*, *L'Évangile et l'Église*, *Études évangéliques*, *Autour d'un petit livre*, *Le IVe évangile*. — 5 avril 1906, décret de la même Congrégation condamnant : P. Viollet, *L'infaillibilité du pape et le « Syllabus »*, L. Laberthonnière, *Essais de philosophie religieuse* et *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec;* A. Fogazzaro, *Il Santo*. — 28 juillet 1906, encyclique *Pieni l'animo*, qui vise surtout l'action populaire italienne, mais ne laisse pas d'exprimer les inquiétudes du pape sur les nouveautés d'ordre intellectuel. — 11 décembre 1906, décret de la Congrégation de l'Index condamnant A. Houtin, *La question biblique au XXe siècle*. — 29 avril 1907, lettre de la même Congrégation au cardinal Ferrari, archevêque de Milan, au sujet du périodique italien *Il rinnovamento;* la Congrégation exprime « le dégoût qu'elle a éprouvé de voir publier, par de soi-disant catholiques, une revue notoirement opposée à l'esprit et à l'enseignement catholiques », déclare combien « il est douloureux de voir figurer parmi ceux qui semblent vouloir s'arroger un ministère dans l'Église et faire la leçon au pape lui-même, des noms déjà connus par d'autres écrits animés du même esprit, comme Fogazzaro, Tyrrell, von Hügel, Murri et d'autres ».

Le 3 juillet 1907, publication par le Saint-Office du décret *Lamentabili sane exitu*, bientôt suivi, le 8 septembre 1907, par l'encyclique *Pascendi*. Ces deux actes tendent à préciser quelles sont les erreurs du modernisme, et organisent la répression du mouvement. Ils sont confirmés par le *motu proprio* « *Præstantia* », du 18 novembre, qui, en dehors d'une déclaration relative aux décisions de la Commission biblique (voir ci-dessous, col. 1728), décrète que « si quelqu'un avait assez de témérité pour défendre n'importe laquelle des propositions, opinions et doctrines réprouvées dans l'un ou l'autre des documents en question (*Lamentabili* et *Pascendi*), il encourrait *ipso facto* la censure portée par le chapitre *Docentes* de la constitution *Apostolicæ Sedis*, laquelle censure est la première des excommunications *latæ sententiæ* réservées au pontife romain », sans préjudice des peines « que peuvent encourir ceux qui se seront opposés en quelque manière aux susdits documents en tant que propagateurs et fauteurs d'hérésie, lorsque leurs propositions, opinions ou doctrines seront hérétiques, ce qui, à la vérité, est arrivé plus d'une fois aux adversaires de ces deux documents, surtout lorsqu'ils se sont faits les champions du modernisme, c'est-à-dire du rendez-vous de toutes les hérésies ». — Sur cette question, le pape revient encore dans l'allocution consistoriale du 16 décembre 1907, où, après avoir exposé les mesures prises par lui au cours de l'année, il proteste contre les subtils raisonnements par lesquels certains de ceux qui ont été frappés déclarent que les condamnations portées ne les concernent pas et contre l'insolent orgueil de ceux qui ont ouvertement résisté. Ce dernier passage doit viser Tyrrel : de fait, celui-ci avait été averti, le 22 octobre 1907, que, le pape consulté, il était privé des sacrements (on évita de parler d'excommunication), à raison des deux lettres de protestation contre l'encyclique publiées dans le *Times* (30 septembre et 1er octobre). Cette mesure faisait prévoir celle qui n'allait pas tarder à frapper A. Loisy; on attendit néanmoins qu'il eût fait acte positif d'insubordination et ce fut seulement après la publication par lui, en janvier 1908, des *Évangiles synoptiques* et des *Simples réflexions* qu'il fut excommunié nommément et déclaré *vitandus* par le Saint-Office (7 mars 1908).

Un certain nombre de condamnations moins retentissantes frappèrent en ce temps-là divers ouvrages, jugés suspects de complaisance à l'endroit des idées nouvelles : 26 juillet 1907, décret de la Congrégation de l'Index condamnant E. Dimnet, *La pensée catholique dans l'Angleterre contemporaine;* Ed. Le Roy, *Dogme et critique;* Jean Le Morin, *Vérités d'hier? La théologie traditionnelle et les critiques catholiques;* A. Houtin, *La crise du clergé* et enfin le *Cœnobium, rivista internazionale di liberi studi*, années 1906 et 1907. Sur la liste des auteurs condamnés ce jour-là figurait également P. Batiffol, pour ses *Études d'histoire et de théologie positive*, IIe série, *L'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation* (le décret ne fut d'ailleurs publié que le 2 janvier 1911). — 17 mars 1908, condamnation du livre de P. Bureau, *La crise morale des temps nouveaux*.

On constate ensuite un certain ralentissement dans les proscriptions d'ouvrages. Mais celles-ci reprennent en 1911. Le 12 juin, A. Humbert voit inscrire à l'Index *Les origines de la théologie moderne*. Le 1er septembre, une lettre signée du cardinal de Laï, président de la

Consistoriale et pleinement approuvée par le pape, prohibe, dans les séminaires d'Italie, l'*Histoire ancienne de l'Église*, de L. Duchesne. Même mesure est prise, le 29 juin 1912, à l'endroit du *Kurzgefasstes Lehrbuch der speziellen Einleitung in das A. T.*, de K. Holzhey, à cause « de ses audaces hypercritiques », en même temps que sont visés « plusieurs ouvrages » (non désignés) du R. P. Lagrange et celui de Tillmann, *Die heilige Schrift des N. T.* La lettre ajoutait que ces mesures étaient prises *salvo ampliore de iis judicio*. — En fait, le 22 janvier 1912, l'*Histoire* de Duchesne était mise à l'Index; le 6 mai, l'*Histoire de l'inquisition* de Th. de Cauzon; le 13 janvier 1913, l'ouvrage de Holzhey déjà signalé; le 5 mai, les *Annales de philosophie chrétienne*, années 1905-1913, et la *Sainte Chantal* d'H. Bremond, en même temps que le pamphlet anonyme : *Ce qu'on a fait de l'Église;* le 17 juin, deux ouvrages de Laberthonnière encore : *Sur le chemin du catholicisme* et *Le témoignage des martyrs*. — Diverses mesures de réprobation atteignirent aussi les manuels d'histoire ecclésiastique de F.-X. Funck, de Kraus, le manuel de patrologie de Rauschen, les *Légendes hagiographiques* du P. Delehaye, président des bollandistes (circulaire du cardinal de Laï, secrétaire de la Consistoriale, aux Ordinaires d'Italie, 28 octobre 1913).

Il n'était certes pas dans les intentions des organismes ecclésiastiques, qui entrèrent pour lors en jeu, de mettre exactement sur le même pied tous les ouvrages qui furent condamnés en ces diverses conjonctures. L'ensemble néanmoins de ces jugements ne laisse pas de donner des indications sur l'état d'esprit qui régnait en ce temps à la curie. Non seulement on y condamnait, avec une impitoyable sévérité, tout ce qui était proprement modernisme, mais la proscription s'étendait même à des auteurs dont l'esprit était tout spécialement hostile aux nouvelles tendances. Le blâme qui atteignit des défenseurs aussi résolus du catholicisme traditionnel que le R. P. Lagrange ou Mgr Batiffol ne peut être attribué qu'à la « fièvre obsidionale », assez naturelle dans une place forte qui se sent assiégée de toutes parts par de puissants adversaires. C'est le même esprit qui se retrouve dans les mesures de défense qu'il nous reste à étudier.

2° *Mesures de défense ou de précaution*. — 1. Au premier rang figurent les dispositions pratiques qui sont édictées dans la dernière partie de l'encyclique *Pascendi*, et dont on verra le détail à l'article MODERNISME, col. 2034. La résistance, sourde ou affichée, que rencontrèrent soit en Allemagne, soit en Italie, et à un degré beaucoup moindre en France, ces mesures de répression, obligea le souverain pontife à revenir à plusieurs reprises, tant sur la condamnation théorique des erreurs modernistes, que sur les moyens pratiques de les juguler. Finalement parut, le 1er septembre 1910, le *motu proprio* « *Sacrorum antistitum* ». Outre les prescriptions habituelles sur les études du clergé et la surveillance dont elles devaient faire l'objet, outre le rappel des règles sur la publication des livres, journaux et revues dont les *Conseils de vigilance* devraient assurer l'exécution, le *motu proprio* reprenait la tactique des formulaires et des professions de foi, usitée aux XVIIe et XVIIIe siècles. Il imposait en effet à tous (ou presque tous) les ecclésiastiques la prestation d'un serment condamnant les erreurs essentielles du modernisme. Voir sur le contenu l'article MODERNISME, col. 2043, où l'on trouvera quelques indications sur la résistance qu'opposèrent à cette mesure les universitaires catholiques d'Allemagne, qui, appuyés par leurs gouvernements respectifs, réussirent à se faire dispenser de la formalité.

2. Bien auparavant, et dès le début du pontificat, un nouvel organisme de la curie s'efforçait d'entourer d'une haie protectrice le domaine spécial de l'exégèse scripturaire, nous voulons parler de la *Commission pontificale des études bibliques*. Tel qu'il avait été décrit par Léon XIII dans la lettre *Vigilantiæ*, du 30 octobre 1902, le concept de cette commission n'était pas très précis. Avait-on affaire à une commission scientifique, analogue à celles qui se recrutent au sein des académies ou autres sociétés savantes, et qui ont pour objet de promouvoir tel genre d'études, telle recherche spéciale? Le nouvel organisme, au contraire, fonctionnerait-il à l'instar des congrégations romaines avec qui il voisinerait à la curie, donnant d'autorité aux *dubia* vrais ou fictifs qui lui seraient proposés des réponses analogues à celles que pouvaient fournir les Rites, les Indulgences ou même le Saint-Office? Chacune des deux hypothèses pouvait s'abriter derrière des passages de la lettre pontificale. Du moins, le choix des premiers consulteurs permettait d'espérer que la Commission s'inspirerait d'un certain « libéralisme » dans l'étude des questions qui lui seraient soumises. En fait, elle n'eut pas l'occasion de faire parler d'elle sous Léon XIII. Sous Pie X, après l'élimination successive de quelques membres, sur le compte desquels le nouveau régime ne paraissait guère rassuré, l'organisme devint nettement un tribunal d'ordre doctrinal, émettant des décisions qui furent officiellement équiparées, par le *motu proprio* « *Præstantia sacræ Scripturæ* » du 18 novembre 1907, aux décrets des sacrées Congrégations approuvés par le souverain pontife : « Tous ceux, disait le pape, qui, en paroles ou par des écrits, attaqueraient ces décisions, ne pourraient éviter la note de désobéissance ou de témérité et se chargeraient la conscience d'une faute grave. »

A cette date, plusieurs décisions avaient déjà paru : 13 février 1905, sur les « citations implicites » dans la sainte Écriture; 23 juin 1905, sur le caractère historique de l'Écriture (exprimant un jugement quelque peu ambigu sur la théorie dite des « genres littéraires »). L'année suivante, se dessine la procédure de la Commission : au courant de l'année scolaire, elle met à l'étude une des questions (généralement de critique littéraire) agitées entre biblistes et rend, vers le moment de l'entrée en vacances, son jugement motivé. C'est ainsi que parurent, le 27 juin 1906, les décisions sur l'authenticité mosaïque du Pentateuque; le 29 mai 1907, sur l'authenticité johannique et l'autorité du IVe évangile; le 29 juin 1908, sur le caractère et l'auteur du livre d'Isaïe; le 30 juin 1909, sur le caractère historique des premiers chapitres de la Genèse; le 1er mai 1910, sur les auteurs et les dates de composition des Psaumes; le 19 juin 1911, sur l'auteur, la date et la vérité historique du 1er évangile; le 26 juin 1912, sur les évangiles selon saint Marc et selon saint Luc, et sur la question synoptique en général; le 12 juin 1913, sur le livre des Actes d'une part et sur les épîtres pastorales d'autre part; le 24 juin 1914, sur l'auteur, le mode de composition et les circonstances de la rédaction de l'épître aux Hébreux. Cette activité de la Commission biblique continua quelque temps encore après la disparition de Pie X; elle se ralentit bientôt; elle n'a pas retrouvé depuis la périodicité des premiers temps.

Tout ceci demeurait néanmoins dans le domaine des interdictions et des défenses. Sous peine de stérilité, on se devait de travailler à promouvoir les études bibliques elles-mêmes. Mais, un peu défiant à l'endroit des initiatives privées, on voulut faire fonctionner, à Rome même, et sous l'immédiate surveillance du Saint-Siège, un établissement donnant un enseignement scripturaire d'un niveau plus élevé que celui qui se distribuait dans les séminaires ou même dans les universités pontificales. C'est ainsi que naquit, après un certain nombre de tâtonnements, l'*Institut pontifical biblique*, érigé par lettre apostolique du 7 mai 1909,

qui partagea avec la Commission biblique le droit de donner les grades en Écriture sainte, droit qui avait jadis été réservé (23 février 1904) à celle-ci. La désignation, comme directeur du nouvel institut, du P. Fonck, S. J., fut regardée comme assez fâcheuse par les plus dociles d'entre les critiques catholiques.

3. Par les interdictions promulguées en matière scripturaire, par l'impulsion qu'on pensait avoir donnée aux études bibliques, on avait paré à l'une des causes du modernisme. Mais, si l'encyclique *Pascendi* (et plus encore le décret *Lamentabili*) avait désigné comme l'un des facteurs de la crise les abus en matière de critique biblique, elle n'avait pas laissé de signaler au même titre les graves erreurs philosophiques de l'époque contemporaine. A cette philosophie discuteuse et qui remettait en question les plus graves problèmes, il fallait opposer une philosophie chrétienne et, si l'on ose dire, une « philosophie d'autorité ». Celle qu'avait constituée saint Thomas paraissait la plus indiquée par sa clarté, et, disons-le aussi, par la diffusion qu'avait commencé à lui donner l'action persévérante de Léon XIII. Aussi Pie X ne cesse-t-il de presser, finalement d'exiger, le retour à la philosophie (et à la théologie) thomiste : lettre apostolique du 23 janvier 1904 sur l'Académie romaine de saint Thomas; lettre du 6 mai 1907 au cardinal Richard et aux évêques protecteurs de l'Institut catholique de Paris; insistance spéciale dans le *motu proprio* « *Sacrorum antistitum* » du 1er septembre 1910, etc.

Mais il faut accorder une mention toute spéciale au *motu proprio* « *Doctoris angelici* » du 24 juin 1914, qui vise d'ailleurs exclusivement (on l'a un peu oublié par la suite) l'Italie et les îles adjacentes. Sur un ton d'autorité qui se retrouve à peine dans les documents visant le modernisme, le pape y déclare que *seule* la philosophie thomiste est capable de présenter des vérités naturelles, fondement de la religion chrétienne, une synthèse satisfaisante : « Si la vérité catholique est destituée de ce secours, elle cherchera vainement ailleurs de l'aide dans cette philosophie dont les principes ou sont communs ou, du moins, ne répugnent pas aux erreurs du matérialisme, du monisme, du panthéisme, du socialisme et du modernisme. » Peut-être serait-on tenté de croire que la philosophie ainsi imposée d'autorité est tout simplement la *philosophia perennis*, commune à tous les grands penseurs du christianisme. Nullement; c'est le *système thomiste*, en tant que tel, qui reçoit cette espèce de canonisation. Que s'il a pu arriver au pape, dans les années précédentes, de donner quelque louange à d'autres maîtres du passé chrétien (saint Bonaventure ou Scot, par exemple), c'est pour autant qu'ils s'accordent avec Thomas d'Aquin : « Jadis nous voulions que tous ceux qui travaillent à enseigner la philosophie et la théologie sacrées fussent avertis que, s'ils s'éloignaient d'un seul pas, surtout dans les choses de la métaphysique, de Thomas d'Aquin, ce ne serait point sans un grand détriment. Aujourd'hui nous déclarons de plus que non seulement ceux-là ne suivent point saint Thomas, mais s'égarent très loin du saint docteur, qui pervertissent dans leurs interprétations ou qui méprisent entièrement ce qui, dans sa philosophie, en constitue les principes et les grandes thèses. » — Ces grandes thèses, un document qui parut le 21 juillet 1914 se chargeait de les expliciter, en se référant directement au texte du *motu proprio*. Il se présentait sous forme d'une consultation rédigée par la Congrégation des Études. Divers professeurs, disait ce document, ont proposé à l'examen de la Congrégation quelques thèses *quas ipsi ad præcipua sancti præceptoris* (il s'agit de saint Thomas) *principia in re præsertim metaphysica exactas tradere et propugnare consueverunt*. Après mûr examen et après en avoir référé au pape, la Congrégation, d'ordre de celui-ci, déclarait que lesdites thèses, au nombre de 24, contenaient d'une manière très exacte les principes et les assertions majeures du saint docteur : *eas plane continere sancti doctoris principia et pronuntiata majora*. Ce texte parut dans le numéro des *Acta apostolicæ Sedis* qui porte la date du 3 août 1914; c'est dire comment il fut peu remarqué sur l'instant; sous les pontificats ultérieurs, des explications officieuses en furent données qui atténuaient ce qu'avait de quelque peu « antiphilosophique » le procédé consistant à décréter, par voie administrative, ce qui était la vérité philosophique. *Argumentum ab auctoritate*, disait saint Thomas parlant des questions de ce genre, *est infirmissimum*.

4. La critique historique s'exerçant dans le domaine religieux avait été dénoncée, elle aussi, par l'encyclique *Pascendi*, comme l'une des sources de l'erreur moderniste. Qu'elle étudiât les institutions anciennes de l'Église, qu'elle décrivît l'histoire même des dogmes, que, d'une main plus innocente, elle s'attaquât à de vieilles traditions, à de vieilles légendes plus ou moins incorporées à l'enseignement ecclésiastique, elle apparaissait suspecte. Il n'y eut pas, à la vérité, d'actes officiels exclusivement consacrés à en signaler les méfaits et l'on ne voit aucune tentative pour « diriger » l'histoire, comme on essaya de « diriger » l'exégèse ou la philosophie. C'est dans les lettres personnelles adressées, soit par Pie X lui-même, soit par le secrétaire d'État, aux auteurs ayant fait hommage au Saint-Père de leurs productions littéraires qu'il faudrait chercher surtout l'expression des sentiments que nourrissait la curie à l'endroit de ce que l'on appelait assez volontiers l'hypercritique. De ces manifestations, la plus caractéristique pourrait bien être l'approbation enthousiaste donnée par le cardinal Merry del Val à Mgr Fuzet, archevêque de Rouen, pour son *Apostolicité des Églises de Provence*, dirigée contre les démonstrations de L. Duchesne. Voir *Acta apost. Sed.*, t. IV, p. 355. La réforme du bréviaire, si rapidement enlevée pour ce qui est du psautier, se heurta, pour ce qui était de la correction des « légendes », à d'insurmontables difficultés provenant justement de l'état d'esprit que nous essayons de décrire.

En définitive, la lutte contre le péril très grave que constituait à coup sûr le modernisme amène l'Église de Pie X à prendre, dans les diverses questions intellectuelles, une attitude qui peut sembler chagrine. A la fièvre de savoir, à l'esprit de discussion, à l'engouement pour les idées nouvelles et les découvertes retentissantes qui se remarquent dans les milieux français, allemands, italiens de la fin du règne de Léon XIII, on oppose, à Rome, sous le pontificat de Pie X, un régime sévère et même une médication qui peut aujourd'hui nous paraître drastique. Il en faut juger non point dans l'abstrait, mais en fonction des circonstances qui rendirent ces mesures opportunes ou même indispensables. Peut-être l'histoire se montrera-t-elle plus sévère pour un certain nombre de moyens mis en œuvre par l'entourage immédiat du pape et du secrétaire d'État. Des révélations ultérieures ont fait connaître le rôle peu reluisant que jouèrent à ce moment des personnages qui virent surtout dans « l'intégrisme » un moyen de se pousser, organisèrent une association occulte, dénommée *Sodalitium pianum* (vulgo *la Sapinière*), érigèrent la délation en système et ne reculèrent pas toujours devant la calomnie. Sur cet aspect de la lutte antimoderniste, voir J. Rivière, *Le modernisme*, p. 506-521. Sur la connaissance qu'eut Pie X de l'activité du *Sodalitium pianum*, voir p. 515.

IV. Le gouvernement intérieur de l'Église. L'action sociale. — Sur ce point encore, Pie X a été amené à prendre une attitude défensive, qui ne laisse

pas d'étonner quelque peu après les actes si hardis posés en ce domaine par son prédécesseur. Cette attitude, disons-le, lui a été partiellement imposée par la turbulence de divers éléments, surtout italiens, et par l'alliance, assez surprenante à première vue, contractée par ceux-ci avec les modernistes. On exagérerait à peine en disant que l'attention de Pie X a été d'abord attirée sur le modernisme par les bruyantes sympathies que lui ont témoignées les démocrates chrétiens d'Italie.

1° *L'action populaire en Italie.* — Les directives données par Pie X dans la question sociale ont d'abord été provoquées par la situation très spéciale faite, en matière politique, aux catholiques italiens. La règle du *non expedit*, posée par Pie IX, strictement maintenue par Léon XIII, avait eu pour résultat d'écarter les catholiques, en tant que tels, de l'activité proprement politique. Ce n'était donc pas en constituant un groupe au Parlement que les catholiques préoccupés d'action sociale pouvaient faire aboutir leurs revendications en la matière. Leur initiative devait se limiter à peu près exclusivement à des œuvres d'assistance ou de bienfaisance, tout au plus devait-elle faire naître, si possible, des unions soit patronales, soit ouvrières permettant d'assurer un fonctionnement meilleur des rapports entre le capital et le travail. Sur ce dernier point, d'ailleurs, il semble que les résultats aient été assez minimes. Si active que fût l'*Œuvre des congrès*, qui centralisait toutes les associations catholiques d'Italie, il paraît bien qu'elle déployait surtout ses efforts dans le sens du « paternalisme », du patronage de la classe ouvrière, de l'assistance charitable aux déshérités de la fortune.

A cette forme limitée de l'action sociale se résignait mal, dans les dernières années de Léon XIII, un petit groupe de jeunes dont l'abbé Murri apparut bientôt comme le chef, et qui s'efforçait d'orienter les efforts des catholiques italiens dans le sens proprement démocratique. Il s'agissait moins, au dire de ce groupe, d'être bienfaisant à l'endroit des classes déshéritées que de préparer celles-ci, sinon à la conquête définitive du pouvoir, du moins à une ample participation à l'activité politique. La formation d'un parti catholique social, avec toutes les conséquences que cela implique, coalition avec d'autres partis, formation d'un groupe parlementaire, apparaissait comme le terme désiré. Ceci n'allait à rien de moins qu'à introduire au sein de l'*Œuvre des congrès* une scission d'abord latente, mais qui finirait un jour par éclater.

Or, c'est contre cette tendance démocratique, laquelle avait déjà inquiété les derniers jours de Léon XIII (encyclique *Graves de communi*), que Pie X sera amené à prendre position dès les premiers mois de son pontificat. Non qu'il fût retenu plus que de raison par la formule du *non expedit :* tout en maintenant sur ce point l'attitude de ses deux prédécesseurs, il ne laissa pas de poser le principe que des exceptions pourraient être apportées à la règle, par l'autorité ecclésiastique, quand il s'agirait, à des élections législatives, de faire triompher le candidat du « parti de l'ordre » contre celui de la révolution. Ce qu'il redoutait avant tout, c'était précisément les collusions entre « démocrates chrétiens » et ceux qu'à l'imitation de l'Allemagne on appelait en Italie les « démocrates sociaux », autrement dit les socialistes. Et c'est tout particulièrement, semble-t-il, au concept proprement *démocratique* que s'adressent ses blâmes.

La chose est déjà visible dans une lettre du 6 novembre 1903, adressée au comte Grossoli, un des dirigeants de l'*Œuvre des congrès*, où les éloges à l'adresse de l'œuvre se tempèrent de quelques rappels à l'ordre. Elle éclate dans le *motu proprio « Fin dalla prima »*, du 18 décembre de la même année, qui édicte un « règlement fondamental de l'action populaire chrétienne ». Les 19 articles de ce règlement essaient de donner un schéma général de ce que doit être la « démocratie chrétienne ». Le mot, en effet, est encore conservé, mais il est aisé de voir qu'il recouvre un concept tout différent de celui que préconisaient les éléments catholiques avancés. La démocratie chrétienne y est en effet définie « une action bienfaisante en faveur du peuple ». Cette action, qui doit s'interdire toute ingérence politique, doit demeurer en très stricte dépendance de l'autorité ecclésiastique. L'article 11 montre très exactement à quelles œuvres elle doit s'appliquer : œuvres d'assistance patronale et de secours mutuels, assurances privées, patronages pour enfants, mais aussi corporations d'arts et métiers. Quelques articles du règlement insistent sur les mesures de précaution que doit prendre, à l'égard de l'activité de l'*Œuvre des congrès*, l'autorité ecclésiastique. Bref, tout est calculé pour que les démocrates chrétiens se rendent compte qu'ils ne peuvent jouer, d'aucune manière, un rôle politique, surtout un rôle politique autonome.

Des méfiances plus graves encore, et qui témoignent que le pape sent devant lui une résistance concertée, se manifestent dans un bref de Pie X au comte Albani, président du 2e groupe de l'*Œuvre des congrès*, en pleine possession de la confiance du Saint-Siège (19 mars 1904). Aux éléments modérés de l'Œuvre on signale l'activité inquiétante des gens enclins à courir après les nouveautés et dont les intentions sont au moins douteuses. — Puis éclate, comme un coup de tonnerre, à la veille des élections législatives, une circulaire du secrétaire d'État, en date du 28 juillet 1904. D'ordre du souverain pontife, le cardinal, considérant le manque d'entente qui règne au sein de l'*Œuvre des congrès* et tout spécialement au sein du conseil permanent, dissout l'œuvre en tant que telle, ne laissant plus subsister que le 2e groupe dont le comte Medalago-Albani sera, de fait, l'unique animateur. Les organisations locales, soit diocésaines, soit régionales passeront sous la direction immédiate de la hiérarchie ecclésiastique. Les congrès généraux sont pratiquement supprimés; les congrès régionaux deviennent en réalité des sortes de conférences présidées par des ecclésiastiques, où l'on ne donnera pas, en général, la parole aux laïques, si respectables et si pieux qu'ils soient (voir n. 6, § 3 du règlement). Malgré les affirmations qui terminent la lettre et suivant lesquelles ces mesures ne doivent pas être interprétées comme « un retour en arrière », il était trop évident que l'action catholique populaire perdait complètement ses traits distinctifs.

Bruyamment, les démocrates chrétiens protestèrent et essayèrent de se grouper en une fédération autonome, en marge de l'*Œuvre des congrès* ainsi reconstituée. Ils annoncent la tenue à Bologne d'un congrès pour le mois de mars 1905. Dès le 1er mars, dans une lettre au cardinal Svampa, Pie X proteste vivement contre l'indiscipline, voire la rébellion des démocrates chrétiens autonomes, interdit aux catholiques de prendre part au congrès, menace des peines canoniques les ecclésiastiques qui s'y feraient inscrire. Et toute cette agitation le détermine à publier l'encyclique *Il fermo proposito* sur l'action catholique, adressée le 11 juin 1905 aux Ordinaires d'Italie. C'est ici qu'il convient, en même temps que dans l'encyclique sur le *Sillon*, de chercher la doctrine sociale de Pie X. L'action sociale, dit le pape, n'est, à tout prendre, qu'un des aspects de l'action catholique; entendons par ce dernier vocable, qui cherche dès lors à se préciser, l'action des laïques catholiques coopérant avec la hiérarchie pour promouvoir, dans la société, un renouveau religieux. Il s'agit, en somme, « de replacer Jésus-Christ dans la famille, l'école, la

société, de *rétablir le principe de l'autorité humaine comme représentant celle de Dieu*. ». L'amélioration du sort de la classe populaire n'est qu'un moyen coordonné à cette fin très générale. L'encyclique ne nie pas d'ailleurs que la solution de la question sociale soit l'une des parties les plus importantes de l'action catholique. Cette solution doit être cherchée en fonction des principes qu'a rappelés le *motu proprio* du 18 décembre 1903 : l'inégalité des conditions est nécessaire à la société; le droit de propriété individuelle est l'un des fondements de celle-ci; il y a lieu de distinguer nettement entre les obligations de la justice et celles de la charité; il se trouve dans l'indigence une certaine noblesse et une source de mérites incomparables pour le ciel; c'est surtout par les œuvres d'assistance que se manifeste l'action sociale; en tant que forme de l'action catholique, celle-ci est, de toute nécessité, soumise à la hiérarchie; aucune des œuvres qu'elle inspire ne peut être indépendante des conseils et de la haute direction de cette autorité. Les dernières pages de l'encyclique visaient les démocrates autonomes et rappelaient les condamnations dont ils avaient déjà été frappés; elles ajoutaient des conseils à l'usage des ecclésiastiques qui, sous la direction de leurs supérieurs légitimes, se livreraient à l'action sociale. On n'y cachait pas que l'on voyait sans plaisir le clergé donner « une excessive importance aux intérêts matériels du peuple », on eût préféré qu'il usât moins de la presse et de la parole publique. Et, néanmoins, il convenait de travailler « à améliorer, dans les limites de la justice et de la charité, la condition économique du peuple, en favorisant et propageant les institutions qui conduisent à ce résultat, celles surtout qui se proposent de bien *discipliner les multitudes*, en les prémunissant contre le socialisme ».

L'appel de Pie X à la concorde entre catholiques italiens ne devait pas être entendu. Plus que jamais le groupe des démocrates s'éloigna des directives, jugées par lui beaucoup trop conservatrices, que le pape traçait à l'action sociale. L'irritation du pape se traduisit en paroles véhémentes dans l'encyclique *Pieni l'animo* du 28 juillet 1906 : défense était faite, sous des peines graves, à tout prêtre, à tout clerc de s'inscrire à une société qui ne dépendrait pas des évêques, et particulièrement à la *Ligue démocratique nationale*. A force de braver les menaces ecclésiastiques, don Murri finit par encourir la sentence suprême : le 22 mars 1909, d'ordre du pape, un décret du Saint-Office le déclarait nommément excommunié et *vitandus*. Son « démocratisme » le conduisait au même résultat où, un an plus tôt, le modernisme avait mené A. Loisy.

2° *La condamnation du « Sillon » en France.* — C'est dans cette atmosphère de lutte qu'il faut replacer, si l'on veut en bien comprendre le sens, la condamnation qui atteignit, en 1910, le mouvement social qui reconnaissait en France Marc Sangnier pour son chef et qui s'appelait le « Sillon ».

Ce mouvement ne se rattachait que d'assez loin à celui des « démocrates chrétiens » de notre pays. Ceux-ci, dont les représentants les plus en vue à la fin du règne de Léon XIII étaient les abbés Naudet et Dabry, s'étaient plus ou moins compromis dans l'aventure moderniste. C'était moins pour leur attitude dans la question sociale que pour leur complaisance à l'endroit des nouveautés doctrinales que leurs journaux, la *Justice sociale* et la *Vie catholique*, avaient été atteints, en février 1908, par une sentence du Saint-Office. Le « Sillon » n'avait jamais prêté le flanc à de semblables griefs. Mouvement mystique plus que politique, il traitait en somme des questions sociales, moins en vue de réalisations immédiates, que pour créer, dans l'élite catholique, un état d'esprit favorable à l'idéal démocratique. En ses premières années, il s'était même présenté surtout comme un effort religieux, visant au perfectionnement moral de ses membres. Cette circonstance explique la faveur avec laquelle il avait été d'abord accueilli par Pie X. Dans l'allocution prononcée le 11 septembre 1904, à l'adresse de Marc Sangnier et de ses jeunes camarades venus en pèlerinage à Rome, le pape, empruntant jusqu'à un certain point le langage même du « Sillon », ne disait-il pas : « Chacun de vous, désormais, pourra nous considérer non pas seulement comme un père, mais comme un ami » ?

Cette faveur ne tarda pas à faire place, en cour de Rome, à une certaine inquiétude, surtout quand le « Sillon », prenant une conscience plus nette de l'idéal qu'il préconisait, se présenta plus décidément comme un mouvement démocratique et social. En fait, il n'était pas impossible d'établir quelque parallélisme entre les doctrines que développaient les démocrates chrétiens d'Italie et celles où se complaisait « le plus grand *Sillon* ». En France, d'ailleurs, le « Sillon » n'avait pas que des amis et de violentes attaques étaient menées contre lui de divers points de l'horizon ecclésiastique. Saisi de ces plaintes, le pape finit par se prononcer dans l'encyclique, *Notre charge apostolique*, adressée le 25 août 1910 à l'épiscopat français. Le grief essentiel que l'on faisait au « Sillon » c'était de prétendre échapper à la direction de l'autorité ecclésiastique; à quoi se joignait un procès en règle des principales tendances du mouvement : il visait à l'abolition des classes sociales; plaçait l'autorité dans le peuple; proclamait comme un idéal l'émancipation politique, économique, intellectuelle; prônait la participation la plus grande possible de chacun au gouvernement de la chose publique; déclarait que son idéal était de « porter au maximum la conscience et la responsabilité civique de chacun »; voyait dans « l'autorité consentie » le degré supérieur de l'obéissance. De ces fausses notions de la justice, de l'égalité, de la fraternité, de la dignité humaine le document faisait justice, les déclarant, sans plus, un héritage de la grande Révolution. Fausse démocratie que tout cela! Il convenait de bien se persuader que « la question sociale et la science sociale n'étaient pas nées d'hier, que de tous temps l'*Église et l'État heureusement concertés* avaient suscité dans ce but des organisations fécondes, que l'Église n'avait pas à se dégager du passé, qu'il lui suffisait de reprendre, avec le concours des vrais ouvriers de la restauration sociale, les organismes brisés par la Révolution et de les adapter au nouveau milieu créé par l'évolution matérielle de la société contemporaine. Venaient, après ces développements, où se trouve le plus clair des idées positives de l'encyclique, les mesures d'ordre pratique. L'organisation générale du « Sillon » devrait se dissoudre; les membres du « Sillon » se grouperaient par diocèses sous la direction des évêques, et ces groupements diocésains seraient indépendants les uns des autres.

On sait avec quelle dignité simple le chef du mouvement se soumit. Son journal, la *Démocratie* publia, dès le 31 août, une lettre adressée au pape, protestant de sa foi catholique et aussi de sa bonne foi. Mais les groupes sillonistes diocésains prévus par l'encyclique ne se constituèrent pas. Il ne fut plus question du « Sillon »; seule la *Démocratie* continua à paraître comme organe d'action sociale, en s'efforçant d'éviter les problèmes difficiles.

Peut-être n'est-il pas inutile, pour achever de caractériser l'attitude de Pie X en matière politico-sociale, de rappeler la position prise par lui vis-à-vis d'un groupe qui professait, au point de vue tant politique que social, des doctrines diamétralement opposées à celles du « Sillon ». Au républicanisme de celui-ci le groupe d' « Action française », fondé aux dernières

années du XIXe siècle par Maurras et Vaugeois opposait une foi monarchique robuste, qui lui faisait voir dans le rétablissement de la royauté en France le seul remède possible. Semblablement, aux « chimères de la démocratie », le groupe opposait une conception de l'autorité civile, politique, religieuse qui semblait de prime abord parfaitement traditionnelle, et qui se superposait assez bien, au moins en apparence, à ce qu'enseignaient plusieurs théoriciens ecclésiastiques. Sans trop approfondir les idées qui étaient à l'origine de cette conception de l'État, nombre de catholiques virent dans les doctrines d' « Action française », surtout quand elles s'exprimèrent dans un journal quotidien (mars 1908), l'idéal auquel pouvait et devait se rallier l'Église. Toutefois, les discussions très vives auxquelles donnèrent lieu ces confrontations de doctrines devaient, un jour ou l'autre, attirer l'attention sur les postulats antichrétiens qui étaient au point de départ des doctrines mêmes de Maurras. Plusieurs des ouvrages de celui-ci furent dénoncés au Saint-Office; après quelques hésitations, car les gens d' « Action française » avaient à la curie de nombreux et puissants amis, Pie X décida que la Congrégation traiterait de cette affaire en pleine liberté, mais il se réservait le droit de publier lui-même le décret. Celui-ci fut rendu le 29 janvier 1914; il mettait à l'index sept volumes de Maurras et avec eux la petite revue grise intitulée *L'Action française*. Mais, en considération des requêtes qu'il avait reçues, Pie X, tout en ratifiant la condamnation portée, se réserva d'indiquer le moment où le décret devrait être publié, s'il se présentait une nouvelle occasion de le faire, étant bien entendu qu'en ce cas le document porterait la date du 29 janvier 1914. En fait, le texte ne fut publié que douze ans plus tard, le 29 décembre 1926, alors que les discussions autour de l' « Action française » prenaient la tournure que l'on sait.

3° *La question des syndicats ouvriers en Allemagne.* — Un dernier document achève de préciser la doctrine sociale de Pie X, c'est l'encyclique *Singulari quadam*, adressée, le 24 septembre 1912, au cardinal-archevêque de Breslau et aux autres évêques d'Allemagne, et relative aux syndicats ouvriers. Depuis quelque temps, deux tendances se combattaient en Allemagne au sujet desdits syndicats; l'une, représentée par la *Germania* de Berlin, insistait sur les inconvénients que présentait, pour les catholiques, le fait de s'inscrire à des syndicats interconfessionnels, où se coudoyaient protestants et catholiques; l'autre, défendue par la *Kölnische Volkszeitung*, faisait ressortir, au contraire, les avantages qu'offraient de vastes associations où les ouvriers catholiques et protestants ne se fréquentaient, en somme, que pour étudier en commun leurs intérêts professionnels. Après avoir rappelé la manière dont se posait le problème, l'encyclique insiste sur les principes de solution, et se montre très nettement opposée à la « tendance de Cologne » et au caractère interconfessionnel des syndicats. La raison de cette opposition est celle-ci : toute action sociale met inévitablement en jeu les principes de la morale et, dès lors, ressortit, d'une manière ou de l'autre, au jugement de l'Église; des questions telles que la durée ou l'organisation du travail, les salaires, le droit de grève et ses applications ne sont pas strictement économiques et ne peuvent être tranchées *posthabita Ecclesiæ auctoritate*. Il est clair, dès lors, que des ouvriers catholiques seront mal à l'aise quand ils se trouveront noyés au sein d'associations interconfessionnelles, qui n'auront nulle envie de s'inspirer, en ces matières, des jugements de l'Église. Ce point de vue ne saurait triompher que dans des syndicats strictement catholiques. Ainsi, dans les pays en majorité catholiques, il ne convenait pas d'approuver les syndicats mixtes, la formation de syndicats confessionnels n'excluant pas d'ailleurs l'idée de *cartel* avec d'autres syndicats. En pratique, néanmoins, l'encyclique tolérait les syndicats chrétiens (ouverts aux catholiques et aux protestants), moyennant certaines restrictions. Tout en faisant partie desdits syndicats, les catholiques devraient être groupés en sociétés (non professionnelles) catholiques, et les syndicats mixtes devraient s'abstenir de tout ce qui serait contraire aux doctrines ecclésiastiques.

De tout ceci, l'on retiendra l'insistance avec laquelle Pie X a proclamé que la question sociale, étant surtout une question morale, ressortit au magistère ecclésiastique; que l'action sociale des catholiques doit s'orienter moins dans le sens politique que dans le sens religieux. A quoi l'on ajoutera une certaine défiance à l'endroit des doctrines démocratiques, une tendance à voir dans l'assistance et la bienfaisance des classes dirigeantes envers le peuple le vrai remède aux difficultés sociales et, dès lors, une tentation de rejeter un peu à l'arrière-plan le concept de *justice sociale* qui s'était clairement affirmé dans les grandes encycliques de Léon XIII.

V. La réforme intérieure de l'Église. — En ce domaine, l'activité de Pie X fut moins dépendante des contingences extérieures. Il n'est pas bien certain que ce pape ait eu, dès l'abord, un plan d'ensemble des réformes à exécuter dans le gouvernement intérieur de l'Église, mais ayant touché à un certain nombre de questions il s'aperçut vite qu'elles étaient solidaires les unes des autres. Dès lors, sans se laisser arrêter par la routine des bureaux, il procéda avec autorité, accomplissant en quelques années des réformes réclamées depuis des siècles, imposant son point de vue aux collaborateurs à qui il s'adressait, leur donnant en retour pleine mesure de confiance, leur permettant ainsi de faire aboutir au plus vite des mesures dont quelques-unes durent passer, sur le moment, pour révolutionnaires. Nous grouperons ces très nombreuses réformes sous les rubriques suivantes : droit canonique, administration ecclésiastique, liturgie, vie de piété.

1° *La réforme du droit canonique.* — Elle restera le grand titre de Pie X à la reconnaissance des canonistes de l'avenir.

Il n'entre pas dans le cadre de notre dictionnaire d'étudier par le détail les très nombreuses mesures législatives nouvelles édictées sous le pontificat de Pie X. Parmi elles signalons au moins, en suivant l'ordre chronologique, les suivantes qui sont particulièrement importantes : *Motu proprio* du 17 décembre 1903, attribuant le choix des évêques au Saint-Office (attribution modifiée ultérieurement, lors de la réorganisation générale de la curie romaine). — Constitution *Commissum nobis*, 20 janvier 1904, supprimant définitivement le droit d'*exclusive* dans le conclave, et constitution *Vacante Sede*, sur l'élection du pape. — Lettre apostolique *Provida sapientique*, 18 janvier 1906, étendant à tous les catholiques de l'empire allemand les dispositions du décret *Tametsi* sur la clandestinité des mariages et réglant la question de validité des mariages mixtes et même des unions contractées entre non-catholiques. — Décret du Saint-Office du 7 septembre 1906, réformant en Italie les lois du jeûne et de l'abstinence. — Décret *Ne temere* de la Congrégation du Concile, 2 août 1907, relatif aux fiançailles et au mariage. — *Motu proprio* du 2 juillet 1911 réduisant définitivement les jours de fête de précepte. — *Motu proprio* du 9 octobre 1911 rendant pratiques les anciennes dispositions du droit sur la citation des clercs devant les tribunaux civils. — Sur plusieurs des points, le droit coutumier et le jeu des dispenses avaient déjà simplifié et partiellement supprimé les vieilles dispositions législatives. Les décrets promulgués par

Pie X ont eu pour effet de rendre légal et de droit commun ce qui était déjà de pratique courante.

Plus important encore était-il de codifier la législation ecclésiastique dont les différentes pièces, multipliées depuis des siècles, se trouvaient éparses en une foule de recueils depuis l'antique *Corpus juris canonici* jusqu'aux commentaires et aux compilations modernes. Comme le dit fort justement le *motu proprio* du 19 mars 1904, c'était là une entreprise souverainement ardue, *arduum sane munus*, devant laquelle on reculait depuis des siècles et que rendait plus difficile chaque année qui s'écoulait. Le pape en chargea une commission cardinalice dont l'animateur fut Mgr Gasparri, plus tard cardinal. Son zèle infatigable, son ardeur au travail, sa science canonique éprouvée devaient mener à terme, en dix années, cette gigantesque entreprise. Pie X n'eut pas la joie de la voir entièrement terminée, mais en promulguant, à la Pentecôte de 1917, le *Codex juris canonici*, son successeur, Benoît XV, rendit pleinement hommage à l'initiative si hardie qui en avait permis la réalisation. — La constitution *Promulgandi* du 29 octobre 1908, instituant un journal officiel du Saint-Siège, qui prit le nom d'*Acta apostolicæ Sedis*, et commença de paraître le 1er janvier 1909, compléta d'une manière extrêmement heureuse l'œuvre de codification.

2° *La réforme de l'administration ecclésiastique.* — De ce côté aussi, les *desiderata* se multipliaient depuis longtemps. La curie romaine, en particulier, siège de l'administration centrale de l'Église, avait vu croître au cours des âges le nombre des bureaux, offices, commissions, congrégations, tribunaux dont les compétences et les attributions respectives avaient été à bien des reprises modifiées. Après quelques essais de réformes particulières — *motu proprio* du 28 janvier 1904, unissant les deux Congrégations des Indulgences et des Reliques à celle des Rites; *motu proprio* du 26 mai 1906, supprimant les Congrégations *super disciplina regulari* et *de statu regularium ordinum* — on se décida à entreprendre une refonte totale de la curie. Elle fut réalisée par la constitution *Sapienti consilio* du 29 juin 1908, complétée par la *Lex propria romanæ Rotæ et Signaturæ apostolicæ* parue le même jour; un décret organique du 29 septembre suivant donna les règlements généraux à observer dans les trois organismes entre lesquels se partageait désormais la curie : congrégations, tribunaux et offices. Il est impossible de donner un aperçu sommaire des modifications profondes que cette réforme amena dans la curie romaine. Voir de ceci un excellent résumé dans V. Martin, *Les cardinaux et la curie* et *Les congrégations romaines*, Paris, s. d. (1930). Quant à l'esprit général, il est certain que le principe de la centralisation ecclésiastique y triomphe, mais, comme on l'a dit fort justement, « à considérer la réforme en elle-même et dans ses conséquences générales, la réforme semble moins faite pour centraliser que pour organiser une centralisation déjà accomplie ».

On en dira autant des règlements qui furent pris pour faciliter le contrôle de la curie romaine tant sur le clergé régulier que sur le clergé séculier. Pour le premier, voir un décret de la Congrégation des Évêques et Réguliers du 16 juillet 1906 sur le rapport triennal que doivent fournir les chefs des congrégations à vœux simples; pour ce qui est du second, le décret de la Consistoriale, en date du 31 décembre 1909, donnant aux évêques les directives sur la rédaction des rapports quinquennaux : *ordo servandus in relatione de statu ecclesiarum.* Sur les précisions ultérieures apportées en 1918, voir l'article PAPE, t. XI, col. 1911 sq. Les règles actuelles sur la nomination des évêques que l'on verra au même article, col. 1896 sq., ont pris également naissance sous le pontificat de Pie X, bien qu'elles aient été complétées par la suite.

3° *Les réformes liturgiques.* — Elles ont été moins profondes, mais tout aussi radicales.

La plus apparente fut relative à la musique sacrée. Les abus les plus graves, en ce domaine, se produisaient en Italie, où la musique la plus profane sévissait dans les églises. Évêque de Mantoue et patriarche de Venise, Pie X avait essayé de réagir contre cette intrusion; ce fut aussi une de ses premières préoccupations quand il fut devenu pape. Le *motu proprio* sur la musique sacrée du 22 novembre 1903 posait les principes généraux, demandait que l'on rendît au chant grégorien (c'est-à-dire au plain-chant) sa place dans les cérémonies liturgiques « tous devant tenir pour certain qu'un office religieux ne perd rien de sa solennité quand il n'est accompagné d'aucune autre musique que de celle-là ». Une concession néanmoins était faite à la polyphonie classique, tout spécialement à la musique palestrinienne que, pour les besoins de la cause, on disait « toute proche du chant grégorien », et qui ne pouvait guère perdre droit de cité à la Chapelle pontificale. Ce souci de rétablir le plain-chant dans ses droits obligeait, dès lors, à procurer une édition typique de ce chant, édition à laquelle travaillèrent les bénédictins de Solesmes, qui, depuis plus de dix ans déjà, s'étaient efforcés de remonter aux mélodies originales. Lettre du 14 février 1904 à dom Pothier; *motu proprio* du 25 avril 1904, *de Vaticana editione librorum liturgicorum concentus gregorianos referentium;* décret du 8 avril 1908 sur l'édition typique du graduel romain. Peut-être y eut-il en tout ceci un peu de hâte et tout le monde, même au sein de la commission préparatoire n'était pas d'accord. Mais le pape imaginait aisément que les questions, mêmes celles d'art et d'érudition, se tranchaient par voie d'autorité. Du moins eut-il le mérite de faire aboutir par des actes, quelquefois un peu impératifs pour la matière et qui confondent assez facilement unité et uniformité, une restauration du chant grégorien qui, ailleurs qu'en Italie, était déjà bien avancée quand il prit le pouvoir.

Par contre, la réforme du bréviaire représente très certainement une de ses pensées personnelles. Elle fut définitivement réalisée par la constitution *Divino afflatu* du 1er novembre 1911, complétée par un *motu proprio* du 23 octobre 1913, relatif aux « propres diocésains », lui-même interprété par un long *Decretum generale* de la Congrégation des Rites en date du 28 octobre. On sait quel est l'esprit de la réforme : remettre en honneur la récitation hebdomadaire du psautier que la multiplication des fêtes, aux dépens des féries, avait rendue de plus en plus rare. Une heureuse combinaison fut trouvée qui associa le férial et le sanctoral d'une manière très neuve et permit, tout en gardant la célébration des fêtes sur semaine, d'assurer la récitation, en temps ordinaire, de l'office férial. L'allègement du calendrier festival, la suppression de toutes les fêtes que l'on avait jadis fixées au dimanche pour éviter la récitation de l'office dominical vraiment trop chargé, mais que le nouveau psautier ramenait à des dimensions raisonnables, des mesures analogues prises pour les calendriers diocésains, achèvent de donner au bréviaire de Pie X son caractère spécial, qui en fait quelque chose de très nouveau. Les indispensables modifications qu'exigeait le légendaire ne purent être aussi rapidement exécutées. Nous avons dit les raisons d'ordre intime qui devaient paralyser la réforme. Des tiraillements qui durent avoir lieu au sein de la commission consultative chargée d'y pourvoir, on peut surprendre quelque trace dans le *motu proprio* « *Quanta semper cura* » du 16 janvier 1914, qui supprime définitivement cette commission et d'autres, pour en reverser les membres à la Congrégation des Rites.

Le pontificat de Pie X vit s'accomplir, le 11 novembre 1904, la double canonisation des bienheureux Alexandre Sauli et Gérard Magella; le 20 mai 1909, la double canonisation des bienheureux Joseph Oriol et Clément-Marie Hofbauer. Les béatifications furent nombreuses, citons au moins celle de Jean-Baptiste Vianney (le curé d'Ars) (1904), des carmélites de Compiègne, victimes de la Révolution (1906), celles de Jeanne d'Arc et de Jean Eudes (11 avril 1909).

4° *La vie de piété.* — Pie X restera tout particulièrement célèbre par l'impulsion qu'il s'est efforcé de donner à la vie de piété. Non seulement il a voulu que le peuple chrétien fût instruit de sa religion d'une manière plus systématique que ce n'était le cas, surtout en Italie, encyclique *Acerbo nimis* du 15 avril 1905 sur l'enseignement de la doctrine chrétienne (voir les plaintes très vives de l'encyclique *Pieni l'animo* du 28 juillet 1906 sur l'inobservation des mesures prescrites), mais il a résolument poussé vers la fréquentation des sacrements la grande masse des fidèles. Le décret de la Sacrée Congrégation du Concile, en date du 20 décembre 1905, a été rendu à sa demande expresse : il élargit singulièrement les règles jadis posées par le décret d'Innocent XI (12 février 1679) relativement à la communion fréquente et quotidienne puisqu'il ne met plus à la communion quotidienne que la double condition de l'état de grâce et de «l'intention droite ». A la même inspiration se rattache le décret de la même congrégation, en date du 7 décembre 1906, relatif à la communion des malades (non en danger de mort) qui ne peuvent demeurer à jeun. De même encore la constitution *Tradita ab antiquis*, du 14 septembre 1912, qui, contrairement aux anciennes prescriptions, autorise les catholiques à communier dans n'importe quel rite, les Orientaux pouvant recevoir la communion chez les Latins, les Latins chez les Orientaux. De la même préoccupation enfin s'inspire le décret *Quam singulari Christus amore*, rendu par la Congrégation des Sacrements le 8 août 1910 et relatif à l'âge auquel les enfants peuvent être admis à la communion. La longueur inaccoutumée de ce décret, l'insistance qu'on met à en inculquer l'observation aux Ordinaires, la demande qui est faite à ceux-ci de faire mention dans leurs rapports quinquennaux de la façon dont il est exécuté, tout, jusqu'aux nombreuses lettres privées écrites par le pape à ce sujet, témoigne de l'importance attachée par Pie X à cet acte d'allure quelque peu révolutionnaire.

Le 2 juin 1914, Pie X atteignait sa quatre-vingtième année. Les inquiétudes que lui causait alors la situation de l'Europe, inquiétudes que le drame de Sarajevo (27 juin) allait encore multiplier, étaient bien faites pour le miner. Il connut toutes les affres de la fin de juillet. Le 2 août, alors que plus rien ne pouvait conjurer l'épouvantable catastrophe, il adresse aux catholiques du monde entier une paternelle exhortation les engageant à se tourner « vers celui de qui seul peut venir le secours, vers le Christ, prince de la paix et médiateur tout-puissant auprès de Dieu ». Fit-il autre chose? Put-il intervenir personnellement pour rien empêcher? Il est impossible de le dire dans l'état actuel des publications documentaires. Une légère bronchite qu'il traînait depuis quelque temps s'aggrava soudain et, le 20 août, très doucement, un peu avant que le jour fût levé, il rendit sa belle âme à Dieu.

Tous ceux qui l'ont approché ont rendu témoignage à ses qualités personnelles, parlé de l'attirance qu'exerçait une physionomie très douce, où se reflétait une âme d'une incontestable beauté. Les historiens ont besoin d'un peu plus de recul pour juger de son gouvernement. Que son pontificat ait été rempli, il faut en demeurer d'accord; mais peu de règnes ont été aussi difficiles que le sien. Certains coups de barre, dont l'énergie était nécessaire, n'auraient-ils pu être donnés avec un peu plus de souplesse? C'est à l'avenir qu'appartient la réponse.

I. Sources. — Les *Acta Pii X* pour les cinq premières années du pontificat ont été publiés par la Typographie vaticane, en 5 vol. dont chacun correspond à une année; le t. I donnant la fin de 1903 et 1904, les suivants chacune des années 1906, 1907, 1908; à partir de janvier 1909, les *Acta apostolicæ Sedis* donnent périodiquement les actes émanés tant du pape lui-même que des congrégations, tribunaux et offices. A la fin de chaque volume soit des *Acta Pii X*, soit des *Acta apostolicæ Sedis*, de multiples tables permettent de retrouver sans difficulté tout document *dont on sait la date*. C'est pourquoi, au cours de l'article, nous avons renoncé à toute autre désignation. — Les *Actes de S. S. Pie X*, publiés par la « Bonne Presse », 8 vol. in-12, moins complets que les textes officiels, peuvent néanmoins rendre des services, mais les tables sont médiocrement rédigées et, surtout dans les premiers volumes, la disposition des documents est faite un peu au hasard.

Pour ce qui est de la séparation de l'Église et de l'État en France, le gouvernement français et le Saint-Siège ont publié le premier un *Livre jaune*, le second un *Livre blanc* (celui-ci reproduit par la « Bonne Presse »), qui donnent un bon nombre de pièces.

Il y a encore peu de mémoires publiés; ceux du cardinal Mathieu, ont été utilisés par Ed. Renard, *Le cardinal Mathieu*, Paris, 1925; ceux du cardinal Ferrata ont été publiés à Rome, 1921; il y a à prendre, surtout pour l'affaire du modernisme et de la séparation, dans A. Loisy, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, t. II et III, Paris, 1931; pour la question de l' « Action française » dans Nicolas Fontaine, *Saint-Siège, « Action française » et « Catholiques intégraux »*, Paris, 1928, où se trouvent plusieurs documents inédits.

II. Travaux. — Il n'y a pas encore de biographie vraiment historique de Pie X : A. Marchesian, *Papa Pio X nella sua vita e nella sua parola*, Einsiedeln, 1905, ne traite guère que de la vie antérieure au pontificat; de même L. Daelli, *Pio X. Cenni biografici*, Rome, 1906 (il y a aussi une traduction française); R. Bazin, *Pie X*, Paris, s. d. (1928), dans la collection *Les grands cœurs*, tourne au panégyrique.

Sur le *Conclave*. — Article capital du cardinal Mathieu, dans *Revue des Deux Mondes*, Ve sér., t. XX, 1904, p. 241-285.

Sur la *Séparation*. — A. Debidour, *L'Église catholique et l'État sous la IIIe République*, t. II, *1889-1906* : Paris, 1909, ouvertement anticlérical, donne, p. 339 et p. 413, une abondante bibliographie de la question; Ch. Seignobos, *L'évolution de la IIIe République* (E. Lavisse, *Histoire de France contemporaine*, t. VIII), Paris, s. d. (1921), p. 193-249; Lecanuet, *Les signes avant-coureurs de la séparation*, Paris, 1930, surtout c. X-XVI.

Sur le *Modernisme*. — Voir la bibliographie indiquée à l'art. Modernisme; et J. Rivière, *Le modernisme dans l'Église. Étude d'histoire religieuse contemporaine*, Paris, 1929, où l'on trouvera une très abondante bibliographie, p. XIII-XXIX, et aussi dans les nombreuses notes au bas des pages; M. Pernot, *La politique de Pie X, 1906-1910*, Paris, 1910, recueil d'articles parus au *Journal des débats*.

Sur la *Réforme intérieure*. — Voir surtout N. Hilling, *Die Reformen des Papstes Pii X. auf dem Gebiete der kirchenrechtlichen Gesetzgebung*, 3 vol., Bonn, 1909-1915 et les commentaires parus au jour le jour dans les revues générales, *Revue du clergé français*, *Ami du clergé*, ou spéciales, *Canoniste contemporain*, etc. Toutes les mesures réformatrices de Pie X ont été ou seront relevées ici, avec la bibliographie nécessaire, aux articles spéciaux qui en traitent.

É. Amann.

PIE Louis-François-Désiré-Édouard, évêque de Poitiers et, dans l'épiscopat français de la seconde moitié du XIXe siècle, chef du mouvement dit ultramontain. Né à Pontgouin, diocèse de Chartres, le 26 septembre 1815, mort à Poitiers le 18 mai 1880.

Entré en 1827 au petit séminaire de Saint-Chéron, en 1835 à Saint-Sulpice, prêtre en 1839, dès cette même année vicaire à Notre-Dame de Chartres, où il se fait une réputation d'éloquence telle qu'à 29 ans, en 1844, il est appelé à donner dans la cathédrale d'Orléans le

panégyrique traditionnel de Jeanne d'Arc; en 1849, vicaire général de son évêque Mgr Clausel de Montals, il devint le 28 septembre 1849, évêque de Poitiers et, le 12 mai 1879, cardinal.

Il vécut à une époque agitée; de multiples questions et problèmes, tous graves, se posaient devant les évêques français. Question du gallicanisme, du gallicanisme épiscopal surtout : l'empêcheront-ils de mourir ou deviendront-ils ultramontains, comme ils disaient? Question de la liturgie romaine : l'imposeront-ils à leurs diocèses ou resteront-ils fidèles aux traditions locales plus ou moins anciennes? Question de leur autorité sur les journalistes catholiques : ces journalistes, peuvent-ils les frapper souverainement et leur imposer leur conception de l'Église et de ses droits? Plus tard, question de l'infaillibilité pontificale. D'un autre côté, en face des institutions, de la législation, des principes et de l'esprit nés de la Révolution, problème de l'attitude de l'Église : doit-elle s'adapter, dans la mesure du possible, à ces institutions et à ces principes? doit-elle revendiquer dans leur plénitude la liberté d'association et le droit d'enseigner qui lui appartiennent ou se contenter de ce que l'État voudra bien lui en reconnaître? Enfin, quelle attitude prendre à l'égard de ces gouvernements qu'à plusieurs reprises renverseront et établiront les révolutions et les coups de force?

Dès sa jeunesse, Mgr Pie s'enrôla parmi ceux qui, à la suite du Lamennais de ce temps, voyaient dans le gallicanisme l'asservissement de l'Église et, par conséquent, de Jésus-Christ. Sur ce terrain, il s'opposait d'abord à son évêque, gallican impénitent. Il l'amènera à approuver la condamnation portée par l'archevêque de Lyon, Bonald, contre le *Manuel de droit ecclésiastique français* de Dupin, qui venait d'être réédité, 1844, mais jamais il ne pourra le détourner de certaines manifestations antiromaines; comme cette *Lettre pastorale*, (du 25 novembre 1850), *sur la gloire et les lumières qui ont distingué jusqu'à nos jours l'Église de France*, qui eût été mise à l'Index sans l'intervention de Mgr Pie. L'évêque de Poitiers s'opposera de même à l'archevêque de Paris, Sibour, qui poursuivra de ses *Avertissements*, et même de ses *interdits*, l'*Univers* trop indépendant et surtout trop romain. Au concile provincial de Bordeaux, 1850, dont il fut l'âme, il fit décider toutes choses dans le sens « ultramontain » et en particulier émettre un vœu unanime en faveur de l'adoption de la liturgie romaine. Cette liturgie, il l'imposera d'ailleurs à son diocèse en 1856.

Si, après les libéraux de l'*Avenir*, il n'admit rien qui pût restreindre l'autorité du pontife romain, malgré eux et leurs héritiers, il admit encore moins que l'on invoquât, en faveur de l'Église, le *droit commun* et que l'on ne revendiquât pas intégralement ses privilèges de société divine. C'est sur ces points que se formera entre lui et dom Guéranger l'amitié et que se déclarera entre lui et Mgr Dupanloup l'opposition que l'on sait. Ainsi s'expliquent : son attitude en face de la loi de 1850 sur la liberté de l'enseignement secondaire; s'il ne partit pas bruyamment en guerre contre elle, comme l'évêque de Chartres, il ne lui vit jamais que des avantages pratiques; — son attitude dans la question des *classiques* (1852); l'évêque d'Orléans ayant sollicité ses collègues d'approuver la thèse contraire à celle de Gaume et de l'*Univers*, Mgr Pie s'abstint et, par conséquent, fut opposant; — la défense qu'il prit en 1852 et 1853 d'Auguste Nicolas, dont les *Études philosophiques* étaient menacées de l'Index, pour quelques vagues traces de fidéisme. Or, Nicolas, par son livre, *Du protestantisme dans ses rapports avec le socialisme*, venait de réfuter cette thèse plusieurs fois préconisée par Guizot, en 1851, que l'Église romaine devait faire céder quelque peu son intransigeance doctrinale pour s'entendre avec les autres confessions religieuses contre l'ennemi commun, le socialisme; — ses attaques vigoureuses contre le livre *Du vrai, du beau, du bien*, où, en 1853, Cousin rééditait les erreurs de son *Histoire de la philosophie* mise à l'Index dès 1844 et que défendait Mgr Sibour; — le mécontentement qu'il manifeste dans une *Lettre pastorale* du 1er octobre 1854 de ce que, le 21 août, l'Académie française a partagé « son prix annuel pour l'ouvrage le plus utile aux mœurs », entre *La connaissance de Dieu*, du P. Gratry et le livre rationaliste de J. Simon, *Le devoir;* — la dénonciation qu'il fait à Rome des *Discours de Malines* (1863), et la réfutation qu'en donne sa *Troisième instruction synodale sur les erreurs du temps présent;* — l'interprétation bien connue qu'il fait du *Syllabus* pour lequel ses lumières avaient été demandées par Rome dès 1860. Tandis que Mgr Dupanloup recueillait pour sa brochure, *La convention du 15 septembre et l'encyclique du 8 décembre* et son interprétation du *Syllabus*, l'approbation de 630 évêques et recevait, le 5 février 1865, un bref élogieux de Pie IX lui-même, Mgr Pie, jugeant que l'évêque d'Orléans avait dit ce que « l'encyclique n'était pas », disait à ses prêtres, dans un *Entretien* du 10 juillet 1865, ce qu'elle était à son sens : « L'acte pontifical », expliquait-il, « est dirigé contre les adversaires, contre ceux du dehors, ...mais il s'adresse encore plus, s'il est possible, à ceux de la maison. Par voie d'affirmation plutôt que de condamnation, il tient à mettre fin à des divisions domestiques. Le naturalisme politique érigé en dogme des temps modernes par une école sincèrement croyante mais qui se met en cela d'accord avec la société déchristianisée..., voilà l'erreur capitale que le Saint-Siège a voulu signaler et à laquelle il a voulu opposer les vraies formes de la croyance chrétienne. » *Œuvres*, t. v, p. 436. A noter aussi la critique qu'il fait, le 20 septembre 1869, devant ses prêtres du travail de Mgr Maret, *Du concile général et de la paix religieuse, mémoire soumis au prochain concile œcuménique du Vatican*, et dont il dira à l'auteur lui-même qu'il appelait les plus graves censures théologiques. *Œuvres*, t. vi, p. 474, 475 et 510. Au concile du Vatican, il fut un personnage en vue. L'un des vingt-quatre membres de la commission de la doctrine et de la foi, il fut choisi par ses collègues pour former, avec l'archevêque de Malines et l'évêque de Paderborn, une sous-commission qui préparât le travail de la commission. Celle-ci le chargea de présenter à la congrégation générale des Pères le rapport sur ces travaux d'abord, puis, en mai 1870, sur le *schema* de l'infaillibilité. On voit à quelle distance il se trouvait des deux prélats les plus en vue avec lui de l'épiscopat rançais, Dupanloup et Darboy.

Jusqu'à la mort de Pie IX, il fut le défenseur le plus résolu des directions de ce pape. Après l'avènement de Léon XIII, qui allait le nommer cardinal, il adoucit un peu son attitude, ayant été choisi par le nouveau pontife comme un intermédiaire officieux entre Rome et le gouvernement de la République.

En politique, dès sa jeunesse également, il eut un idéal qu'il n'abandonna jamais. Comme son évêque, Clausel de Montals, il appela toute sa vie, de tous ses vœux, l'avènement du comte de Chambord. Le salut national et social et le triomphe de l'Église lui semblaient ne pouvoir venir que de là. Toutes les autres solutions lui paraissaient bâtardes et dangereuses. Le comte de Chambord, c'était la monarchie de droit divin et, par conséquent, c'était Dieu rétabli dans ses droits. Sur la demande du prétendant, en février-mars 1873, il dressa même la façon dont il concevait le gouvernement de la monarchie très chrétienne. Le roi, fort de son droit traditionnel, restaurera des institutions constitutionnelles semblables à celles qu'avait établies la charte de 1814. Il veillera à avoir un gou-

vernement fort, et il reconnaîtra au catholicisme la place qui lui revient de droit en le proclamant « religion du pays et de ses institutions », et en le traitant comme tel. Après le coup d'État et la proclamation de l'Empire, s'il ne salua pas, comme bon nombre de ses collègues, en Napoléon III, l'espoir de l'Église et s'il n'eut pas l'illusion de Clausel de Montals qui découvrait un nouveau Monk dans le prince-président, il ne fit jamais, cependant, une opposition systématique à son gouvernement. Quand se déroulèrent, avec la complicité de Napoléon III, les événements d'Italie, où s'accomplit la spoliation des États pontificaux, sur ce terrain, l'évêque de Poitiers se crut autorisé à protester de la façon la plus intransigeante. Sa *Lettre pastorale* du 22 février 1861, en réponse à la brochure de La Guéronnière, *La France, Rome et l'Italie*, et où Napoléon III se jugea comparé à Pilate, lui valut les tribulations d'usage.

Au point de vue social, considérant que le monde légitimiste était catholique par tradition, que le peuple suivait la bourgeoisie, que la bourgeoisie restait voltairienne, ce fut à la bourgeoisie surtout qu'il s'adressa. Longtemps il s'efforça de lui prouver que l'Église étant sa meilleure défense, puisque la meilleure gardienne de l'ordre, elle devait revenir à l'Église.

Il travailla aussi à la réconciliation des membres de la *Petite-Église* encore nombreux dans le diocèse de Poitiers.

Ses sermons, discours, entretiens, instructions synodales, lettres pastorales ont été réunis et publiés dans *Œuvres de Mgr Pie*, 9 vol. in-8°, Paris, 9e édit., 1887.

Baunard, *Histoire du cardinal Pie, évêque de Poitiers*, 2 vol. in-8°, Paris, 1886; *Son Éminence le cardinal Pie. Sa vie et sa doctrine*, in-8°, Angoulême, 1895; dom Besse, *Le cardinal Pie. Sa vie, son caractère religieux et social*, collection *Les grands hommes de l'Église au XIXe siècle*; F. Delarue, *Figures épiscopales du XIXe siècle, ...le cardinal Pie*, in-12, Paris, 1924; *L'épiscopat français depuis le concordat jusqu'à la séparation*, in-4°, Paris, 1907; art. LIBÉRALISME, *Deuxième et troisième période*, t. IX, col. 563-619 et la bibliographie pour ces deux mêmes périodes et en plus, J. Maurain, *La politique ecclésiastique du second Empire, de 1852 à 1869*, in-8°, Paris, 1930.

C. CONSTANTIN.

1. PIEN Ignace (1681-1763), né à Gand, le 27 octobre 1681, fut reçu, chez les jésuites, le 1er octobre 1698, professa la théologie à Anvers, puis l'Écriture sainte et la théologie à Louvain; en 1731, on le trouve à Rome, comme écrivain et comme censeur des livres. Il mourut dans cette ville le 25 juin 1763.

Il a écrit, sous le pseudonyme de Petrus Malleus, du nom de sa mère, quelques ouvrages qui sont dirigés contre la doctrine janséniste. Il faut citer les trois dialogues en faveur de la constitution *Unigenitus : Petri Mallei, presbyteri Antverpiensis dialogus primus, quo ostenditur constitutionem Unigenitus a tota Christi Ecclesia acceptatam, quique illam non acceptant extra Christi Ecclesiam esse*, contra patronum protestantium Lovanii, auctorem dissertationis : *Qua examinatur an constitutionem Unigenitus acceptaverit Ecclesia*, et contra libellum gallicum, cui titulus, *Le faux schisme des appelants*, in-12, Anvers, 1719. Le second dialogue est également de 1719 et le troisième de 1722. Cet écrit eut de nombreuses éditions. Un autre prenait de nouveau la défense de la bulle *Unigenitus* sous le titre : *Pastor bonus, seu defensio Ecclesiæ Mechliniensis adversus Commonitorium schismaticum ad RR. DD. pastores, aliosque, qui subscripserunt epistolæ pastorali Excellentissimi ac Reverendissimi Domini archiepiscopi Mechliniensis nunc Eminentissimi Principis, S. R. E. cardinalis*. La Ire partie montre que la constitution *Unigenitus* est une règle de foi, pour cinq motifs; elle fut publiée en 1720. La IIe partie montre que ceux qui rejettent la constitution sont schismatiques, 1720. Le P. Pien traduisit en latin une lettre de l'évêque d'Angers, par laquelle le prélat réfutait deux libelles du P. Quesnel, intitulés : *Inscription en faux du P. Quesnel* et *Nouvelles fourberies jésuitiques*, Louvain, in-8°, s. d. — *Bellarminus de romani pontificis infaltibilitate, a cavillis et calumniis patroni protestantium Lovanii, damnatorum operum Launoii, Du Pin, plagiarii fere perpetui lutheranorum et calvinistarum armis pugnantis*, in-8°, Louvain, 1723. — *Petri Mallei responsa ad interrogata a tenebrione quodam*, in-8°, Louvain, 1723; c'est une polémique avec le P. Dujardin, provincial des dominicains, qui combattait la bulle *Unigenitus*. — *Petri Mallei responsa antiqua ad nova interrogata a novatore Quesnelliano proposita*, in-8°, Louvain, 1723; c'est une polémique avec le docteur P. Damas et D. Quareux, censeurs des livres. — *Petri Mallei epistola responsoria ad epistolam Petri Hotlen pastoris Ultrajectensis interrogata Lovanii combusta defendentis*, in-8°, Louvain, 1721.

De Backer, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, t. VII, p. 320-321; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. VI, col. 727-732, donne, ainsi que de Backer, une longue liste de thèses théologiques soutenues à Louvain, sous la présidence du P. Pien; *Biographie nationale de Belgique*, t. XVII, col. 395-396; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 1407.

J. CARREYRE.

2. PIEN Jean (1678-1749), né à Gand, le 13 décembre 1678, entra, au noviciat des jésuites, le 30 septembre 1696; il étudia la philosophie à Anvers et la théologie à Louvain. Il fut ordonné prêtre, le 20 septembre 1710. Il étudia la langue grecque et professa la grammaire à Bruxelles et à Anvers. En 1713, il fut attaché à la rédaction des *Acta sanctorum*. Il mourut à Anvers le 19 mai 1749.

Ses travaux se trouvent dans les *Acta sanctorum*, à partir du t. I du mois de juillet et ils sont répandus dans les 7 volumes de juillet, les 6 volumes d'août et le t. I de septembre. Presque tous les articles d'hagiographie grecque sont de lui et il fit d'amples commentaires des *Œuvres* de saint Bernard et de saint Ignace. Durant son voyage en Espagne (septembre 1721 à juin 1722), il recueillit de nombreux matériaux qui lui permirent de rédiger un travail savant sur le rite mozarabe et les vieilles liturgies espagnoles. Cet ouvrage, placé en tête du t. VI, des *Acta* de juillet, a été publié à part, sous le titre : *Liturgia mozarabica, tractatus historico-chronologicus liturgiæ antiquæ*, in-fol., Anvers, 1729. Le P. Pien a fait la biographie du P. Papebroch (en tête du t. VI des *Acta* de juin) et une dissertation sur les diaconesses (t. I de septembre, p. I-XXVIII).

De Backer, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, t. V, p. 582-583; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. VI, col. 732-733; J. Périer, *Elogium R. P. Joannis Pinii, hagiographi S. J.* (t. III des *Acta* de septembre, p. 1-3) avec portrait; Goethals, *Histoire des lettres, des sciences et des arts en Belgique et dans les pays limitrophes*, t. III, p. 258-261; *Biographie nationale de Belgique*, t. XVII, p. 396-397.

J. CARREYRE.

1. PIÉRIUS. — Piérius, prêtre d'Alexandrie, florissait sous l'épiscopat de Théonas (vers 281-300). Cf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VII, c. XXXII, n. 30, *P. G.*, t. XX, col. 733.

A en croire Photius, il aurait dirigé le didascalée et aurait eu comme disciple le célèbre martyr Pamphile. Photius, *Bibl.*, cod. 119, *P. G.*, t. CIII, col. 400. La grande austérité de sa vie et surtout son amour de la pauvreté volontaire l'avaient rendu célèbre; il excellait dans les sciences philosophiques comme dans la connaissance des vérités révélées et ses homélies étaient très goûtées. Eusèbe, *loc. cit.*

Son labeur infatigable et son talent pour l'homélie

l'avaient fait surnommer le nouvel Origène. Aussi Photius lui reproche d'avoir enseigné la préexistence des âmes; mais il reconnaît que sa doctrine trinitaire est correcte en ce qui concerne le Père et le Fils, bien que Piérius attribue à chacun d'eux une οὐσία ou une φύσις, le contexte montre bien que le vieux maître d'Alexandrie désignait par là ce que, plus tard, on devait appeler « hypostase ». Voir Hypostase, t. vii, col. 372-373. Quant à l'Esprit-Saint, Photius reproche à Piérius d'avoir enseigné son infériorité par rapport à la majesté du Père et du Fils. *Loc. cit.*

Les écrits de Piérius eurent une grande vogue. Le solitaire Ammonius, du désert de Nitrie, en récitait de mémoire de nombreux passages et, pendant son pèlerinage en Palestine, une grande dame romaine, du nom de Silvia, étudiait les commentaires d'Origène et de Piérius. Cf. Palladius, *Historia lausiaca*, c. xii et cxliii, *P. G.*, t. xxxiv, col. 1034 et 1244; par ces « commentaires », on admet généralement qu'il faut entendre des homélies et non des explications proprement dites de la sainte Écriture : le terme *tractatus* employé par saint Jérôme pour les désigner ne semble pas pouvoir être interprété autrement. Voir la notice de saint Jérôme sur Piérius dans le *De viris*, c. lxxvi, *P. L.*, t. xxiii, col. 722. Photius a eu sous les yeux dix de ces homélies; il en loue le style facile et clair, exempt de toute recherche, ainsi que la nervosité de l'argumentation et l'originalité des idées. Mais il n'en reste que quelques fragments; Photius en a conservé deux.

Dans le premier, tiré d'une homélie sur l'évangile de saint Luc εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν, Piérius rappelle que l'honneur ou l'outrage fait à l'image, εἰκών, rejaillit sur le « prototype ». Cette phrase ne nous semble pas être un témoignage en faveur du culte des images, comme l'avait prétendu Tixeront dans ses premières éditions de l'*Histoire des dogmes*, t. i, 4e édit., p. 425. Elle est plutôt extraite d'une argumentation concernant les rapports du Père et du Fils dans la sainte Trinité. Voir ce fragment dans Photius, *loc. cit.*, et dans *P. G.*, t. x, col. 242.

Le second fragment conservé par Photius est tiré d'une homélie pascale sur les premiers chapitres de la prophétie d'Osée. Piérius explique en quel sens on peut admettre la réalité des chérubins placés sur l'arche d'alliance par Moïse, ainsi que celle de la stèle de Jacob. Le mauvais état du texte de Photius à cet endroit ne permet pas de préciser la pensée de Piérius. Voir le fragment *loc. cit.*

Deux autres fragments se trouvent dans ce qui reste de l'histoire ecclésiastique de Philippe de Side. L'un, tiré vraisemblablement d'une homélie sur la décollation de saint Jean-Baptiste, donne de bizarres étymologies des noms d'Hérode, d'Hérodiade et de Philippe. Nous lisons qu'Hérode signifie δερματίνη δόξα, « majesté de peau »; Hérodiade, ἀπατωμένη, la « trompeuse »; Philippe, στόμα λαμπάδων, « bec de lampe ». Il paraît bien qu'ici Piérius s'est fourvoyé en cherchant une racine hébraïque à ces noms, qui sont indéniablement grecs. Voir ces fragments dans De Boor, *Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius aus der Kirchengeschichte des Philippus von Side*, dans *Texte und Untersuchungen*..., t. v, fasc. 2 *a*, p. 165-184, Leipzig, 1888.

Philippe de Side nous apprend aussi que, dans sa première homélie pascale, Piérius enseignait que l'apôtre Paul avait été engagé dans les liens du mariage; mais, que, pour le bien de l'Église, il s'était abstenu de tout commerce avec son épouse. Ce fragment sert vraisemblablement de base au dire de saint Jérôme, que d'après Piérius, l'apôtre Paul, en écrivant I Cor., vii, 7, aurait clairement recommandé la virginité. Saint Jérôme, *Epist.*, xlix, *P. L.*, t. xx, col. 511.

Enfin, Philippe de Side attribue à Piérius un Περὶ τῆς Θεοτόκου et une *Vie de saint Pamphile*. Le terme Θεοτόκος ayant été en usage à Alexandrie dès le début du ive siècle, voir Marie, t. ix, col. 2351, il n'est pas, en soi, impossible que Piérius l'ait employé. Cf. Neubert, *Marie dans l'Église anténicéenne*, Paris, 1908, p. 135. Mais, même si l'on admet que le terme Θεοτόκος est ici un lapsus de plume de Philippe de Side, ou du compilateur auquel on doit ce renseignement, il n'en est pas moins vrai qu'avant la fin du iiie siècle, Piérius a prononcé une homélie mariale à Alexandrie. Quant à la *Vie de saint Pamphile*, elle ne figure évidemment pas parmi les douze écrits que Photius avait sous les yeux; Photius en aurait certainement parlé. Le silence d'Eusèbe est aussi quelque peu troublant : mais peut-être Eusèbe n'a-t-il pas voulu faire de réclame pour une vie susceptible de faire concurrence à celle qu'il avait écrite lui-même.

Eusèbe est muet sur le genre de mort de Piérius. Photius parle de son martyre comme d'un « on-dit », et il ajoute que, d'après une autre tradition, Piérius serait mort à Rome après la persécution. Philippe de Side est affirmatif pour le martyre; il se réfère au xiiie chant d'une épopée composée par un certain Théodore, avocat à Alexandrie; cette épopée parle également d'une église d'Alexandrie portant le nom de Piérius. Épiphane, *Hær.*, lxix, 2, donne le même renseignement au sujet de l'église. Si Piérius avait été martyr, il semble bien qu'Eusèbe n'aurait pas omis de relater cette mort d'un célèbre origéniste. Quant au fait de l'église portant le nom de Piérius, on n'en peut rien déduire; Théonas, lui aussi, avait une église à Alexandrie, sans pour cela avoir été martyr ou confesseur.

Il est fort possible que Piérius ait passé les dernières années de sa vie à Rome, soit pour éviter la persécution qui fut à Alexandrie beaucoup plus longue et plus intense qu'ailleurs, soit parce que sa situation était devenue impossible à Alexandrie sous un antiorigéniste aussi décidé que l'évêque Pierre, successeur de Théonas.

Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VII, c. xxxii, n. 26 et 30, *P. G.*, t. xx, col. 733 sq.; Saint Jérôme, *De viris illustribus*, c. lxxvi, *P. L.*, t. xxiii, col. 722; Photius, *Bibliotheca*, cod. 119, *P. G.*, t. ciii, col. 410.

Fragments de Piérius : *P. G.*, t. x, col. 242 sq.; fragments conservés par Philippe de Side, publiés par De Boor, *Texte und Untersuchungen*, t. v, fasc. 2, Leipzig, 1888, p. 165-184.

Harnack, *Altchristliche Literatur*, t. i, p. 439 sq.; Bardenhewer, *Altkirliche Literatur*, t. ii, p. 198 sq.; Christ, *Geschichte der griechischen Literatur*, t. ii *b*, p. 1118; Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. i (8e édit.), p. 476, 480-481, 489, 492.

G. Fritz.

2. **PIERIUS** Jacques, frère mineur italien de la régulière observance du xvie-xviie siècle. — Originaire de Pistoie en Toscane, il fit ses études à Padoue, où il eut pour professeur, en 1588, le P. Luc de Cutigliano; il fut gardien et lecteur, ainsi que confesseur du duc de Toscane. Il faut identifier Jacques Pieirus et Jacques de Pistoie dont L. Wadding fait deux personnages distincts. Il mourut en 1635 à Florence au couvent d'Ognisanti. On lui doit *Subtilissimæ contradictiones in prologum, primum atque secundum Sententiarum Scoti*. Cet ouvrage, qui est rédigé en forme de dialogue et pourvu d'une triple table, fut publié à Florence en 1621 et non en 1521, comme le dit L. Wadding. L'auteur y confesse qu'après un examen attentif, des recherches assidues et un labeur intense, il a réussi à rassembler un grand nombre de contradictions tirées des prologues, ainsi que du commentaire sur le Ier et le IIe livre des *Sentences* de Duns Scot. Il y affirme également qu'il a trouvé ces

contradictions dans les œuvres des scotistes célèbres Paul Scriptor, Gratien de Brescia, Jean de Voragine, François Lichet, Jacques Malafossa, Antoine de Pupillo et dans les leçons de son maître, Luc de Cutigliano. Pressé ensuite par ses élèves de publier ces contradictions, il les revit avec soin, les corrigea, y ajouta une multitude d'autres et enfin les édita. C'est donc à tort que J.-H. Sbaralea attribue cet ouvrage principalement à Luc de Cutigliano.

Il composa encore une *Oratio de conceptione B. M. V. ad Vincentium Cellesium canonicum Pistoriensem*, Florence, 1602. 1616, et nullement plusieurs *Conciones de immaculata conceptione B. V. Mariæ*, comme le soutiennent L. Wadding et J.-H. Sbaralea. Enfin, il écrivit une *Vita P. Evangelistæ Marcellini Minoritæ* et publia plusieurs ouvrages de ce frère mineur.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 125; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. II, Rome, 1921, p. 18.

Am. Teetaert.

PIERRE (Saint), apôtre et chef du collège des Douze, à qui la tradition ecclésiastique attribue la composition des deux épîtres insérées dans la collection néo-testamentaire sous les titres de « première » et de « seconde de saint Pierre ». — I. Renseignements biographiques sur Pierre. — II. Épîtres de saint Pierre. 1. La première épître (col. 1753). 2. La seconde épître (col. 1775).

I. RENSEIGNEMENTS BIOGRAPHIQUES SUR L'APOTRE PIERRE. — Les renseignements que nous possédons sur la vie de saint Pierre nous sont fournis par les évangiles, par le livre des Actes des apôtres, par l'épître de saint Paul aux Galates et par la tradition. En ce qui regarde la tradition, les renseignements proviennent de sources de valeur fort inégale : les uns, fournis par les anciens écrivains ecclésiastiques, sont habituellement dignes de foi; les autres, donnés par les auteurs des écrits apocryphes qui portent le nom de saint Pierre (*Évangile de Pierre*, *Actes de Pierre*, *Apocalypse de Pierre*, etc.), se présentent avec un caractère nettement légendaire.

La vie de saint Pierre se divise assez naturellement en deux parties : la première s'étend de la vocation de l'Apôtre jusqu'à la Pentecôte; la seconde correspond à l'œuvre missionnaire du chef du collège apostolique, depuis la Pentecôte jusqu'au martyre de Pierre.

I. Avant la Pentecote. — 1° *Les noms.* — Dans le Nouveau Testament, l'Apôtre porte deux noms : Simon et Pierre; parfois les deux noms sont joints l'un à l'autre pour n'en former qu'un : Simon-Pierre. Le nom de Simon lui avait été donné à la circoncision. Dans les manuscrits grecs du Nouveau Testament, il apparaît sous la double forme de Συμεών et de Σίμων, cf. Act., xv, 14; II Pet., i, 1; Matth., x, 2; Marc., i, 16; Luc., iv, 38; Joa., i, 41, etc.; ces deux formes ne sont que la transcription du nom hébreu שִׁמְעוֹן, fort courant dans le monde juif. L'autre nom, celui de Pierre, est en réalité un surnom donné à Simon par Jésus. Nous lisons dans le IVe évangile que Jésus, lors de sa première rencontre avec Simon, fixa son regard sur lui et lui dit : « Tu es Simon, fils de Jean : tu t'appelleras Céphas ». Joa., i, 42. Le substantif araméen כֵּיפָא, *Kêfâ*, signifie « pierre, rocher ». Transcrit en grec, le mot est devenu Κηφᾶς. La traduction grecque du même mot pouvait être πέτρος (pierre) ou πέτρα (rocher); mais πέτρος convenait mieux pour un nom d'homme parce que ce substantif est du masculin. Transcrit en latin, Πέτρος a donné *Petrus*, d'où vient le nom français de Pierre. On doit remarquer que ni l'araméen *Kêfâ*, ni le grec Κηφᾶς n'avaient été employés comme noms propres avant d'être appliqués à Simon. Il semble que, du vivant de Jésus, Pierre ait été appelé tantôt Simon, tantôt Céphas, cf. Matth., iv, 18; x, 2; xvi, 16; xvii, 25; Marc., i, 16, 30; v, 37; ix, 2; Luc., iv, 38; v, 8, 10; xxii, 31, 34; par contre, dans la primitive Église, il était désigné et connu surtout sous le nom de Céphas, cf. I Cor., i, 12; iii, 22; Gal., i, 18; ii, 9; ii, 14; Act., i, 13; ii, 14; iii, 1; iv, 1; v, 3.

2° *Le milieu familial et la formation première.* Simon était originaire de Bethsaïde, village situé au nord-est du lac de Tibériade, sur la rive gauche du Jourdain et au voisinage du point où le fleuve débouche dans la mer de Galilée, cf. Joa., i, 44. Son père s'appelait Jonas d'après Matth., xvi, 17, ou Jean d'après Joa., i, 42; xxi, 15-17; il est possible que les deux noms grecs, Jonas et Jean, recouvrent dans la transcription un même nom araméen. Simon avait au moins un frère qui se nommait André et qui devint également l'un des Douze. Conformément à la coutume juive, Simon avait dû se marier de bonne heure; il est question de sa belle-mère dans les Synoptiques et de sa femme dans une des lettres de saint Paul; cf. Matth., viii, 14; Marc., i, 30; Luc., iv, 38; I Cor., ix, 5. De son métier, Simon était pêcheur, cf. Matth., iv, 18; Marc., i, 16; Luc., v, 2; Joa., xxi, 3. Il possédait une barque dont il se servait avec son frère et il s'associait pour la pêche avec les fils de Zébédée; cf. Luc., v, 3, 10. Quand Jésus inaugura son ministère de prédication en Galilée, Simon avait quitté Bethsaïde pour se fixer à Capharnaüm, sur la rive occidentale du lac de Tibériade; cf. Matth., viii, 5, 14; Marc., i, 21, 29; Luc., iv, 31, 38.

Dans le milieu où Simon avait été élevé et avait grandi, la foi était toujours vive et la piété profonde : la casuistique rabbinique n'y avait pas étouffé, ni même amoindri l'élan du sentiment religieux. D'abord au sein de la famille, puis à la synagogue, Simon avait été instruit de la glorieuse histoire d'Israël et habitué aux pratiques de la piété traditionnelle; les pages des Livres saints commentées devant lui avaient fait impression sur son esprit et de nombreux oracles des prophètes étaient demeurés dans sa mémoire, comme le prouvent les réminiscences scripturaires dont ses discours sont parsemés; cf. Act., i, 16 sq.; ii, 14 sq.; iii, 12 sq. Le fait qu'il avait été attiré par la prédication de Jean-Baptiste est un indice certain de la ferveur avec laquelle il attendait la réalisation de la grande espérance messianique. N'ayant pas bénéficié de la formation technique d'un scribe, il ne pouvait paraître qu'un homme « illettré et du commun » aux yeux des docteurs et des autres membres du Sanhédrin; cf. Act., iv, 13. Mais on aurait tort de conclure de là qu'il fût un simple à l'esprit borné et sans horizon. La région où il avait passé les années de sa jeunesse était à cette époque ouverte à l'influence de la civilisation hellénistique et on ne saurait douter que ce pêcheur à l'œil attentif n'ait beaucoup appris rien qu'en observant ce qui se passait autour de lui. En plus de la langue araméenne qui était sa langue maternelle, il devait posséder un peu de grec usuel, comme la plupart des Galiléens qui vivaient sur les rives du lac. Les qualités naturelles de Simon étaient de celles qui provoquent la sympathie : simple et généreux, franc et droit, impulsif et bouillant, modeste et judicieux, il avait en lui-même les dons qui distinguent l'homme capable de mener à bonne fin une œuvre difficile.

3° *L'appel à l'apostolat.* — Trois stades ou trois étapes marquent l'histoire de la vocation de saint Pierre : un premier contact avec Jésus sur les bords du Jourdain, un appel à l'apostolat, une consécration officielle de cet appel.

1. Le récit de la première rencontre de Simon avec

Jésus se lit dans le IVe évangile, Joa., I, 35-42. Deux des disciples de Jean-Baptiste, ayant entendu leur maître dire de Jésus : « Voici l'agneau de Dieu », suivirent celui qui avait été ainsi désigné à leur attention. L'un de ces disciples était André, le frère de Simon; l'autre ne pouvait être que le narrateur de la scène, c'est-à-dire Jean, le fils de Zébédée. Tous les deux eurent avec Jésus un long entretien, au cours duquel ils comprirent que Jésus était le Messie. André se mit alors à la recherche de son frère, lui dit qu'il avait trouvé le Messie et le conduisit vers Jésus. Celui-ci arrêta son regard sur Simon et changea son nom en celui de Céphas ou de Pierre. L'explication de ce changement ne devait être donnée à l'intéressé que beaucoup plus tard; cf. Matth., XVI, 18. La scène se passait au temps où Jean baptisait avec intensité à Béthanie, au delà du Jourdain. Quelques semaines plus tard, Simon était témoin du premier miracle accompli par Jésus à Cana, cf. Joa., II, 2, 11. Puis il s'en retourna à sa barque et à ses filets.

2. Après la première des pâques de la vie publique de Jésus, comme le Sauveur longeait la rive du lac, à proximité de Capharnaüm, il aperçut Simon et André qui étaient occupés à nettoyer leurs filets. Ayant pris place dans la barque de Simon, il lui commanda d'avancer vers le large et de lâcher les filets. La pêche fut si abondante qu'il fallut demander du secours à des camarades; avec l'aide de Jacques et de Jean, les fils de Zébédée, les filets furent remontés. Tout tremblant d'émotion et de frayeur à cause du prodige, Simon s'était jeté aux pieds de Jésus : « Ne crains pas, lui fut-il dit, un jour, ce sont des hommes que tu prendras. » A dater de ce moment, les quatre pêcheurs s'attachèrent à la personne du Sauveur en qualité de disciples. Cf. Matth., IV, 18-22; Marc., I, 16-20; Luc., V, 1-11. La guérison de la belle-mère de Simon, atteinte d'une crise de fièvre, eut lieu le sabbat suivant, cf. Matth., VIII, 14-15; Marc., I, 29-31; Luc., IV, 38-39 (à moins que ce fait ne soit à placer au sabbat précédent, cf. Luc., IV, 38). A partir de ce moment, la barque et la maison de Simon devinrent la barque et la maison de Jésus durant tous les séjours que le Sauveur fit à Capharnaüm.

3. Quand le Sauveur estime l'heure venue d'associer définitivement à son œuvre d'évangélisation des collaborateurs qui seraient par la suite les continuateurs de sa mission, il réunit ses disciples et parmi eux en choisit douze qu'il nomme « apôtres »; Simon était du nombre des élus. Trois évangélistes, Matthieu, Marc et Luc, nous ont conservé la liste complète des Douze; en outre, Luc l'a insérée une seconde fois dans le livre des Actes : partout le nom de Simon-Pierre vient en tête, ce qui n'est pas une simple formalité de protocole, mais l'indice de la situation exceptionnelle ou de la place prépondérante de Pierre dans le collège apostolique. Cf. Matth., X, 1-4; Marc., III, 13-19; Luc., VI, 12-16; Act., I, 13.

4° *La vie d'apostolat.* — Pendant près de deux ans Pierre vécut continuellement avec Jésus, se pénétrant de son enseignement, modelant ses pensées sur les siennes, recevant ses confidences et partageant ses joies comme ses tristesses. Les évangélistes ont relaté quelques épisodes où le rôle de Pierre est de premier plan. En voici les principaux :

1. Pierre est un des trois témoins privilégiés qui assistent à la résurrection de la fille de Jaïre. Matth., IX, 18-26; Marc., V, 21-43; Luc., VIII, 40-56. — 2. Après la première multiplication des pains, il marche sur les eaux du lac pour rejoindre son Maître et, quand le vent est subitement calmé, il se prosterne aux pieds de Jésus en s'écriant : « Vraiment, tu es le Fils de Dieu. » Matth., XIV, 22-33. — 3. Quand Jésus, attristé par l'attitude méfiante de nombreux Galiléens qui se retirent après le discours sur le pain de vie, interroge ses apôtres : « Est-ce que vous voulez, vous aussi, vous en aller? » c'est Pierre qui répond au nom des Douze : « Seigneur, à qui irions-nous? Tu as les paroles de la vie éternelle, et nous croyons et nous savons que tu es le saint de Dieu. » Joa., VI, 66-69. C'était la première confession de saint Pierre; une autre devait suivre bientôt, encore plus explicite et plus solennelle. — 4. La scène, rapportée par les trois Synoptiques, se passe en terre païenne, au pied du mont Hermon, près de Césarée de Philippe. Matth., XVI, 13-20; Marc., VIII, 27-30; Luc., IX, 18-21. Depuis plus d'un an les apôtres ont vécu dans l'intimité du Maître; ils ne doutent pas de sa sainteté, ils connaissent sa puissance, ils attendent qu'il se déclare investi de la qualité messianique. Jésus les interroge sur l'opinion de la foule à son endroit; tandis que les réponses s'entre-croisent, il leur pose à eux-mêmes la question capitale : « Et d'après vous, qui suis-je? » Bien que tous soient consultés, c'est Pierre qui prend la parole pour attester publiquement, au nom de ses compagnons, ce que lui dictent sa foi et son amour : « Tu es le Messie, le Fils du Dieu vivant ». L'objet premier de cette confession est la qualité messianique de Jésus : Pierre croit de toute son âme que Jésus est le Messie, promis par Dieu et annoncé par les prophètes. Mais, de plus, Pierre salue en Jésus « le fils du Dieu vivant », montrant par là qu'il a saisi la signification des déclarations du Sauveur relatives à la nature de ses relations avec Dieu. Jésus répond par un éloge magnifique de la foi de l'Apôtre et par une promesse qui engage l'avenir : « Bienheureux es-tu, Simon Bar-Jona, car ce n'est point la chair et le sang qui te l'ont révélé, mais mon Père du ciel. Et moi, je te déclare que tu es Pierre, et sur cette pierre j'édifierai mon Église, et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle. Je te donnerai les clefs du royaume des cieux : ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux, et ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux. » Tous les critiques reconnaissent que peu de paroles de Jésus ont gardé dans la relation grecque un caractère aussi nettement sémitique ou araméen, ce qui est une garantie de leur parfaite authenticité. La confession de Pierre était récompensée par la plus belle des promesses : il sera la pierre de base sur laquelle Jésus bâtira son Église; comme chef du royaume terrestre du Christ, il aura en mains les clefs que le maître de maison confie au majordome sûr et fidèle; en tant que représentant mandaté du fondateur de la société chrétienne, il disposera du double pouvoir législatif et judiciaire, symbolisé par la formule « lier et délier ». — 5. Quand Jésus annonce pour la première fois à ses apôtres qu'il lui faudra passer par la terrible épreuve de la passion et par la mort, Pierre ne peut accepter une pareille perspective et il s'écrie : « A Dieu ne plaise, Seigneur! Cela ne t'arrivera point. » La réponse du Sauveur dut paraître dure aux oreilles et surtout au cœur de l'Apôtre : « Va-t'en! Arrière de moi, Satan! Tu m'es un scandale, parce que tu ne penses pas selon les vues de Dieu, mais bien selon celles des hommes. » Matth., XVI, 21-23; Marc., VIII, 31-33. — 6. Avec les deux fils de Zébédée, Pierre est témoin de la transfiguration de Jésus. Saisi par l'émotion et désireux d'être utile, il offre ingénument de dresser trois tentes de feuillage, une pour son Maître, une pour Moïse et une pour Élie. Matth., XVII, 1-8; Marc., IX, 2-8; Luc., IX, 28-36. — 7. C'est à Pierre que s'adressent les collecteurs du didrachme, c'est-à-dire de l'impôt perçu sur tout Israélite au profit du Temple : « Est-ce que votre maître, lui disent-ils, ne paie pas les didrachmes? » Sans hésitation ni réflexion Pierre répond affirmativement et va trouver Jésus pour savoir où prendre l'argent. Le Sauveur commence par lui demander si un

roi exige l'impôt de ses propres fils, ce qui serait manifestement une inconvenance, et, pour éviter de scandaliser les autres, il lui donne le moyen de se procurer la somme en question. Pierre ira jusqu'au bord du lac, jettera l'hameçon et trouvera un statère dans la gueule du premier poisson pris; avec le statère il aura de quoi payer pour son maître et pour lui-même. On remarquera que, dans la circonstance, Jésus, qui a associé l'Apôtre au gouvernement de la société fondée par lui, acquitte l'impôt pour les deux. Matth., xvii, 24-27. — 8. Les évangiles rapportent encore trois questions posées par Pierre à Jésus sur des sujets divers, tous d'ordre pratique. Après avoir entendu la parabole du serviteur vigilant, il demande : « Seigneur, est-ce pour nous seulement que tu dis cette parabole ou pour tout le monde? » Luc., xii, 41. A propos du pardon des injures recommandé instamment par Jésus, il questionne sur le nombre de fois qu'il faudra pardonner. Matth., xviii, 21. Dans une autre circonstance, il s'inquiète de savoir ce que les apôtres, qui ont tout quitté pour suivre le Sauveur, recevront en retour de leur sacrifice. Matth., xix, 27; Marc., x, 28; Luc., xviii, 28.

5° *Du jeudi saint à la Pentecôte.* — 1. Pierre reçoit mandat de tout préparer avec Jean pour le repas pascal. Luc., xxii, 8. Quand Jésus quitte la table et dit son intention de laver les pieds de ses apôtres, Pierre proteste : « Seigneur, tu veux me laver les pièds?... Non, jamais tu ne me laveras les pieds. » Joa., xiii, 4-9. L'annonce faite par le Maître de l'abandon prochain dont il sera victime de la part des siens provoque chez Pierre une réaction violente : « Même si tous trébuchent à cause de toi, moi, je ne trébucherai pas. » Cette déclaration présomptueuse est aussitôt punie par la prédiction du triple reniement de Pierre. Matth., xxvi, 31-35; Marc., xiv, 27-31; cf. Luc., xxii, 31-34; Joa., xiii, 36-38. — 2. Au jardin de Gethsémani Pierre est choisi avec Jacques et Jean pour être témoin de la douloureuse agonie de Jésus. Matth., xxvi, 37; Marc., xiv, 33. Quand les policiers du Temple s'avancent vers Jésus pour l'arrêter, Pierre se précipite et, d'un coup d'épée, détache l'oreille droite d'un serviteur du grand prêtre. Matth., xxvi, 51; Marc., xiv, 47; Luc., xxii, 50; Joa., xviii, 10-11. — 3. Pendant le procès de Jésus, Pierre réussit à s'introduire dans la cour du palais du grand prêtre, se mêle aux gens de service et s'approche du feu allumé à cause du froid; c'est alors que pour donner le change à une servante et à un serviteur de la maison de Caïphe, il renie son maître par trois fois. Matth., xxvi, 69-75; Marc., xiv, 66-72; Luc., xxii, 54-62; Joa., xviii, 15-18, 25-27. — 4. Au matin du jour de la résurrection, Pierre se rend en hâte au sépulcre, accompagné de Jean. Luc., xxiv, 12; Joa., xx, 2-10. Au cours de la même journée, il est favorisé d'une apparition du Christ ressuscité. Luc., xxiv, 34; I Cor., xv, 5. Le soir, il est avec les apôtres quand Jésus se montre à eux. Luc., xxiv, 36-41; Joa., xx, 19-22. — 5. Pierre part pour la Galilée et reprend son ancien métier de pêcheur. La primauté lui est officiellement conférée par Jésus, qui lui apparaît encore une fois sur la rive du lac. La scène, racontée dans le IV[e] évangile, se passe en présence de six autres disciples, parmi lesquels étaient Thomas et les fils de Zébédée. Jésus veut que Pierre répare par une triple protestation d'amour son triple reniement; puis, à trois reprises, il lui confie la mission de gouverner et d'enseigner les brebis du troupeau confié à sa sollicitude; enfin, il lui annonce en termes voilés le sort qui lui est réservé comme couronnement de sa carrière apostolique. Joa., xxi, 1-22. — 6. Au lendemain de l'ascension, Pierre prend l'initiative de la délibération préalable à la désignation du successeur de Judas. Act., i, 15-22.

II. Après la Pentecote. — 1° *Saint Pierre et l'Église naissante.* — Dans la I[re] partie du livre des Actes, c. i-xii, souvent désignée sous le nom d'Actes de Pierre, saint Luc donne un aperçu sommaire de la part qui revient à Pierre dans la fondation et l'organisation de l'Église mère, c'est-à-dire de la communauté chrétienne de Jérusalem. Pierre apparaît dans ces pages comme le chef du collège apostolique, officiellement mandaté et investi d'une primauté réelle. — 1. Au jour de la Pentecôte, il prend la parole devant un auditoire composé de Juifs de Jérusalem et de nombreux pèlerins de la diaspora. Act., ii, 14-41. — 2. Il est le premier des apôtres à accomplir un miracle « au nom de Jésus-Messie ». Act., iii, 1-11. — 3. Quand Pierre et Jean sont arrêtés et traduits en jugement devant le Sanhédrin comme chefs de la secte des Nazaréens, c'est encore Pierre qui répond à l'interrogatoire. Act., iv, 1-21. — 4. Pierre prononce la condamnation d'Ananie et de Saphire. Act., v, 1, 11. — 5. Au milieu des apôtres qui se distinguent tous par des prodiges, Pierre apparaît le thaumaturge par excellence. Act., v, 15. — 6. Pierre et Jean se rendent en Samarie afin de contrôler sur place le recrutement des nouveaux convertis. Act., viii, 14-25. — 7. Pierre ouvre les portes de l'Église aux gentils en admettant le centurion Corneille dans la communauté chrétienne. Act., x, 1-xi, 18. — 8. Il est incarcéré sur l'ordre d'Hérode Agrippa qui voulait frapper à la tête l'Église naissante. Act., xii, 1-5. — 9. En 49 ou 50, quand la question des païens convertis est traitée à Jérusalem devant une assemblée réunie à cet effet, non seulement Pierre est parmi ceux qui dirigent les débats, mais, de plus, son autorité s'affirme comme prépondérante. Act., xv, 1-11.

2° *L'apostolat de saint Pierre en dehors de la Palestine.* — Les renseignements sont trop fragmentaires pour qu'il soit possible de reconstituer dans le détail l'œuvre missionnaire de Pierre. Du moins quelques points se présentent comme suffisamment fermes et bien garantis au regard de l'histoire.

1. *Saint Pierre à Antioche.* — D'après une tradition ancienne, attestée notamment par Origène, Eusèbe et saint Jérôme, Pierre a été le fondateur de l'Église d'Antioche de Syrie. La chose ne fait pas difficulté dès lors que le mot « fondateur » est entendu au sens large, car il est hors de doute que Pierre soit allé à Antioche, y ait prêché et ait eu, à cette occasion, une part prépondérante dans le gouvernement de la communauté locale. Un séjour de Pierre à Antioche est mentionné explicitement par saint Paul dans l'épître aux Galates, ii, 11. Par contre, il est impossible de marquer avec précision la date de la venue de Pierre en cette ville et de dire combien de temps il y est resté. Voir l'article Antioche, t. i, col. 1400.

2. *Saint Pierre à Corinthe.* — L'existence d'un « parti de Céphas » au sein de la communauté chrétienne de Corinthe, I Cor., i, 12, autorise à tenir pour très probable un séjour de Pierre dans la capitale de l'Achaïe. Pierre se serait arrêté dans cette ville et y aurait prêché en se rendant en Italie.

3. *Saint Pierre à Rome.* — Le fait de la venue de Pierre à Rome doit être tenu pour certain, bien que nous ne possédions aucun détail sur son activité apostolique en ce milieu. Sur ce point, les témoignages de saint Clément de Rome, de saint Ignace d'Antioche, de saint Denys de Corinthe, de saint Irénée, de Clément d'Alexandrie, d'Origène et de Tertullien constituent une preuve massive, dont la valeur est aujourd'hui unanimement reconnue. Les fouilles pratiquées en ces dernières années, dans la catacombe de saint Sébastien, à Rome, ont eu pour résultat de confirmer la tradition d'une façon admirable, puisqu'il est établi maintenant que le corps de saint Pierre a reposé un

certain temps en cet endroit et y a été vénéré par de nombreux pèlerins. En revanche, on ne saurait fixer avec certitude la date de la venue de Pierre à Rome, ni dire s'il y est venu à deux reprises, ni marquer la durée de son ministère dans la capitale de l'empire romain. Nous ignorerons toujours par quelles mains la semence évangélique fut jetée en la ville des Césars pour la première fois. On constate seulement que, vers 56-58, la communauté chrétienne de Rome était déjà connue et même célèbre dans le monde grec. Cf. l'épître de saint Paul aux Romains. Mais est-il possible que Pierre ait été lui-même l'ouvrier de la première heure sous le règnede l'empereur Claude, soit avant, soit après l'assemblée de Jérusalem? En tout cas, Pierre se trouvait à Rome vers le temps où saint Paul recouvra sa liberté, probablement en 63. Il fut, selon toutes les vraisemblances, une des victimes de la persécution de Néron dans les mois qui suivirent le grand incendie de juillet 64; il mourut martyr, conformément à la prédiction de Jésus conservée dans le IVe évangile. Joa., XXI, 18-19. Eusèbe et, après lui, saint Jérôme datent sa mort de l'an 67, mais comme le premier parle en même temps de la persécution de Néron, il est permis de suspecter une méprise quant à l'année. Au témoignage du prêtre romain Caïus, qui écrivait vers l'an 200, Pierre avait été mis à mort sur la colline vaticane, tout près du cirque de Néron, et il avait été inhumé au même endroit.

On trouvera tous les éléments d'une biographie de saint Pierre dans le volume de C. Fouard, *Saint Pierre et les premières années du christianisme* (nombreuses éditions) et, plus succinctement, dans l'article de L. Fillion sur *Saint Pierre* dans le *Dictionnaire de la Bible*. Parmi les ouvrages récents d'historiens non catholiques, celui de F.-J. Foakes-Jackson, *Peter, prince of the apostles*, 1927, fournit une documentation très riche.

Sur l'enseignement doctrinal des discours de saint Pierre conservés dans le livre des Actes, voir l'article ACTES DES APOTRES, t. I, col. 349-352, et E. Jacquier, *Les Actes des apôtres*, 1926, p. CCVI sq.

II. ÉPITRES DE SAINT PIERRE. — Parmi les sept lettres qui constituent, dans le recueil du Nouveau Testament, le groupe des épîtres *catholiques*, il en est deux qui sont dites « de Pierre ». Le qualificatif de « catholique », déjà en usage dans l'école d'Alexandrie avec Denys et Origène, s'appliquait à des lettres que l'on regardait comme encycliques. L'emploi de la formule « épîtres catholiques » est devenu courant sous l'influence d'Eusèbe et de saint Jérôme, l'épithète marquant que ces divers écrits étaient adressés non à des groupes restreints de fidèles ou à des églises particulières, mais à la catholicité entière.

Dans les grands manuscrits grecs ℵ, B, A, les épîtres de Pierre occupent les deuxième et troisième rangs, après celle de Jacques et avant celles de Jean et de Jude. On retrouve le même ordre dans les canons dits du concile de Laodicée, chez presque tous les Pères grecs, chez saint Jérôme et dans la Vulgate clémentine. Au contraire, les épîtres de Pierre figurent en tête de la liste des épîtres catholiques chez Origène et Rufin, dans les canons des conciles de Rome (380), d'Hippone (393) et de Carthage (397), dans le décret de Gélase, chez saint Augustin, Cassiodore, etc.

1. Première épître de saint Pierre. — I. Contenu de l'épître. II. Occasion, but et destinataires (col. 1755). III. Rapports littéraires de cette épître avec divers écrits du Nouveau Testament (col. 1759). IV. Auteur, date et lieu de composition (col. 1760). V. Doctrine (col. 1763). — Il va de soi que dans un *Dictionnaire de théologie* une place aussi grande doit être faite à l'exposé de l'enseignement doctrinal qu'à la discussion des problèmes critiques.

I. CONTENU DE L'ÉPITRE. — 1° *Le fond.* — Pour le fond, c'est essentiellement une exhortation ou un appel à l'espérance en même temps qu'une instruction pastorale sur quelques-uns des devoirs du croyant. Les idées se succèdent sans lien logique apparent, comme si l'auteur avait rédigé sa lettre sans s'astreindre à ordonner ses développements dans le cadre d'un plan déterminé à l'avance.

Après l'adresse, I, 1-2, l'instruction débute par une action de grâces à Dieu qui a régénéré les croyants en vue de leur salut, pour qu'ils entrent en possession de l'héritage céleste; de cette réalité et de cette espérance, les épreuves présentes leur sont une garantie. I, 3-12. Cette perspective doit aider les fidèles à se maintenir dans la bonne voie : qu'ils évitent de retomber dans les égarements où ils vivaient au temps de leur ignorance; qu'ils soient saints comme Dieu, ayant été affranchis des observances ancestrales par le sang du Christ, « l'agneau sans défaut et sans tache »; qu'ils pratiquent l'amour fraternel; qu'ils soient les pierres vivantes de cet édifice spirituel dont le Christ lui-même est la pierre de base, choisie par Dieu et rejetée par les hommes. I, 13-II, 10. Au milieu des païens qui les calomnient, les chrétiens doivent donner l'exemple d'une vie irréprochable : il faut se soumettre loyalement aux autorités constituées; il faut user de la liberté, mais sans licence; il faut que les esclaves obéissent à leurs maîtres et qu'au besoin ils supportent même des traitements injustes, suivant en cela l'exemple du Christ; il faut que les femmes soient soumises à leurs maris et que, de leur côté, les maris se comportent avec douceur vis-à-vis de leurs épouses, tenant compte de la faiblesse féminine; il faut que la concorde règne entre tous par le support mutuel et la charité fraternelle. II, 11-III, 12. Que si les croyants ont à souffrir pour la justice, heureux sont-ils! S'ils ont à confesser leur foi, qu'ils le fassent avec douceur. Surtout qu'ils ne pèchent plus, car le Christ est mort pour ramener à Dieu les hommes pécheurs, le Christ qui ensuite est ressuscité, est allé prêcher aux esprits « tenus en prison », est monté au ciel et se tient maintenant assis à la droite de Dieu. III, 12-22. Celui qui, comme le Christ, a souffert dans sa chair a rompu avec le péché; c'est assez d'avoir autrefois vécu dans l'idolâtrie et les mauvaises mœurs, comme le font les païens qui auront à rendre compte de leurs débordements devant le juge des vivants et des morts. Si l'Évangile a été annoncé aux morts, c'est pour qu'ils vivent selon Dieu en esprit. IV, 1-6. D'ailleurs, la fin de toutes choses est proche et il importe que chacun s'adonne à la pratique des vertus, particulièrement de la charité. IV, 7-11. La persécution présente ne doit pas être un sujet d'étonnement pour les fidèles. Bienheureux ceux qui sont outragés pour le nom du Christ, car l'esprit de Dieu repose en eux. Il serait déshonorant d'être châtié pour un crime, tandis qu'il est beau de souffrir comme chrétien. Le jugement va commencer par ceux de la maison de Dieu; mais combien terrible sera le sort des autres qui n'obéissent pas à l'Évangile. IV, 12-19. Enfin l'auteur s'adresse aux anciens, étant comme eux un ancien et aussi « un témoin des souffrances du Christ », et il leur rappelle qu'ils doivent être des pasteurs désintéressés; aux jeunes, il prêche la soumission aux anciens; à tous, il recommande l'humilité, la vigilance dans la lutte contre le diable et la fermeté dans la foi. V, 1-11. La lettre se termine par la mention de Silvain, scribe et probablement aussi messager, et par des salutations envoyées aux destinataires. V, 12-14.

2° *La forme.* — Le ton général est celui d'une allocution pastorale, inspirée par une chaude affection paternelle, donnée sans apprêt et sans emphase, destinée à soutenir le courage de ceux qui souffrent. Dans

leur simplicité, ces pages sont touchantes de sincérité. On dirait un vieillard qui parle d'expérience, montrant à ses enfants comment l'essentiel est de tenir bon jusqu'au bout. Le style est discrètement coloré par des images ou des comparaisons facilement intelligibles.

Le vocabulaire de l'auteur renferme un nombre proportionnellement élevé de mots et d'expressions qui ne se rencontrent pas dans les autres écrits du Nouveau Testament. C. Bigg, *A critical and exegetical commentary on the epistles of St. Peter and St. Jude*, p. 2-3, en compte soixante-deux, tout en faisant remarquer que trente-quatre de ces termes appartiennent à la langue des Septante et que cinq figurent en d'autres versions grecques de l'Ancien Testament. On peut noter d'un bout à l'autre de la lettre une forte influence de la langue des Septante. Saint Jérôme a émis la supposition, *Epist.*, CXX, *ad Hedib.*, *P. L.*, t. XXII, col. 1002, d'une rédaction originale en araméen; mais les prétendus sémitismes se sont évanouis pour la plupart au fur et à mesure des découvertes qui ont enrichi la documentation de la *Koiné*. L'épître a été rédigée en grec, « dans un grec médiocre, traînant, qui n'est pas plus mauvais cependant que ne l'est en moyenne celui du Nouveau Testament », au jugement de Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. I, p. 334.

Comme le vocabulaire, la syntaxe et le style se révèlent les mêmes du commencement à la fin de la lettre, la question de l'unité littéraire ne se pose pas. Certains critiques, il est vrai, ont cru découvrir des interpolations ou additions; d'autres veulent que le rédacteur ait mis en œuvre des documents préexistants; mais ces diverses hypothèses, émises notamment par Cramer, Meyer, Schmidt, Soltau, Völter, Perdelwitz, ne sauraient prévaloir contre la parfaite homogénéité d'un texte dont, au point de vue littéraire, la trame est tissée des mêmes fils. Sur ces hypothèses, voir James Moffatt, *An introduction to the litterature of the New Testament*, 3e édit., p. 342-344; R. Knopf, *Die Briefe Petri und Judä*, dans le Commentaire de Meyer, 7e édit., p. 20, note 1.

II. OCCASION, BUT ET DESTINATAIRES. — 1° *Occasion et but.* — Une simple lecture de l'épître donne l'impression très nette que l'auteur a écrit pour des chrétiens qui se trouvaient en butte à une opposition violente de la part de gens hostiles à leur foi et à leur morale; cf. I, 6-7; II, 12, 19-20; III, 9, 14-17; IV, 4, 12-16, 19; V, 10. Il fait allusion aux calomnies et aux accusations diverses dont les fidèles ont été les victimes innocentes; il parle des épreuves qu'ils ont endurées et de « l'incendie », qui, tout récemment, s'est allumé au milieu d'eux. IV, 12. Il leur envoie sa lettre pour les consoler et les encourager dans les circonstances pénibles où ils vivent : un héritage impérissable leur est réservé au ciel, I, 4; une foi éprouvée leur vaudra « louange, gloire et honneur » au jour de la manifestation du Christ, I, 7; c'est acquérir des mérites devant Dieu que de supporter des afflictions par sentiment de religion, II, 19-20; mieux vaut souffrir en faisant le bien qu'en faisant le mal, III, 17; celui qui est maltraité ou injurié pour le nom du Christ doit se réjouir, IV, 13-14; d'ailleurs, le Christ lui-même a donné l'exemple aux siens pour qu'ils marchent sur ses traces. II, 21-24; III, 18; IV, 1. C'est pour soutenir la foi de ceux qui souffrent que l'auteur les invite à regarder vers l'avenir tout proche où le Christ sera envoyé par Dieu pour procéder au jugement de tous les hommes, des bons et des méchants. I, 5, 7, 13, 20; II, 12; IV, 5, 13, 17; V, 1, 4, 6, 10.

Le point délicat ou difficultueux est de déterminer avec quelque précision la nature des épreuves auxquelles il est fait allusion dans la lettre : persécution officielle et généralisée, menée par les autorités, ou simplement hostilité pouvant aller jusqu'à la violence de la part des adversaires de la religion chrétienne? Pour être en mesure de répondre à cette question, il importe de bien interpréter les indications fournies par l'épître elle-même.

Tout d'abord, rien n'indique une persécution officielle, systématiquement organisée par l'autorité impériale, comme ce fut le cas sous le règne de Domitien et au début de celui de Trajan. L'auteur ne parle ni de prison, ni de tribunaux, ni de juges, ni de spoliations. Les calomnies et les injures auxquelles sont en butte les fidèles, II, 12; III, 9, 16, sont le fait de gens hostiles à la foi du Christ et surtout à la morale chrétienne. IV, 4. Sans doute, il est question de mauvais traitements endurés pour le nom du Christ, IV, 14, mais nulle part il n'est insinué que les représentants du pouvoir central aient pris l'initiative de mesures sanglantes contre les chrétiens. Quand l'auteur recommande à ses correspondants de respecter les autorités constituées et de leur obéir, II, 13-14, rien, dans ses paroles, ne trahit l'angoisse d'un pasteur dont le troupeau serait officiellement traqué et persécuté : le pouvoir civil, dit-il, châtie ceux qui font le mal et récompense ceux qui agissent bien. II, 13-14.

En second lieu, on ne peut voir une allusion à une persécution systématique et officielle dans le mot πύρωσις dont use l'auteur dans une phrase où il exhorte les fidèles à l'espoir et à la confiance : « Très chers, ne vous étonnez pas de l'incendie (πύρωσις) qui s'est allumé chez vous pour vous éprouver, comme s'il vous arrivait quelque chose d'extraordinaire; mais... ». IV, 12-13. Sans doute le terme employé peut avoir été choisi pour marquer le caractère soudain et violent de l'épreuve en question, mais il n'en reste pas moins probable qu'il a été fourni par Prov., XXVII, 21, et l'idée dominante est celle de la purification par le feu de la souffrance.

Enfin, si l'on rapproche la présente épître de certains passages de l'épître aux Hébreux ou de l'Apocalypse, il apparaît nettement que les situations qui se reflètent de part et d'autre sont toutes différentes : dans l'épître aux Hébreux, il est fait allusion à une persécution méthodiquement organisée, X, 32-34, et, dans l'Apocalypse, il est question de ceux qui ont versé leur sang pour la foi chrétienne, II, 13; VI, 9-11; VII, 14; XIII, 7; XVI, 6; XVII, 6; XX, 4, tandis que, dans la *Ia Petri*, il n'est pas parlé du martyre.

Dès lors, l'épître ne peut avoir été écrite ni dans les jours ni au lendemain d'une persécution sanglante déclenchée sur l'ordre de l'autorité impériale. L'auteur s'adresse à des fidèles qui ont eu à souffrir et qui restent exposés à des dangers de tous les jours; mais ces dangers viennent du milieu dans lequel vivent les chrétiens, des populations païennes avec lesquelles ils sont en contact permanent, de la masse grossière et débauchée dont ils se sont séparés, qui leur reproche de ne plus prendre part aux cultes ancestraux et nationaux et qui condamne la nouvelle morale comme trop rigide et trop austère. Les dénonciations et les attaques partent de ce milieu profondément attaché aux pratiques du paganisme. Un peu partout, jusque dans les provinces les plus éloignées du centre de l'empire, de vagues rumeurs circulent contre les chrétiens; on en retrouve l'écho dans les récits de Tacite, *Ann.*, XV, 44, et de Suétone, *Nero*, 16; ces mêmes historiens parlent aussi des mesures de police prises contre les prétendus fauteurs de troubles. Dès le début du règne de Néron (54), le seul nom de chrétien, en bien des régions, éveillait dans les imaginations populaires l'idée de crimes, de maléfices et de turpitudes atroces. D'où l'accusation de κακοποιός, I Pet., II, 12, lancée si facilement par la masse ignorante et hostile contre quiconque se réclamait du Christ.

L'auteur connaît cette situation critique et dange-

reuse; aussi recommande-t-il à ses correspondants d'éviter soigneusement tout ce qui pourrait prêter le flanc à la critique ou donner un semblant de fondement à une accusation : « Que nul d'entre vous n'ait à souffrir comme meurtrier, voleur, malfaiteur ou magicien » (ἀλλοτριοεπίσκοπος, entendu au sens de magicien, *maleficus*). IV, 15. Par ailleurs, il pouvait arriver que certains parmi les fidèles, exaspérés par les injustes attaques dont ils étaient les victimes, s'insurgeassent contre les autorités constituées, d'où les avis et les conseils sur l'obéissance due par tous au pouvoir civil. II, 13-17. Toutefois, cette obéissance a ses limites, car, en matière de dogme et de morale, le chrétien ne peut connaître ni faiblesse ni compromission : il doit « toujours être prêt à se défendre devant quiconque lui demande compte de l'espérance qui est en lui ». III, 15.

2° *Destinataires*. — L'épître est adressée « aux étrangers élus de la dispersion dans le Pont, la Galatie, la Cappadoce, l'Asie et la Bithynie ». I, 1.

Une question préalable se pose, celle de l'authenticité de la suscription. Divers critiques en effet, parmi lesquels il faut citer Harnack, estiment que l'adresse a été ajoutée après coup. D'après Harnack, les premières et les dernières lignes de la lettre n'appartiendraient pas au texte original du document; primitivement, celui-ci n'aurait été qu'une homélie anonyme; l'introduction, I, 1-2, et la conclusion, V, 12-14, seraient des additions du milieu du IIe siècle (150-175 environ). Cf. Harnack, *Die Chronologie der altchristlichen Literatur*, t. I, p. 451 sq.; voir aussi A. C. McGiffert, *A history of christianity in the apostolic age*, 2e éd., p. 596 sq.

Les arguments produits en faveur de cette hypothèse ont paru trop faibles à la plupart des critiques pour devoir entraîner leur adhésion aux vues de Harnack. A l'encontre, on peut faire valoir les observations ou remarques suivantes : 1. Du commencement à la fin, la *Ia Petri* a l'allure d'une épître beaucoup plus que d'une homélie. 2. Comment expliquer que cet écrit ait bénéficié d'une large diffusion et d'une grande autorité dès le début du IIe siècle, comme on le verra plus loin, s'il était anonyme? 3. La formule « Béni soit le Dieu et Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ », I, 3, se retrouve dans II Cor., I, 3, et Eph., I, 3, où elle est également précédée d'une adresse. 4. Tous les mots de valeur qui se lisent dans la suscription sont dans un rapport étroit avec des idées développées dans le corps de l'épître; ainsi pour διασπορά : II, 10, 12; pour παρεπίδημος : I, 1, 17; II, 9, 11; V, 10; pour ἁγιασμός : I, 13, 17; II, 5; III, 15; IV, 14; pour ὑπακοή : I, 14, 22; II, 16; IV, 19; pour ῥαντισμός : I, 19; II, 9, 21; III, 18; pour πρόγνωσις : I, 3-12, 15; II, 9, 10, 21; V, 10. 5. Il semble bien que saint Clément de Rome se soit inspiré de l'adresse de la *Ia Petri* pour la formule qui figure en tête de sa lettre aux Corinthiens, écrite vers 96. Cf. J. Moffatt, *op. cit.*, p. 342-343; C. Bigg, *op. cit.*, p. 78-80; R. Knopf, *op. cit.*, p. 19-20. Dans ces conditions, la suscription de la *Ia Petri* doit être regardée comme authentique.

L'épître avait pour destinataires les chrétiens qui habitaient dans les régions de l'Asie Mineure dont les noms se lisent au verset premier. Au début de l'ère chrétienne, la Galatie, la Cappadoce, l'Asie Mineure (*Asia proconsularis*) et la Bithynie étaient des provinces de l'empire romain; quant au Pont, il faisait partie depuis Auguste de la province de Bithynie. Il est surprenant que l'auteur ait ainsi dissocié le Pont de la Bithynie; peut-être s'est-il simplement conformé en cela au langage courant qui demeurait fidèle aux anciennes dénominations; peut-être aussi a-t-il voulu marquer les étapes successives du porteur de la lettre. Bengel justifiait ainsi l'ordre dans lequel sont énumérées les provinces : *Quinque provincias nominat* [*auctor*] *eo ordine quo occurrebant scribenti ex Oriente;* la remarque est ingénieuse, mais il suffit d'un simple coup d'œil sur une carte d'Asie Mineure pour constater que la Cappadoce est moins éloignée de l'Euphrate que le Pont. L'explication donnée par Ewald et par Hort paraît meilleure : Silvain, à qui la lettre était confiée, devait d'abord gagner le Pont par voie de mer, puis traverser la Galatie pour se rendre en Cappadoce, ensuite prendre la grande voie « royale » qui conduisait à Éphèse dans la province d'Asie (la Proconsulaire) et, finalement, visiter la Bithynie; le circuit embrassait ainsi toute l'Asie Mineure, à l'exception des districts du Sud, c'est-à-dire la Cilicie, la Pamphylie et la Lycie. Voir *Encyclopædia biblica*, t. III, col. 3806-3807. Notons en passant que plusieurs anciens écrivains ecclésiastiques, par exemple Tertullien et saint Cyprien, ont appelé la *Ia Petri* « *epistola ad Ponticos* » parce que, dans la suscription, le nom du Pont figure en tête de la liste.

On sait par le livre des Actes et les épîtres pauliniennes que moins de trente ans après la mort de Jésus les communautés chrétiennes étaient déjà nombreuses en Asie Mineure, non seulement dans les ports de la côte méditerranéenne, mais jusque dans les parties de la péninsule les moins pénétrées par la civilisation romaine. Sur la diffusion du christianisme dans les différentes provinces d'Asie Mineure au Ier siècle de notre ère, voir Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 4e édit., t. II, p. 732 sq., et Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, 3e édit., t. I, p. 262 sq. Saint Paul avait été le principal ouvrier de cet apostolat de grande envergure; parmi ses compagnons ou ses disciples Barnabé, Timothée, Épaphras, Aquila, Silvain sont les seuls que nous connaissions comme ayant travaillé dans ces mêmes contrées. L'Apôtre ayant eu Silvain pour associé pendant le second de ses voyages missionnaires, cf. Act., XV, 40, XVIII, 5, celui-ci avait noué des relations personnelles avec quelques-unes des chrétientés auxquelles était destinée la lettre qu'il avait mission de porter en Asie Mineure; ainsi s'explique parfaitement l'éloge qui est fait du messager dans la finale de l'épître : « Un frère sûr pour vous », dit l'auteur à ses correspondants en parlant de Silvain, I Pet., V, 12 (la position de ὑμῖν invite à rattacher ce pronom à τοῦ πιστοῦ ἀδελφοῦ plutôt qu'à ἔγραψα).

Les communautés que Silvain devait visiter se composaient de fidèles qui, pour la très grande majorité, étaient des convertis du paganisme et non du judaïsme. Il ne peut guère y avoir d'hésitation sur ce point, car l'épître renferme plusieurs allusions très claires aux errements et à l'ignorance des destinataires, dans l'ordre moral et religieux, antérieurement à leur appel à la foi. I, 14; II, 9-10, 25; IV, 3-4. Cependant, certains auteurs, tant anciens (Origène, Didyme l'Aveugle, Eusèbe) que modernes (Érasme, Calvin, Grotius, Bengel) ou contemporains (B. Weiss, Kühl), ont soutenu que la *Ia Petri* avait été rédigée pour des lecteurs convertis du judaïsme. Ils donnaient à leur opinion un double point d'appui : d'une part, l'abondance des citations scripturaires dans le corps de la lettre; d'autre part, l'emploi à la première ligne du mot διασπορά à propos des destinataires de la lettre. Mais le premier argument ne saurait être probant, car tous les écrivains de l'âge apostolique ont fait un large usage des Écritures anciennes, notamment saint Paul et cela dans des épîtres adressées à des chrétiens venus de la gentilité, ainsi dans ses deux lettres aux Corinthiens et dans celle aux Galates. Quant au second argument, il doit être écarté radicalement, car le mot διασπορά, bien qu'employé couramment pour désigner les Juifs dispersés dans le monde gréco-romain, revêt ici une signification toute différente par l'adjonction

des mots ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι, *electi advenæ* : διασπορά doit être entendu, dans ce passage, du peuple chrétien dont les membres, élus par Dieu, sont disséminés un peu partout sur cette terre, où ils vivent comme des étrangers; cf. v, 9. Il reste toutefois que dans la plupart des chrétientés d'Asie Mineure on comptait des convertis du judaïsme; mais ces anciens disciples de Moïse n'y formaient certainement que la minorité. Cf. C. Bigg, *op. cit.*, p. 70-72; J. E. Belser, *Einleitung in das N. T.*, 2e édit., p. 695-696.

III. Rapports littéraires de la « Ia Petri » avec divers écrits du Nouveau Testament. — Avant d'aborder cette question, il importe de rappeler un principe de saine critique dont la vérité ne saurait être contestée. Si la comparaison de deux écrits amène à constater des ressemblances pour la forme et des affinités quant au fond, cela ne prouve pas nécessairement la dépendance directe de l'un de ces documents par rapport à l'autre, deux auteurs vivant à la même époque pouvant se rencontrer dans le choix des expressions, des formules et des idées, surtout lorsqu'ils traitent l'un et l'autre de sujets identiques ou connexes et se servent d'un langage quasi fixé par l'usage, ce qui a été le cas pour tous les écrivains de la première et de la seconde génération chrétienne. Pour que l'on soit en droit de conclure à une dépendance directe — en dehors des emprunts matériels que trahit une reproduction littérale — il faut que les coïncidences ou les contacts portent sur des particularités ou des caractéristiques étrangères au fonds commun mis en œuvre par tous les auteurs d'une même époque ou d'un même milieu.

Les critiques sont loin d'être d'accord sur l'étendue et la nature des affinités de la *Ia Petri* avec les autres écrits du Nouveau Testament. Certains, comme Jülicher et H. Holtzmann, soutiennent que l'auteur de cette épître a connu en entier le recueil néo-testamentaire; d'autres, comme Rauch, Jachmann, Brückner, sont d'un avis diamétralement opposé. En fait, une comparaison minutieuse des textes amène à retenir seulement les contacts avec l'épître aux Romains, l'épître aux Galates, l'épître aux Éphésiens, l'épître aux Hébreux et l'épître de saint Jacques.

1° *La « Ia Petri » et les épîtres de saint Paul.* — Pour l'épître aux Romains, comparer I Pet., I, 14, avec Rom., XII, 2; I Pet., II, 6-7, avec Rom., IX, 33 (citations d'Isaïe, XXVIII, 16, et VIII, 14); I Pet., II, 13-17, avec Rom., XIII, 1-7; I Pet., II, 10, avec Rom., IX, 25; I Pet., III, 9, avec Rom., XII, 17; I Pet., IV, 1, avec Rom., VI, 7. — Pour l'épître aux Galates, comparer I Pet., I, 5, avec Gal., III, 23; I Pet., II, 16, avec Gal., V, 13; I Pet., III, 16, avec Gal., IV, 24. — Pour l'épître aux Éphésiens, comparer I Pet., I, 3-5, avec Eph., I, 3-14; I Pet., I, 12, avec Eph., V, 10; I Pet., I, 14-18, et IV, 2 sq., avec Eph., IV, 17, et V, 8; I Pet., II, 4-6, avec Eph., II, 18-22; I Pet., II, 18, avec Eph., VI, 5; I Pet., III, 1-7, avec Eph., V, 22-33; I Pet., III, 21 sq., avec Eph., I, 20-22; I Pet., V, 8 sq., avec Eph., VI, 11-13.

L'impression générale que donne le rapprochement des textes est que l'auteur de la *Ia Petri* connaissait l'épître aux Romains et celle aux Éphésiens car, par endroits, le rapport est assez étroit pour les expressions comme pour les idées. Faut-il aller plus loin et conclure à des emprunts directs pour la forme et pour le fond? La réponse paraît devoir être négative, même en tenant compte, pour ce qui regarde l'épître aux Romains, de la coïncidence remarquable qui existe entre I Pet., II, 6-7, et Rom., IX, 33, pour l'utilisation des deux textes d'Isaïe, car, dans ce dernier cas, les auteurs pouvaient avoir comme source commune un de ces recueils d'oracles prophétiques qui existaient dans la primitive Église. Cf. C. Bigg, *op. cit.*, p. 16-21; R. Knopf, *op. cit.*, p. 7-8.

2° *La « Ia Petri » et l'épître aux Hébreux.* — Les ressemblances de la *Ia Petri* avec l'épître aux Hébreux sont de même nature que celles qui peuvent être relevées entre la *Ia Petri* et les épîtres aux Romains et aux Éphésiens. Von Soden a dressé une liste exhaustive des mots et des expressions qui sont employés de part et d'autre et qui ne se retrouvent pas dans les autres livres du Nouveau Testament, du moins avec le même sens que dans ces deux écrits. Cf. Von Soden, *Die Briefe des Petrus*, dans le *Hand-Commentar zum N. T.*, 3e édit., t. III, 2e part., introduction. Ces affinités, au jugement de von Soden, prouvent seulement que l'auteur de la *Ia Petri* et celui de l'épître aux Hébreux avaient vécu dans le même milieu et ont rédigé leur message sensiblement à la même époque.

3° *La « Ia Petri » et l'épître de saint Jacques.* — Les contacts littéraires de la *Ia Petri* avec l'épître de saint Jacques sont tels qu'ils supposent la dépendance directe de l'un des deux écrits par rapport à l'autre. On peut comparer I Pet., I, 1, avec Jac., I, 1; I Pet., I, 6 sq., avec Jac., I, 2 sq.; I Pet., I, 23-II, 2, avec Jac., I, 18-22; I Pet., IV, 8, avec Jac., V, 20; I Pet., V, 5 sq., avec Jac., IV, 6, 10. De part et d'autre se rencontrent des mots ou des alliances de mots que l'on chercherait en vain dans les autres livres du Nouveau Testament ou qui n'apparaissent ailleurs que très rarement. La dépendance paraît être du côté de l'épître de saint Jacques pour autant que l'on puisse se prononcer sur un problème aussi délicat et surtout aussi obscur. Cf. C. Bigg, *op. cit.*, p. 23; J. Chaine, *L'épître de saint Jacques*, dans la collection d'*Études bibliques*, p. LXXVII.

IV. Auteur, date et lieu de composition. — 1° *Les données de l'épître.* — L'épître elle-même fournit quelques renseignements précis sur l'auteur et le lieu de composition.

Le nom de l'auteur de la lettre se lit dans la suscription : « Pierre, apôtre de Jésus-Christ, aux étrangers élus de la dispersion... » I, 1. Il faut entendre par là ou que l'épître a été écrite par l'apôtre Pierre ou qu'elle a été rédigée sous son contrôle immédiat. Il est peu vraisemblable que saint Pierre, ancien pêcheur galiléen sans instruction, ait été capable de rédiger lui-même ces pages qui, au point de vue littéraire, ne font pas tache dans le recueil du Nouveau Testament. Sans doute, il devait connaître quelques mots du grec courant, car il avait grandi et vécu longtemps sur les rives du lac de Tibériade où la pratique de cette langue était assez répandue, et surtout, pendant son ministère extra-palestinien, il avait été en contact avec des milieux hellénistes; mais on sait par Papias et par Clément d'Alexandrie que pour donner son enseignement aux fidèles du monde gréco-romain il avait coutume de se servir d'un interprète; Marc et Glaukias notamment remplirent ce rôle auprès de lui. Dans ces conditions, tout porte à croire que saint Pierre a eu recours aux bons offices d'un secrétaire *(amanuensis)* pour la rédaction de la *Ia Petri*.

Or, le nom de ce secrétaire est donné par l'auteur dans la finale de la lettre : « C'est par Silvain, un frère sûr pour vous, que j'écris. » V, 12. La formule διὰ Σιλουανοῦ ἔγραψα non seulement autorise, mais suggère positivement cette interprétation, et le contexte laisse entendre que Silvain devait compléter le message écrit par des explications orales. Ainsi l'épître, à l'exception des dernières lignes ajoutées par saint Pierre lui-même, V, 12-14, aurait été rédigée par Silvain, chargé de traduire en grec le message destiné aux communautés d'Asie Mineure. On peut rappeler comme parallèle une confidence de Flavius Josèphe relativement à la rédaction de son histoire de la *Guerre juive* : « Dans les loisirs que j'eus à Rome, la préparation de mon histoire étant entièrement ter-

minée, je me fis aider pour le grec par quelques personnes. » *Contre Apion*, I, 9.

De Silvain — que l'on regarde comme identique au Silas dont il est parlé dans le livre des Actes, XV, 22, 27, 32, 40; XVI, 19, 25, 29; XVII, 4, 10, 14 sq.; XVIII, 5, et dans plusieurs des épîtres pauliniennes, I Thess., I, 1; II Thess., I, 1; II Cor., I, 19 — nous savons qu'il était citoyen romain, Act., XVI, 37-38, que saint Pierre l'avait connu à Jérusalem et que saint Paul l'avait pris comme compagnon d'apostolat pour sa grande mission en Macédoine et en Grèce. Comme tous les juifs hellénistes, Silvain était familier avec la Bible grecque, ce qui explique que la rédaction de la *Ia Petri* trahisse, dans certaines formules et par de nombreuses réminiscences, une influence prépondérante de la version des Septante.

On peut relever dans l'épître plusieurs petits détails qui sont autant d'indices en faveur de l'origine apostolique du document. Ainsi, quand l'auteur dit à ses correspondants qu'ils aiment le Christ sans l'avoir vu, I, 8, il semble se ranger implicitement dans le groupe de ceux qui ont été les témoins de la vie de Jésus. Quand il se donne le titre de μάρτυς, V, 1, il revendique pour lui-même un droit spécial à la confiance absolue que les premiers chrétiens accordaient à ceux qui avaient vu et entendu le Maître durant son existence terrestre. Quand il appelle Marc « son fils », V, 13, il se désigne comme l'un des chefs spirituels de la primitive Église; de même, quand il prend le qualificatif de συμπρεσβύτερος, V, 1. Tous ces détails s'accordent avec l'indication donnée au début de la lettre relativement à l'auteur, et l'un d'entre eux, V, 13, se trouve éclairé et justifié par ce que l'on sait des rapports de saint Pierre avec la mère de Marc, cf. Act., XII, 12, comme avec Marc lui-même, d'après Papias, saint Irénée, Clément d'Alexandrie et Origène.

La comparaison de la *Ia Petri* avec les discours de saint Pierre, dont le livre des Actes nous a conservé les esquisses, amène à constater que les ressemblances sont nombreuses, tant pour le fond que pour la forme; cf. I Pet., I, 10-12, et Act., III, 18-25; X, 43; I Pet., I, 17, et Act., X, 34; I Pet., I, 20, et Act., II, 23; III, 20; I Pet., I, 22, et Act., XV, 9; I Pet., II, 4, et Act., IV, 11; I Pet., II, 24, et Act., V, 30; X, 39; I Pet., III, 22, et Act., II, 33-34; V, 31; I Pet., V, 1, et Act., I, 8, 22; V, 32; X, 39.

Quant au lieu de composition de la *Ia Petri*, il est indiqué de manière indirecte dans la finale de l'épître : « La coélue (ἡ συνεκλεκτή) qui est à Babylone vous salue. » V, 13. C'est avec raison que les commentateurs anciens et les critiques modernes, pour l'immense majorité, ont vu dans la « coélue » la communauté chrétienne de la ville appelée Babylone et ont pensé que ce dernier nom désignait Rome. En effet, le mot « coélue » doit être pris au sens spirituel ou symbolique, comme le qualificatif de « fils » donné à Marc dans la même phrase. Ceux qui identifient cette « coélue » avec la « femme-sœur » de saint Pierre en s'appuyant sur une parole de saint Paul, I Cor., IX, 5, commettent une erreur d'interprétation; ainsi C. Bigg, *op. cit.*, p. 77-78. On doit en dire autant des critiques qui, rejetant l'équation Babylone = Rome, soutiennent que Babylone désigne l'une des villes qui, dans l'antiquité, ont porté ce nom : soit la célèbre Babylone de Mésopotamie, soit la Babylone d'Égypte, située sur le Nil à proximité de l'emplacement du Caire moderne. D'une part, en effet, saint Pierre n'est jamais allé en Mésopotamie ni en Égypte et, d'autre part, le langage figuré dont use l'auteur à propos d'Israël, I, 1; II, 4-10, invite à prendre le nom de Babylone dans un sens métaphorique. C'était, au dire d'Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. II, c. XV, n. 2, l'opinion de Papias et de Clément d'Alexandrie; cf. saint Jérôme, *De vir. ill.*, 8. Le même emploi du nom de Babylone, pour désigner Rome, se retrouve dans l'Apocalypse, XIV, 8; XVI, 19-XVIII, 24, dans le IVe livre d'Esdras, III, 1 sq., dans les *Oracles sibyllins*, V, 134, 159, et dans la littérature talmudique; cf. Schoettgen, *Horæ hebraicæ et talmudicæ*, p. 1050 et 1125. On peut donc tenir pour solidement fondé le sentiment traditionnel qui plaçait à Rome la composition de la *Ia Petri*.

La solution donnée au problème de l'authenticité fixe à l'an 64, date probable du martyre de Pierre, le *terminus ad quem* pour ce qui regarde la composition de la *Ia Petri*. D'après B. Weiss et Kühl, la lettre serait antérieure à l'épître aux Romains et aurait été rédigée avant 54; mais on a vu plus haut qu'on ne saurait établir la dépendance directe de l'un de ces deux écrits par rapport à l'autre et, en toute hypothèse, on concevrait difficilement que saint Paul se soit inspiré de la pensée d'autrui pour composer l'épître aux Romains. L'année 63 paraît devoir être retenue de préférence à toute autre si l'on tient compte des considérations suivantes : 1. A cette date, saint Pierre se trouvait à Rome. 2. La présence de Silvain aux côtés de l'Apôtre s'explique d'autant mieux que saint Paul, libéré par le tribunal impérial, était déjà reparti pour l'Orient. 3. Ce que dit l'auteur des souffrances endurées par les destinataires de son message et des dangers auxquels ils demeurent exposés concorde avec la situation des chrétiens d'Asie Mineure dans les premières années du règne de Néron, antérieurement aux violences sanguinaires de 64 et des années suivantes. Il semble que si l'auteur avait écrit pendant ou aussitôt après la persécution de Néron, il aurait eu une autre attitude vis-à-vis de l'autorité impériale. 4. On ne voit, dans l'épître, aucune allusion soit aux doctrines hérétiques, soit aux institutions ecclésiastiques qui caractérisèrent le développement des communautés d'Asie Mineure pendant les trois dernières décades du Ier siècle. 5. Les perspectives eschatologiques sont bien celles des fidèles de la génération qui disparut de 65 à 70, avant la ruine de Jérusalem.

Parmi les critiques contemporains qui se sont prononcés pour la date indiquée ci-dessus, on peut citer Jacquier, Belser, Burger, Bigg, Chase, Zahn et Wolhenberg. Quant à ceux qui dénient à saint Pierre la paternité de l'épître, ils placent la composition de la *Ia Petri* les uns dans la décade 70-80 (Briggs, Ramsay), les autres au temps de Domitien (von Soden, Wrede, Knopf, Soltau, Völter) ou même de Trajan (Hilgenfeld, Pfleiderer, Jülicher, Hausrath). Voir J. Moffatt, *op. cit.*, p. 338-342.

2° *Le témoignage de la tradition ecclésiastique.* — Chose digne d'être notée, il n'est pas, dans tout le Nouveau Testament, de livre qui bénéficie d'attestations plus anciennes ou plus explicites que la *Ia Petri*.

L'auteur de la *IIa Petri* se réfère à une lettre antérieure écrite par lui : « Voici déjà, très chers, la seconde lettre que je vous écris. » III, 1. Quand bien même la *IIa Petri* ne serait pas authentique et ne daterait que de la fin du Ier siècle, le texte ci-dessus n'en prouverait pas moins que la *Ia Petri* était connue et lue à cette époque. Saint Clément de Rome, dans sa lettre aux Corinthiens écrite vers 96, s'est inspiré de la *Ia Petri*; Lightfoot indique douze points communs et Harnack en compte vingt. On ne peut douter que la *Ia Petri* fût familière à saint Polycarpe, car pour son épître aux Philippiens la dépendance est manifeste en de nombreux endroits, comme l'a remarqué Eusèbe : « Polycarpe, dans sa lettre adressée aux Philippiens, s'est servi de témoignages tirés de la Ire épître de Pierre », *Hist. eccl.*, l. IV, c. XIV, n. 9; voir sur ce sujet F.-H. Chase, *First epistle of Peter*, dans le *Dictionary of the Bible* de Hastings, t. III, p. 780-781. Papias de Hiérapolis, au dire d'Eusèbe « s'est servi de témoignages tirés de la

Ire épître de Jean et de la Ire épître de Pierre ». *Hist. eccl.*, l. III, c. XXXIX, n. 17; cf. *ibid.*, l. II, c. XV, n. 2-3. La lettre des Églises de Lyon et de Vienne, composée en 177, et les Actes des martyrs scillitains, qui datent de 180, renferment des réminiscences ou des échos directs de la *Ia Petri*. Saint Irénée dit explicitement — il est le premier à le faire — que la *Ia Petri* a été composée par saint Pierre et il en cite plusieurs passages dans son *Contra hæreses*. Tertullien, Clément d'Alexandrie et Origène donnent la lettre comme étant de saint Pierre. Elle figure dans la *Peschito*, version officielle des anciennes Églises de Syrie. Pour les textes, voir Th. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, t. I, p. 302 sq.; C. Bigg, *op. cit.*, p. 7 sq.

Il ressort de ces divers témoignages que la *Ia Petri* était connue à la fin du Ier siècle, que, dès le début du IIe, elle était lue en de nombreuses Églises d'Orient et que, vers 150-160, elle était répandue dans les Églises d'Occident. Sans doute, saint Irénée est le premier des Pères qui la présente comme étant de saint Pierre, mais on doit remarquer que cet écrivain était admirablement informé des traditions des Églises d'Asie Mineure. En outre, le crédit accordé dès le début du IIe siècle à cette épître, que l'on peut qualifier de minime, est une garantie sérieuse de son origine apostolique. Ainsi, le témoignage de la tradition ecclésiastique la plus ancienne est en accord parfait avec les indications relevées dans l'épître relativement à son auteur.

En somme, Eusèbe n'a fait qu'enregistrer le sentiment traditionnel et unanime des anciennes Églises d'Orient et d'Occident quand il a compté « la Ire épître de Pierre » parmi les écrits « incontestés » que tous, de son temps, vénéraient et lisaient comme Écriture. Cette constatation ne saurait être infirmée par le fait que la *Ia Petri* ne figure pas dans la liste romaine connue sous le nom de Canon de Muratori, car l'omission peut être accidentelle ou s'expliquer par la mutilation du document dont nous ne possédons qu'une copie défectueuse; cf. Th. Zahn, *op. cit.*, t. II, p. 110.

V. LA DOCTRINE DE LA « Ia PETRI ». — *Remarques préliminaires.* — *a)* On a vu plus haut que cette lettre a été écrite dans un but pratique : l'auteur, suivant ses propres paroles, a voulu donner un encouragement et une garantie, παράκλησις et ἐπιμαρτυρία, v, 12, à des fidèles qui souffraient et pouvaient se laisser gagner par l'inquiétude; il s'agissait de les exhorter à tenir ferme pendant les heures mauvaises et de leur prouver que l'espérance chrétienne était fondée en fait comme en droit. — *b)* Dans ces pages, d'un caractère aussi nettement pratique, l'auteur n'avait pas à faire passer tout le *credo* apostolique, d'autant moins qu'il ne s'adressait pas à des catéchumènes, mais à des chrétiens déjà instruits; son intention n'était pas tant d'enseigner que de consoler et de fortifier. — *c)* Dans ces conditions, ce serait une erreur que de chercher dans la *Ia Petri* un corps de doctrine complet, un exposé systématique du dogme chrétien; et c'en serait une autre que de s'autoriser du silence de l'auteur sur tel ou tel point pour en conclure qu'il ignorait ou rejetait ce dont il n'a pas parlé.

1° *Les sources premières.* — L'enseignement doctrinal de la *Ia Petri* se rattache, d'une part, à l'Ancien Testament et, de l'autre, à la prédication de Jésus, reproduite par la catéchèse apostolique avant d'être fixée sous la forme des évangiles synoptiques. — 1. La pensée de saint Pierre était pénétrée et nourrie de la doctrine de l'Ancien Testament. Les allusions à l'Écriture sont constantes dans l'épître et les emprunts nombreux, à tel point que l'on pourrait presque parler de saturation. Plusieurs fois, les citations sont introduites explicitement : I, 16 (γέγραπται), 24 (διότι); II, 6 (περιέχει ἐν τῇ γραφῇ); III, 10 (γάρ); V, 5 (ὅτι). Il semble que l'auteur avait une prédilection marquée pour le livre d'Isaïe, car il y a puisé plus que dans tout autre; cf. I Pet., I, 11 *b*, et Is., LIII, 7-8; I Pet., I, 18, et Is., LIII, 3 *b;* I Pet., I, 24 sq., et Is., XL, 6 sq.; I Pet., II, 6, et Is., VIII, 14; XXVIII, 16; I Pet., II, 9 sq., et Is., XLIII, 20 sq.; I Pet., II, 22 sq., et Is., LIII, 5, 9, 12; I Pet., II, 25*b*, et Is., XL, 11; I Pet., III, 15, et Is., VIII, 13; XXIX, 3; I Pet., IV, 14, et Is., XI, 2; I Pet., IV, 17, et Is., XXV, 29. Il faut également noter les emprunts faits au livre des Psaumes: I Pet., II, 3, 7, 11; III, 10-12; V, 7, et à celui des Proverbes : I Pet., II, 17; III, 6; IV, 8, 18; V, 5. On ne saurait être surpris de constater la grande influence exercée sur saint Pierre par le prophète qui avait été le héraut de l'espérance messianique et par le recueil des hymnes qui traduisaient les sentiments religieux de l'âme juive; quant aux maximes des sages, elles étaient transmises de bouche en bouche depuis des siècles en Israël et elles avaient toujours servi de base à l'enseignement des moralistes. De plus, il n'est pas impossible que la plupart des textes exploités dans la *Ia Petri* aient figuré dans des recueils scripturaires, du genre des *catenæ* ou des *florilegia* du Moyen Age, établis pour les besoins de l'enseignement, de l'apologétique et de la piété. — 2. Pour ce qui regarde les attaches de cette épître avec la doctrine évangélique, elles sont telles que bien des phrases de la *Ia Petri* peuvent être regardées comme des réminiscences de la catéchèse apostolique; cf. C. Bigg, *op. cit.*, p. 23. Les allusions à la passion sont particulièrement nombreuses. Certains critiques ont marqué leur étonnement de ce qu'on ne trouve dans cette lettre aucun souvenir personnel de saint Pierre relatif à Jésus; mais c'était oublier que les premiers chrétiens portaient peu d'intérêt aux détails biographiques, eussent-ils trait à la personne de leur Maître; en outre, c'était négliger ce fait capital que d'un bout à l'autre la *Ia Petri* reproduit l'enseignement le plus authentique du Christ sur les vertus morales qui doivent être pratiquées par les candidats au royaume des cieux; voir notamment I Pet., I, 6-11, 13, 17, 23; II, 7, 12; III, 9-11, 14-15; IV, 13 sq., 16.

2° *L'enseignement doctrinal et moral.* — 1. *Les personnes divines.* — Dès les premières lignes de l'épître, I, 2, on trouve la mention des trois personnes de la Trinité et du rôle spécial joué par chacune d'elles dans l'œuvre rédemptrice : le Père a eu la prescience de l'élection des croyants, c'est-à-dire de leur appel à la foi chrétienne; l'Esprit a opéré la sanctification de ceux qui sont élus; Jésus-Christ a versé pour eux son sang dont ils ont été aspergés. Nous avons là une véritable formule trinitaire, aussi riche par son contenu et aussi explicite que celle employée par saint Paul dans la finale de la IIe épître aux Corinthiens, XIII, 13. On notera que l'égalité des trois personnes divines y est implicitement affirmée du fait que l'auteur ne les nomme pas dans l'ordre de leur manifestation historique.

a) Le Père. — Il est appelé « Dieu et Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ ». I, 3. Les hommes seront jugés par lui « sans acception de personnes, selon l'œuvre de chacun ». I, 17; II, 12. Il est « le saint » par excellence et exige de ses fidèles qu'ils vivent dans la sainteté. I, 15-16. Les croyants sont « ses serviteurs », II, 16; ils doivent le craindre, II, 17, et lui obéir. I, 14. Dieu le Père est l'auteur du salut pour ceux qui croient, car c'est lui qui « par sa grande miséricorde, nous a régénérés pour une espérance vivante par la résurrection de Jésus-Christ d'entre les morts ». I, 3. Cette miséricorde est infinie et constamment agissante pour le profit spirituel de ceux qui vivent dans la pratique de la justice : la volonté salvifique de Dieu ne saurait être mise en doute, car avant même la création du

monde il avait conçu le plan rédempteur. I, 20. Toute faveur vient de lui. IV, 10; V, 10. C'est en lui, le πιστὸς κτίστης, que l'espérance du chrétien a son fondement inébranlable. IV, 19. Il est invoqué comme « le Père » par ceux qui le servent. I, 17.

On voit par là que saint Pierre, comme les anciens prophètes, met surtout en relief, parmi les attributs divins, la sainteté, la science et la miséricorde. Il est également fidèle à la tradition religieuse de sa race quand il emploie la doxologie courante à l'adresse de Dieu le Père : « A lui la gloire et la puissance pour les siècles des siècles! Amen. » IV, 11; V, 11.

b) Le Fils. — Jésus est le Messie promis jadis à Israël, décrit par les prophètes et envoyé par Dieu pour sauver non seulement la nation juive, mais l'humanité tout entière. I, 10-12, 20; II, 1-6. Χριστός est employé tantôt comme un qualificatif, au sens étymologique du mot, en apposition au nom de Jésus, I, 2, 3, 7, 13; II, 5; III, 21; IV, 11, tantôt comme un nom propre. I, 11, 19; II, 21; III, 15, 18; IV, 1, 13; V, 1, 10, 14. Jésus est désigné comme le Fils de Dieu. I, 3. Sa préexistence, non seulement idéale, mais réelle, est indiquée en deux passages de l'épître : antérieurement à sa manifestation terrestre, le Christ agissait par son esprit (πνεῦμα Χριστοῦ) dans les prophètes qui annonçaient ses souffrances et sa gloire future, I, 11; « prédestiné avant la création du monde, il a été manifesté à la fin des temps ». I, 20 (ici l'apparition historique marquée par φανερωθέντος fait contraste avec la prédestination éternelle, προεγνωσμένου πρὸ καταβολῆς κόσμου, et la prédestination suppose la même existence individuelle et réelle que la manifestation terrestre). A trois reprises, l'auteur donne à Jésus le titre de κύριος que la théologie juive employait exclusivement pour désigner Dieu. I, 3; II, 13; III, 15. Le Christ s'est incarné et « en chair » il a souffert et est mort, II, 21; III, 18; IV, 1. 13; bien qu'il fût exempt de toute faute, II, 22, et pur comme « l'agneau irréprochable et immaculé », I, 19, « il a lui-même porté nos péchés en son corps sur le poteau ». II, 24. Dieu le Père « l'a ressuscité d'entre les morts et lui a donné la gloire ». I, 21. Le Christ vit maintenant au ciel, siégeant à la droite de Dieu, au-dessus de tous les esprits célestes. III, 22.

c) Le Saint-Esprit. — L'Esprit-Saint joue un rôle prépondérant dans la sanctification des fidèles. I, 2. Il agit dans les prédicateurs de l'Évangile. I, 12. Il repose en ceux qui, par leurs souffrances, sont les témoins du Christ. IV, 14.

2. *La sotériologie.* — De toute éternité, Dieu a voulu le salut de l'humanité; d'une part, le plan rédempteur comprenait l'envoi sur terre du Christ préexistant à la création, I, 20, afin d'assurer aux hommes le bénéfice de l'héritage céleste, I, 4; d'autre part, les effets de la miséricorde divine devaient s'étendre à toutes les nations, puisque les élus, pour l'immense majorité, n'appartiennent pas à la race juive. I, 1, 2; II, 4, 9-10. L'œuvre rédemptrice a été réalisée par les souffrances et par la mort du Christ « avec le sang précieux de l'agneau », I, 18-19; III, 18, afin que les fidèles « morts au péché, vivent à la justice ». II, 24. Pour saint Pierre comme pour saint Paul, le sacrifice du Calvaire est le point central de l'histoire de l'humanité : les pécheurs sont sauvés par l'aspersion du sang du Christ, I, 2; Jésus est le médiateur par qui des sacrifices agréables sont offerts à Dieu, II, 5, par qui Dieu est honoré, IV, 11, 16, comme il est le modèle que les croyants doivent imiter jusque dans la souffrance pour participer aux bénéfices spirituels de la rédemption, II, 21; IV, 1, et arriver à la gloire. I, 7; IV, 13-14. Bien que l'auteur envisage la mort et les souffrances du Christ surtout du point de vue exemplaire — ce qui s'explique par la situation de ceux auxquels il s'adressait — l'idée du rachat de l'homme pécheur par le sang de la victime innocente n'en reste pas moins l'un des points fondamentaux de sa doctrine sur le salut; sous ce rapport, les textes cités plus haut, II, 24, et III, 18, sont explicites à souhait. Enfin, le sacrifice rédempteur a été accompli pour le profit de tous les hommes; les Juifs qui ont rejeté « la pierre vivante », « la pierre d'angle », devenue pour eux « une pierre d'achoppement et une roche de scandale », II, 3, 7-8, sont châtiés pour leur aveuglement coupable et leur désobéissance obstinée : les gentils leur ont été substitués dans la possession de l'héritage (κληρονομία de I, 14, correspond au « royaume de Dieu » des évangiles synoptiques) et ceux que les fils d'Abraham selon la chair méprisaient sont devenus « la gent choisie, la nation sainte, le peuple de Dieu ». II, 9-10.

La façon dont saint Pierre envisage les souffrances du Christ et l'octroi du salut à quiconque reçoit le message évangélique témoigne de l'évolution accomplie dans l'esprit de l'Apôtre sous l'influence de la lumière venue d'en haut et aussi des expériences faites par lui durant son apostolat. D'une part, il a compris que l'abaissement et la mort du Christ étaient les moyens choisis par Dieu pour réaliser le plan rédempteur. Tout au début, il s'était révolté devant la perspective de la croix, Matth., XVI, 22; ensuite, il s'était incliné devant la volonté divine dont il trouvait l'expression dans les oracles relatifs à la passion et, dans ses premiers discours, il avait parlé de ces événements douloureux comme d'une nécessité voulue par Dieu, cf. Act., II, 23; III, 18; X, 37-40; finalement, la lumière s'était faite dans son esprit : *via crucis, via vitæ et gloriæ*. D'autre part, saint Pierre, l'apôtre officiel de la circoncision, Gal., II, 9, parle de l'apostasie et du rejet d'Israël comme le ferait saint Paul lui-même; il voit en effet, dans les croyants, les vrais fils d'Abraham, et cela sans tenir aucun compte de leur origine première, II, 7, 9-10; bien plus, il ne paraît même pas soupçonner le caractère angoissant du problème traité dans l'épître aux Romains, IX-XI, comme si l'infidélité de l'ancienne nation théocratique n'avait pour lui rien que de naturel.

Le fait de la résurrection de Jésus, mentionné à diverses reprises dans l'épître, I, 3, 21; III, 18, 21, est présenté comme un gage du bonheur futur ou de la glorification des croyants : le Christ ressuscité, au jour de sa manifestation triomphale, garantira aux fidèles la pleine réalisation de leurs espérances. I, 13; IV, 13; V, 4. On ne relève dans la *Ia Petri* aucun écho de la doctrine de saint Paul sur l'union mystique du fidèle avec le Christ dans la mort et la résurrection du Sauveur, sauf peut-être dans le passage relatif au baptême, III, 21 (voir ci-dessous col. 1772).

D'une façon générale, saint Pierre marque la dépendance du Christ par rapport à Dieu le Père plus que l'égalité du Fils et du Père. Aussi est-il arrivé que certaines formules de cette épître ont été interprétées dans un sens adoptianiste. Mais on doit se souvenir qu'un pareil langage était commun à tous les chrétiens de la première génération qui avaient grandi dans le judaïsme. Par ailleurs, l'emploi du qualificatif κύριος pour désigner Jésus ne laisse place à aucune hésitation sur la façon dont il faut entendre la nature de la dépendance du Christ par rapport à Dieu le Père.

3. *Le « descensus ad inferos » et le message aux morts.* — Deux passages de la *Ia Petri* font allusion à un point de l'œuvre rédemptrice opérée par le Christ, point de détail sur la nature duquel exégètes et théologiens ont présenté des interprétations et des opinions fort différentes. Les textes en question sont les suivants : Χριστὸς ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἀπέθανεν, δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων, ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ Θεῷ, θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι· ἐν ᾧ

καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεὶς ἐκήρυξεν, ἀπειθήσασίν ποτε ὅτε ἀπεξεδέχετο ἡ τοῦ Θεοῦ μακροθυμία ἐν ἡμέραις Νῶε κατασκευαζομένης κιβωτοῦ, εἰς ἣν ὀλίγοι, τοῦτ' ἔστιν ὀκτὼ ψυχαί, διεσώθησαν δι' ὕδατος. Le Christ est mort une fois pour les péchés, juste pour des injustes, afin de nous conduire à Dieu, mis à mort en chair, mais rendu à la vie en esprit. Dans cet esprit il est allé prêcher même aux esprits qui étaient en prison, incrédules jadis quand patientait la longanimité de Dieu, aux jours de Noé, pendant la construction de l'arche, dans laquelle bien peu, à savoir huit personnes, furent sauvées au travers de l'eau. » III, 18-20. Οἳ ἀποδώσουσιν λόγον τῷ ἑτοίμως ἔχοντι κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς · εἰς τοῦτο γὰρ καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη, ἵνα κριθῶσι μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκί, ζῶσι δὲ κατὰ Θεὸν πνεύματι. « Ils (les païens débauchés) rendront compte à celui qui est prêt à juger vivants et morts. C'est en effet pour cela que l'Évangile a été annoncé aussi aux morts : pour que, d'une part, jugés en chair selon les hommes, d'autre part, ils vivent en esprit selon Dieu. » IV, 5-6. Le contexte et le texte indiquent clairement que dans ces deux passages saint Pierre a voulu magnifier la miséricorde divine et la grâce de la rédemption. D'un côté, il est question des souffrances du Christ pour les pécheurs, « du juste pour des injustes », souffrances endurées dans le but de conduire les hommes à Dieu; de l'autre, il est parlé d'une prédication faite aux morts pour qu'ils puissent participer à la vie spirituelle. Sur ce point, il n'y a aucune difficulté. L'embarras commence quand on veut déterminer le sens des exemples donnés par l'auteur. S'agit-il ici d'une descente de l'âme du Christ dans l'hadès, c'est-à-dire dans le schéol? Faut-il penser à un message de salut présenté à tous ceux qui étaient morts antérieurement à cette visite, ou seulement à certains d'entre eux? Comment entendre les mots « esprits » (πνεύματα) de III, 19, et « morts » (νεκροί) de IV, 6? Autant de problèmes dont la solution n'est pas aisée, à en juger par le désaccord des commentateurs.

Pour éclairer le sujet et réduire au minimum les risques d'erreur dans l'exégèse de ces textes, le mieux est de commencer par fixer le sens des mots « majeurs » et cela dans l'ordre même où ils se présentent, cet ordre devant être celui du développement de la pensée.

III, 18. Les deux participes aoristes θανατωθείς et ζωοποιηθείς sont en rapport direct avec ἀπέθανε et visent des états successifs : le Christ a été mis à mort, puis il a été vivifié. Les mots σαρκί et πνεύματι, dont le premier se rapporte à θανατωθείς et le second à ζωοποιηθείς, sont en opposition voulue. Σάρξ désigne manifestement la chair, le corps terrestre et périssable, l'élément inférieur du composé humain, comme dans I, 24; III, 21; IV, 1, tandis que πνεῦμα doit s'entendre de l'âme, du principe spirituel. Ainsi le Christ a été mis à mort en son corps qui a cessé de vivre et il a été vivifié en son âme humaine qui a bénéficié d'une indépendance complète du fait que toute limitation cessait pour elle sous le rapport de l'activité. Telle paraît être la pensée de saint Pierre en ce qui regarde cette « vivification de l'esprit » du Sauveur, pour autant qu'on puisse fixer la signification d'une expression aussi rare qu'imprécise.

III, 19-20. C'est « avec cette âme » (ἐν ᾧ) que le Christ « s'en est allé prêcher ». Le participe πορευθείς marque une action antécédente par rapport à celle que traduit ἐκήρυξεν : il est allé et il a prêché. — Quant au sens du verbe κηρύσσειν, il est indiqué par le contexte général qui traite de la miséricorde de Dieu et des effets de la rédemption : l'annonce faite par le héraut ne peut être qu'une annonce de bonheur; l'hypothèse d'une *prædicatio damnatoria* paraît difficilement conciliable avec le thème et l'esprit de la péricope; tout porte à croire que κηρύσσειν est ici l'équivalent de εὐαγγελίζειν (annoncer la bonne nouvelle, prêcher l'Évangile) de IV, 6. — Le message heureux a été porté « même aux esprits qui étaient en prison » (καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν). A moins d'indication contraire positive, le même mot doit être entendu de la même façon dans un même contexte; c'est le cas pour πνεῦμα qui figure au verset précédent : les πνεύματα sont donc des esprits ou des âmes. — Il est dit de ces πνεύματα qu'ils avaient été « jadis désobéissants » ou « incrédules » (ἀπειθήσασι) au temps où patientait la longanimité de Dieu, alors que Noé construisait l'arche. Faut-il les identifier avec les anges tombés dont il est question dans la Genèse, VI, 1 sq., dans l'épître de Jude, 6, dans la seconde épître de Pierre, II, 4, et en divers passages du livre d'Hénoch, notamment CVI, 13-17, ou bien avec les âmes des hommes qui, aux jours de Noé, avaient refusé de se convertir ? Il est permis d'hésiter entre les deux opinions, d'autant plus que πνεύματα, dans la langue du Nouveau Testament, désigne tantôt les esprits, anges ou démons — ce qui est le cas le plus fréquent — tantôt les âmes humaines. Cependant, la seconde opinion paraît plus probable pour les raisons suivantes : *a)* Il est parlé en divers écrits du bas-judaïsme soit de la patience divine à l'endroit des hommes pécheurs jusqu'au temps de Noé, soit de la prédication qu'aurait faite ce patriarche à ses contemporains; cf. *Pirkê Abboth*, V, 2; *Hénoch* (traduction F. Martin), LX, 5; Josèphe, *Antiq. jud.*, I, III, 1; *Oracles sibyllins*, I, 129, 150-198; *Midrasch Bereschith Rabba*, XXX, 18 *b*; dans II Pet., II, 5, Noé est appelé « prédicateur de justice ». Or, la miséricorde divine ne pouvait s'exercer qu'en faveur d'êtres humains vivant sur terre, de même que Noé ne pouvait adresser ses discours qu'à ses semblables. *b)* Le contraste établi entre les huit personnes sauvées du déluge et les πνεύματα châtiés montre que les « esprits » en question sont à identifier avec des volontés humaines rebelles. *c)* Les « morts » (νεκροί), dont il est dit dans le développement suivant qu'ils ont reçu le message heureux, IV, 6, sont vraisemblablement identiques aux πνεύματα de III, 19; or, nous verrons plus loin que les νεκροί de IV, 6, sont les hommes dont l'âme a quitté ce monde. — Le mot φυλακή désigne le schéol, l'hadès; cf. Luc., XVI, 23, où les âmes qui avaient été désobéissantes étaient retenues comme dans une prison; cf. Apoc., XX, 7. — On notera le καί du verset 19 : le Christ est allé prêcher *même* aux âmes qui avaient été incrédules dans les jours de Noé, ce qui suppose qu'il est allé aussi vers d'autres âmes qui étaient dans le schéol, cf. IV, 6; en outre, ce καί fait ressortir l'ampleur de l'œuvre rédemptrice, car les rabbins juifs tenaient pour particulièrement coupables les hommes de la génération du déluge. — L'hypothèse d'une prédication que le Christ préexistant aurait faite aux contemporains de Noé, par l'intermédiaire de ce patriarche divinement inspiré à cet effet, ne s'accorde ni avec le texte ni avec le contexte, et l'autorité de saint Augustin ne saurait faire accepter une explication qui fait violence au sens obvie. Pareillement, il faut rejeter comme arbitraire la correction proposée par Rendel Harris qui substitue Ἐνώχ à ἐν ᾧ καί au début du verset 19 et qui fait d'Hénoch le sujet de la phrase : cf. *Expositor*, sér. V, t. IV, p. 346 sq.; t. V, p. 317 sq. Sans doute, les Juifs du Ier siècle de notre ère attendaient le retour d'Hénoch pour le temps de la grande manifestation de la justice divine, mais rien n'autorise à introduire le nom de ce personnage dans un développement sur la rédemption opérée par le Christ.

IV, 5. Les païens qui calomnient les disciples du Christ « rendront compte à celui qui est prêt à juger vivants et morts ». Le juge n'est pas autrement désigné; d'après I, 17, ce rôle revient au Père; mais, ailleurs, le

jugement est mis en relation avec le retour glorieux du Christ, I, 13, ou de l'archipasteur, v, 4, si bien que l'on pourrait hésiter entre le Père et le Christ. Quoi qu'il en soit de ce point, le sens de l'expression « vivants et morts » n'est pas douteux : il s'agit de l'humanité entière envisagée dans ses deux catégories d'êtres vivants et d'êtres morts, et cela sous le rapport de la vie physique et de la mort physique; cf. Act., x, 42; Rom., xiv, 9; II Tim., iv, 1; l'idée de vie spirituelle ou de mort spirituelle est exclue par la nature comme par l'usage de la formule en question.

iv, 6. La mention des morts qui seront soumis au jugement divin tout comme les vivants amène une parenthèse sur les premiers : la bonne nouvelle (ou l'Évangile) a été annoncé *même* aux morts. Le mot νεκροί doit avoir ici le même sens que dans la phrase qui précède immédiatement : il s'agit de ceux qui ne possèdent plus la vie physique. Par ailleurs, tout porte à croire que l'auteur se réfère implicitement à ce qu'il vient de dire touchant l'annonce du salut faite par le Christ aux esprits retenus en prison, III, 19-20, d'autant plus qu'il use dans les deux cas de la même particule καί : καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν, et καὶ νεκροῖς. — Ici, le messager n'est pas nommé, l'expression revêtant un tour impersonnel : νεκροῖς εὐηγγελίσθη; mais, sans aucun doute, saint Pierre pensait au Christ, car autrement il eût dit qui avait été le héraut de la bonne nouvelle. — Vient ensuite la raison de cette prédication aux morts : εἰς τοῦτο... ἵνα. La différence de temps pour κριθῶσι et ζῶσι prouve que le premier de ces verbes exprime une action antérieure à celle du second; en outre, la finalité marquée par ἵνα ne s'applique qu'au second verbe à raison de l'opposition établie par la présence des particules μέν et δέ. — Le jugement a eu lieu pour les morts κατὰ ἀνθρώπους σαρκί, c'est-à-dire selon le mode applicable à des hommes vivant sur terre ou en chair; l'annonce du salut a été faite même aux morts pour qu'ils vivent κατὰ Θεὸν πνεύματι, c'est-à-dire de la vie spirituelle ou de la vie de l'âme selon le mode divin. — Le sens du verset 6 paraît être le suivant : la bonne nouvelle a été annoncée même aux morts afin que ceux qui avaient été jugés alors qu'ils étaient vivants puissent vivre de la vie surnaturelle en union avec Dieu.

Si l'exégèse des deux passages en jeu est correcte, on est autorisé à conclure que de part et d'autre saint Pierre parle de la descente du Christ aux enfers et d'un message de délivrance porté par lui aux morts du schéol. On trouve des allusions à cette croyance en plusieurs endroits du Nouveau Testament sous des formes diverses et plus ou moins explicites : d'abord dans un des discours de saint Pierre à Jérusalem, Act., II, 24-31; ensuite dans deux épîtres de saint Paul, Rom., x, 6-7; Col., I, 18; enfin dans l'Apocalypse, I, 18. Tous ces textes sont convergents, ce qui prouve que le fait de la descente de l'âme du Christ aux enfers après sa mort était un point de l'enseignement apostolique et faisait partie de la catéchèse primitive. D'ailleurs, saint Pierre et saint Paul n'en parlent qu'incidemment, par simple allusion à une chose connue des fidèles et sur laquelle ils n'ont pas à insister. La même croyance se retrouve chez de nombreux Pères du IIᵉ siècle et du début du IIIᵉ ; cf. saint Ignace, *Magn.*, IX, 3; saint Justin, *Dial.*, LXXII, 4; *Pasteur* d'Hermas, *Simil.*, IX, XVI, 5; saint Irénée, *Cont. hær.*, III, XX, 4; IV, XXII, 1-2; IV, XXXIII, 1, 12; V, XXXI, 1-2; *Præd. apost.*, 78; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, II, IX, 43-44; VI, VI, 45-46; *Adumbr. in I Pet.*, III, 19; IV, 6; *In Joan.*, II, 2; Tertullien, *De anima*, 55; Origène, *Contra Celsum*, l. II, n. 43; *Hom. in Gen.*, XV, 5; XVII, 6; *in Exod.*, VI, 6; *in Num.*, XVIII, 4; *in Rom.*, XI, 13; saint Cyprien, *Testim.*, II, 24. Dans l'écrit apocryphe connu sous le nom d'*Évangile de Pierre*, qui date de 120-130, une voix qui vient des cieux demande au Christ ressuscité : « As-tu prêché à ceux qui dorment? » et la croix elle-même donne une réponse affirmative; cf. L. Vaganay, *L'évangile de Pierre*, p. 301-303. C'est un point de dogme dans l'Église que la descente du Christ aux enfers, le *descendit ad inferos* constituant la Iʳᵉ partie du cinquième article du Symbole selon l'exposé du *Catéchisme du concile de Trente*.

Quant au temps où eut lieu cette mission du Christ aux enfers, il est indiqué d'une façon très précise dans le premier des passages de la *Iª Petri* analysés ci-dessus et dans son contexte immédiat. La succession des faits s'établit ainsi : mort du Christ (ἀπέθανε, θανατωθεὶς σαρκί), III, 18; survie de l'âme dégagée des liens matériels (ζωοποιηθεὶς πνεύματι), *ibid.*; descente aux enfers (πορευθείς), III, 19; annonce aux morts (ἐκήρυξεν), *ibid.*; résurrection (δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ), III, 21; ascension (πορευθεὶς εἰς οὐρανόν), IV, 22.

On remarquera que saint Pierre parle de la prédication aux morts comme d'un message de salut destiné à tous les morts sans distinction ni restriction, ce qui a fait difficulté dès les premiers siècles pour les interprètes, les uns voulant que le Christ ait fait entendre à tous les morts, aux juifs comme aux païens, un appel à la conversion (ainsi Clément d'Alexandrie, Origène et, d'une manière générale, les représentants de l'école d'Alexandrie), les autres soutenant qu'il avait annoncé aux seules âmes des justes leur délivrance prochaine comme un effet rétroactif du sacrifice rédempteur (ainsi saint Irénée, saint Hippolyte). Si saint Augustin a donné des textes relatifs à la descente du Christ aux enfers une explication manifestement contraire au sens obvie — explication admise et reprise par les théologiens du Moyen Age, y compris saint Thomas — c'est parce qu'il se refusait à admettre la possibilité d'une conversion et du salut pour ceux d'entre les morts qui n'avaient pas vécu dans la pratique de la justice, chose qui n'embarrassait aucunement un Cyrille d'Alexandrie. On doit reconnaître que le langage de saint Pierre manque de précision; mais on admettra sans peine que les destinataires de la lettre avaient reçu déjà, sur le sujet, un enseignement oral suffisamment explicite et que cet enseignement ne pouvait être en contradiction avec les déclarations si nettes du Christ sur le sort réservé aux impies lors du jugement dernier. Il semble que saint Pierre a mentionné les hommes de la génération du déluge, III, 18-20, parce qu'on pouvait estimer que le Christ n'était pas allé vers eux; il semble aussi qu'en parlant de la prédication aux morts, IV, 5-6, il n'a eu en vue que les âmes des justes. Cette interprétation est généralement admise par les théologiens catholiques depuis le temps de Bellarmin.

Sur le *descensus ad inferos* voir l'article DESCENTE DE JÉSUS AUX ENFERS, t. IV, col. 565-619; G.-B. Stevens, *The theology of the New Testament*, 2ᵉ édit., p. 304-310; J. Chaine, article *Descente du Christ aux enfers* dans le *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux, *Supplément*, t. I, col. 395-431. On trouvera une bibliographie abondante sur le sujet dans L. Vaganay, *op. cit.*, p. XVII-XVIII.

4. *L'eschatologie.* — D'un bout à l'autre de l'épître, saint Pierre parle comme s'il entrevoyait pour un avenir assez rapproché la consommation du monde présent, au milieu duquel les chrétiens doivent vivre comme des « étrangers » et des « voyageurs ». I, 17; II, 11. « La fin de toutes choses est proche », dit-il à ses correspondants pour les exhorter à mettre fidèlement en pratique ses recommandations. IV, 7.

Cette fin sera marquée par la manifestation (ἀποκάλυψις) glorieuse de Jésus-Christ, IV, 13; ce sera comme l'épanouissement et le couronnement de la révélation

dont la grâce est déjà offerte aux croyants, I, 13; pour ceux-ci il y aura alors « louange, gloire et honneur », I, 7; quand apparaîtra « l'archipasteur », ils recevront la couronne qui ne se flétrit pas, v, 4, car ce sera l'heure de la rétribution ou du jugement par Dieu.

On peut dire de cette perspective de la fin prochaine du monde qu'elle est comme l'horizon de l'épître : « Le salut est tout prêt (ἑτοίμην) pour être révélé à l'heure dernière », I, 5; « pour un peu encore » (ὀλίγον ἄρτι) les fidèles auront à être affligés par des épreuves diverses, I, 6; Dieu se tient prêt (τῷ ἑτοίμως ἔχοντι) à juger vivants et morts, IV, 5; on est près de la fin (τὸ τέλος ἤγγικεν), IV, 7; « la gloire du Christ va être manifestée ». V, 1. Quant aux recommandations que fait l'auteur, elles sont inspirées directement par les paroles du Christ sur la nécessité de se tenir prêt, de veiller et de prier : « Soyez donc prudents, écrit saint Pierre, et soyez tempérants afin de vaquer à la prière », IV, 7; cf. Marc., XIII, 33; Luc., XXI, 36.

On remarquera que tous ces textes s'appuient mutuellement et témoignent d'une même pensée. Il serait puéril de chercher à en atténuer la signification en les détournant de leur sens obvie. Comme tous les apôtres et les fidèles de la première génération, saint Pierre a vécu dans l'espoir que le Christ reviendrait et manifesterait sa puissance dans un avenir assez proche, bien qu'indéterminé. Proximité du retour ne veut pas dire imminence du retour, et il faut noter que l'auteur parle d'épreuves à endurer et de vertus à pratiquer, laissant entendre par là qu'un temps assez long pourra s'écouler avant la manifestation triomphale du Christ qui coïncidera avec la fin du monde présent. L'espoir d'une délivrance prochaine était permis, mais tous les fidèles connaissaient la parole de Jésus répétée par les prédicateurs évangéliques : « Quant au jour et à l'heure, nul ne les sait, pas même les anges du ciel, mais le Père seul. » Matth., XXIV, 36. En outre, chacun savait que la proximité du grand événement serait annoncée par des signes avant-coureurs, cf. Matth., XXIV, 3 sq., et II Thess., II, 1 sq., et saint Pierre, précisément, ne dit pas un mot de l'apparition de l'un ou l'autre de ces signes.

5. *La justice et la vie surnaturelle.* — La conception de la justice reste ici dans la ligne de l'Ancien Testament : le juste est l'homme dont la conscience est droite et dont les actes sont en conformité avec la loi de Dieu; c'est le *saddiq* décrit en maints passages des Psaumes et des livres sapientiaux; cf. III, 12, avec citation de Ps., XXXIII, 16; IV, 18, avec citation de Prov., XI, 31. Dans l'expression « souffrir pour la justice », III, 14, le mot justice est pris dans son acception traditionnelle de volonté divine concrétisée dans la loi morale. Quant à la formule « vivre à la justice », II, 24, elle doit s'entendre d'une vie où le péché n'a pas place, mais seulement les bonnes actions, l'homme libéré de l'esclavage du mal par la rédemption vivant exclusivement pour Dieu; cf. Rom., VI, 19-20.

La vie chrétienne est conçue comme une vie nouvelle, radicalement différente de la vie de ceux qui n'ont pas reçu la sanctification de l'Esprit et qui n'ont pas eu part à l'aspersion du sang de Jésus-Christ. I, 2. Dieu lui-même est le principe de cette vie nouvelle, car il intervient pour régénérer (ἀναγεννήσας) ceux qu'il a élus. I, 3. Cette ἀναγέννησις se fait « non au moyen d'une semence périssable, mais au moyen d'une semence impérissable, au moyen de la parole de Dieu qui vit et qui demeure ». I, 23. La vie nouvelle ainsi produite aura son terme dernier et sa forme épanouie dans le salut de l'âme qui croit, I, 9, et tous les efforts du fidèle doivent tendre à assurer le plein développement des énergies spirituelles déposées en lui en résistant « aux désirs de la chair qui combattent contre l'âme ». II, 1-2, 11; IV, 2-3. Le concept paulinien de la vie du chrétien uni au Christ dans le même corps mystique n'apparaît pas dans l'épître.

6. *Le baptême.* — Le baptême procure le salut : σώζει βάπτισμα. III, 21. Cette formule, précise à souhait, répond à celle qui se lit dans la finale de l'évangile de saint Marc, XVI, 16 : « Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé. » De ce que le baptême sauve l'homme, on peut conclure légitimement que le baptême est la condition même du salut.

Dans le contexte immédiat, l'auteur indique la nature vraie du baptême et le passage entier mérite examen à raison de son importance. Saint Pierre vient de parler des huit personnes qui, aux jours de Noé, furent sauvées au travers de l'eau (διεσώθησαν δι' ὕδατος) en prenant place dans l'arche. III, 20. Par association d'idées entre l'eau du déluge et l'eau du baptême, il ajoute immédiatement : Ὃ καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σώζει βάπτισμα, οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου, ἀλλὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς Θεόν, δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ. « Ce qui (ὅ) vous sauve, vous aussi, maintenant, c'est l'antitype, le baptême — (qui est) non un nettoyage de souillure corporelle, mais une interrogation de conscience droite (tournée) vers Dieu — par la résurrection de Jésus-Christ. » III, 21. La construction de la phrase est quelque peu embarrassée et, de plus, il y a difficulté pour déterminer le sens de plusieurs mots. Les remarques suivantes faciliteront l'intelligence du texte : *a)* L'antécédent ὅ paraît se rapporter non pas à ὕδωρ du verset précédent, mais à τὸ διασωθῆναι δι' ὕδατος. — *b)* L'auteur appelle le baptême le pendant (ἀντίτυπον) du déluge, alors que, pour se conformer au langage courant, il aurait dû parler du déluge comme de l'antitype du baptême, le baptême étant proprement la réalité spirituelle ou le type (τύπος) et le déluge seulement l'image ou l'antitype de cette réalité. On peut voir dans l'épître aux Hébreux, IX, 24, comment le temple de Jérusalem est appelé l'antitype du temple céleste. — *c)* Les mots οὐ σαρκός... εἰς Θεόν constituent une parenthèse et la finale du verset (δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ) se rattache à σώζει : le baptême opère le salut par la résurrection de Jésus-Christ. — *d)* Malgré le parallélisme extérieur des deux formules δι' ὕδατος et δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, διά semble employé dans un sens différent de part et d'autre : dans le premier cas au sens de « au travers de » et, dans le second, au sens instrumental de « au moyen de » ou « par la vertu de ». — *e)* La parenthèse se présente comme une explication touchant la nature du baptême : ce n'est pas un bain dans le genre des ablutions qui enlèvent les souillures matérielles; la vertu du rite baptismal réside dans l'interrogation du catéchumène sur l'orientation de sa conscience vers Dieu, interrogation qui portait sur le repentir et la foi et qui, naturellement, était suivie d'une réponse. Telle du moins paraît être la signification des mots συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς Θεόν.

En résumé, saint Pierre déclare dans ce passage que le baptême procure le salut à celui qui passe au travers de l'eau; que le baptême tient son efficacité de la résurrection du Christ; que l'immersion physique dans le bain baptismal a seulement une valeur symbolique et ne produit aucun effet par elle-même; que la vertu du rite est conditionnée par les sentiments de celui qui s'y soumet, sentiments manifestés dans la réponse à l'interrogation. Il est intéressant de noter que le rapport étroit marqué entre la résurrection du Christ et le salut du croyant par le baptême rappelle au moins partiellement la doctrine paulinienne sur l'union du baptisé avec le Christ mourant et ressuscitant.

7. *L'Église.* — Le mot ἐκκλησία ne se rencontre pas dans la *Ia Petri*, mais l'idée d'une société organisée et autonome, groupant tous ceux qui ont accepté le

message évangélique, y apparaît en maints passages.

Quand l'auteur parle de la communauté spirituelle dont les croyants sont les membres, il emploie des images et des titres honorifiques hautement suggestifs, empruntés à l'Ancien Testament. Ainsi il applique aux fidèles les paroles du prophète Osée aux Juifs repentants : « Vous qui jadis n'étiez pas son peuple, vous êtes maintenant le peuple de Dieu; vous qui n'aviez pas été pris en pitié, vous avez maintenant été pris en pitié. » II, 10; cf. Os., I, 6, 9; II, 25. Il voit en eux l'Israël véritable, héritier des promesses et des faveurs divines dont l'Israël selon la chair a perdu le bénéfice : « Vous êtes une race choisie, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple que Dieu s'est acquis en propriété », II, 9; cf. Exod., XIX, 6; Is., XLIII, 20.

La société des chrétiens est appelée un « édifice spirituel », οἶκος πνευματικός, II, 5, dont Jésus-Christ est « la pierre d'angle », II, 6-7, et dont chaque fidèle est une « pierre vivante ». II, 4. Ces métaphores sont employées à dessein pour bien marquer comment l'union des croyants au Christ et entre eux est la première condition de la vie chrétienne et du progrès spirituel. Saint Pierre ajoute que les membres de cette société ont à exercer les fonctions d'un « sacerdoce saint pour offrir des sacrifices spirituels agréables à Dieu ». II, 5. L'épithète πνευματικός distingue ces sacrifices de ceux de la loi mosaïque et indique qu'il s'agit ici des bonnes œuvres personnelles que chaque fidèle est tenu d'offrir à Dieu.

Dans la société ainsi définie il existe une hiérarchie, certains d'entre ses membres ayant la charge de guider et de gouverner les autres. Le chef suprême est le Christ, pasteur et surveillant (ποιμὴν καὶ ἐπίσκοπος) des âmes, II, 25, berger-chef (ἀρχιποίμην) des brebis, V, 4, groupées dans le troupeau chrétien (ποίμνιον). V, 2, 3. Mais comme le Christ n'est plus présent de manière visible au milieu des siens, il exerce son autorité par le ministère de représentants humains qui sont les anciens ou les presbytres (πρεσβύτεροι) et auxquels les simples fidèles doivent obéissance. V, 5. A ces presbytres, dépositaires officiels de l'autorité du Christ, saint Pierre rappelle leurs devoirs et donne des conseils pour le gouvernement des communautés dont ils sont les chefs : « J'exhorte les anciens qui sont parmi vous, moi qui suis ancien comme eux... : Paissez le troupeau de Dieu confié à vos soins, veillant sur lui, non par contrainte, mais de bon gré; non par cupidité, mais par dévouement; non en dominant votre lot, mais en devenant les modèles du troupeau. » V, 1-3. Les mots ποιμάνατε τὸ ποίμνιον τοῦ Θεοῦ rappellent la parole que le Christ avait dite à l'Apôtre lui-même : Ποίμαινε τὰ πρόβατά μου. Joa., XXI, 16. Il n'est question dans l'épître ni d'évêques ni de diacres. Le terme ἐπίσκοπος est employé en parlant du Christ et dans son sens étymologique de surveillant ou gardien, II, 25; de même, le verbe ἐπισκοπεῖν à propos des presbytres. V, 2.

On ne saurait dire si les fidèles des Églises d'Asie Mineure étaient favorisés de ces charismes extraordinaires dont parle saint Paul dans sa correspondance avec les Corinthiens; cf. surtout I Cor., XII. Saint Pierre mentionne bien l'octroi de dons surnaturels, répartis à chacun pour le bien de tous, IV, 10; il donne même des exemples pour montrer ce que doivent faire « de bons administrateurs de la grâce multiforme de Dieu : Si quelqu'un parle, que ce soit comme paroles de Dieu; si quelqu'un sert, que ce soit par la force que Dieu procure », IV, 11; mais il est peu probable que les mots λαλεῖν et διακονεῖν visent l'exercice de charismes dans le genre de ceux que prisaient tant les Corinthiens.

8. *Les vertus du chrétien.* — La foi, l'espérance, l'amour fraternel et le support patient des épreuves sont les vertus qui paraissent caractériser la vie chrétienne d'après la *Ia Petri.*

Saint Pierre ne donne aucune définition de la foi, mais il emploie le mot πίστις dans le même sens que l'auteur de l'épître aux Hébreux. « La foi, écrit ce dernier, est la conviction des choses qu'on espère, la certitude des choses qu'on ne voit pas... Il faut, pour s'approcher de Dieu, croire qu'il existe et qu'il récompense ceux qui le cherchent. » Hebr., XI, 1, 6. C'est une pensée identique qui a inspiré à l'auteur de la *Ia Petri* les lignes suivantes : « Vous aimez le Christ sans l'avoir jamais vu; vous croyez en lui, bien que maintenant encore vous ne le voyiez pas; vous tressaillez d'une joie ineffable et pleine de gloire, assurés que vous êtes de remporter le prix de votre foi. » I Pet., I, 8-9. Une telle foi n'est pas seulement le sens de la présence du Christ dans l'âme, mais la conviction que le salut vient du Christ et par le Christ. Cette conviction permet d'endurer les pires épreuves; elle gagne même à être éprouvée, tout comme l'or à être soumis à l'action du feu qui le purifie. I, 6. Ceux qui ont la foi sont gardés par elle, comme l'est une cité par une garnison (le sens de φρουρεῖν a ce sens précis), jusqu'à l'heure du salut. I, 5. L'objet direct de la foi est la personne et l'œuvre rédemptrice du Christ (εἰς ὃν... πιστεύοντες); sa récompense est le salut de l'âme (τὸ τέλος ... σωτηρία ψυχῶν), I, 8-9.

L'espérance accompagne la foi qui en est comme le fondement ou la racine; les deux vertus sont inséparables et il arrive même que les deux mots, foi et espérance, semblent traduire une seule et même réalité : « C'est par le Christ que vous avez la foi en Dieu... en sorte que votre foi est en même temps votre espérance en Dieu. » I, 21. L'espérance chrétienne est dite « vivante », I, 3, non seulement parce qu'elle se manifeste par l'activité au service de Dieu ou parce qu'elle a la vie éternelle pour objet, mais parce qu'elle est fondée sur la résurrection du Christ et la vie du Christ ressuscité; cf. I, 3, 21. Elle est orientée « vers cette grâce qui sera apportée le jour où Jésus-Christ apparaîtra », I, 13, c'est-à-dire vers la délivrance et la glorification. Elle est aux yeux des païens comme le signe distinctif des croyants. III, 15.

Tous les membres de la société chrétienne doivent être unis entre eux par le lien actif de la fraternité spirituelle. Aussi l'auteur, en parlant d'eux, les appelle-t-il des « frères », II, 17; V, 9, et leur prescrit-il à plusieurs reprises la pratique de « l'amour fraternel ». I, 22; III, 8; IV, 8.

Enfin le fidèle doit savoir souffrir courageusement et patiemment, imitant en cela l'exemple donné par le Christ; c'est un point sur lequel l'auteur revient avec une insistance marquée, II, 21 sq.; III, 17-18; IV, 13, ce qui s'explique par la situation des communautés auxquelles la lettre était destinée. Il ne suffit pas de contempler l'image du Christ souffrant, il faut accepter la souffrance comme il l'a fait lui-même, car c'est un modèle qu'il a laissé aux siens afin qu'ils marchent sur ses traces, II, 21, et saint Pierre invite le chrétien à se réjouir dans la mesure même où il a part aux souffrances de son chef. IV, 13.

3° *Le paulinisme de la « Ia Petri ».* — Il s'agit de marquer avec quelque précision dans quel rapport se trouve le contenu doctrinal de la *Ia Petri* vis-à-vis du paulinisme, c'est-à-dire des doctrines, des tendances religieuses et des courants d'idées, dont l'ensemble constitue ce que l'on désigne habituellement par ce nom.

F. Baur et les théologiens de Tubingue ont soutenu jadis que la *Ia Petri* était un écrit de conciliation, composé vers le temps de Trajan, pour fondre en une synthèse harmonieuse ce que l'on appelait alors le paulinisme et le pétrinisme; cf. Hilgenfeld, *Historisch-*

kritische Einleitung in das N. T., p. 624 sq.; un auteur anonyme se serait couvert du nom et de l'autorité de saint Pierre pour exploiter les idées pauliniennes au profit du parti judéo-chrétien. Trop de critiques ont démontré le caractère artificiel du système tubingien pour qu'il soit utile de réfuter une fois de plus le principe général et les applications de détail d'une théorie rangée définitivement dans le musée des antiquités. Comme l'a noté Harnack, *Chronologie*, t. I, p. 456, la théorie de Baur et de ses disciples est particulièrement fausse en ce qui regarde la *Ia Petri*.

Parmi les exégètes et critiques contemporains, il en est un certain nombre qui croient pouvoir relever dans la *Ia Petri* des traces manifestes de l'influence de saint Paul. D'après Harnack, *op. cit.*, t. I, p. 451 sq., l'auteur était dominé par l'esprit du christianisme paulinien, auquel il a emprunté le fond de son enseignement. Jülicher, H.-J. Holtzmann et von Soden sont du même avis. Ce n'est plus la thèse de la conciliation mais celle de la dépendance doctrinale, et la question qui se pose est la suivante : que trouvons-nous dans cette épître qui puisse être légitimement tenu comme spécifiquement paulinien?

Il a été dit plus haut ce qu'il faut penser et conclure des ressemblances littéraires qui existent entre la *Ia Petri* et diverses épîtres de saint Paul, cf. col. 1759. L'examen et la comparaison ne portent maintenant que sur le fond, c'est-à-dire sur les idées maîtresses en fonction desquelles est exposée l'économie nouvelle du salut par le Christ.

Tout d'abord, on peut affirmer que les thèmes majeurs de la théologie paulinienne ne se retrouvent pas dans la *Ia Petri*, même sous la forme la plus sommaire. Rien n'y rappelle l'enseignement de saint Paul sur le péché originel et l'empire du mal, sur le rôle et l'abrogation de la loi mosaïque, sur la libération du croyant vis-à-vis de la puissance du péché et vis-à-vis de la Loi, sur l'association du catéchumène à la mort du Christ dans le baptême, sur l'incorporation du fidèle à la personne vivante du Christ, sur l'activité du πνεῦμα divin dans l'homme régénéré par la grâce, sur le salut déjà virtuellement réalisé, pour ceux qui croient, par la présence du Christ en eux, sur la justification par la foi et non par les œuvres, sur l'Église corps mystique du Christ, etc. Sans doute on pourra dire, pour expliquer ce silence, que l'auteur de la *Ia Petri* n'avait pas à traiter ces différents sujets dans une lettre d'encouragement à des fidèles persécutés; mais on répondra à cette remarque que, pour un écrivain même simplement familiarisé avec la doctrine de saint Paul, il était bien difficile, sinon impossible, d'échapper à ce point à l'influence de la pensée paulinienne.

Quant aux rencontres et aux coïncidences que l'on peut relever dans les exposés doctrinaux et moraux, elles ne sont pas l'indice d'une dépendance de l'auteur de la *Ia Petri* vis-à-vis du paulinisme, mais tiennent à ce que, pour l'essentiel, l'évangile de Paul n'était pas différent de l'évangile de Pierre; cf. Gal., II, 1-9. Chacun sait que le conflit d'Antioche était né non d'une opposition de principes, mais de divergences dans la conduite pratique. Que dans le christianisme naissant ce qu'on appelle le paulinisme ait agi à la manière d'un ferment puissant, tous les historiens des origines chrétiennes en conviennent, mais il reste que la *Ia Petri* n'est pas l'œuvre d'un pauliniste, car cet écrit représente la doctrine commune ou populaire des prédicateurs de l'âge apostolique, telle que nous la saisissons dans les évangiles synoptiques et dans le livre des Actes.

Deuxième épître de saint Pierre. — I. Le contenu et la forme de l'épître. II. Occasion, but et destinataires (col. 1777). III. Contacts littéraires (col. 1779). IV. Unité et intégrité de l'épître (col. 1781). V. Canonicité de l'épître et témoignage de la tradition (col. 1782). VI. Origine, auteur et date de l'épître (col. 1784). VII. Enseignement doctrinal (col. 1788).

I. Le contenu et la forme de l'épître. — 1° *Le contenu.* — Dans la suscription, I, 1-2, l'auteur se présente comme étant « Syméon Pierre, serviteur et apôtre de Jésus-Christ »; il déclare s'adresser « à ceux qui ont la même foi » et il formule à leur endroit le souhait traditionnel : « Grâce et paix vous remplissent en la connaissance de Dieu et de Notre-Seigneur Jésus! »

La première partie de la lettre, I, 3-21, est une exhortation à persévérer dans la foi. Les croyants, qui sont appelés à devenir « participants de la nature divine », doivent présenter « dans la foi la vertu, dans la vertu la gnose, dans la gnose la maîtrise de soi, dans la maîtrise de soi la patience, dans la patience la piété, dans la piété l'amour fraternel, dans l'amour fraternel la charité ». La pratique de ces vertus assure la connaissance de Jésus-Christ et prépare l'entrée dans son royaume éternel. I, 3-11. L'auteur tient à rappeler ces vérités bien qu'elles soient connues des fidèles, et il les répètera aussi longtemps qu'il sera « en cette tente », c'est-à-dire en son corps. Il sait que sa fin est proche, car Jésus-Christ le lui a révélé (allusion à la tradition qui se lit dans le IVe évangile, XXI, 18-19). I, 13-15. En annonçant les miracles et l'avènement de Jésus-Christ, il n'a point raconté de fables, mais dit ce que lui-même avait vu et entendu sur la montagne sainte, quand la voix céleste avait proféré ces paroles : « Celui-ci est mon Fils, mon bien-aimé, en qui je me complais » (rappel de la scène de la transfiguration). I, 16-18. Que les chrétiens soient bien attentifs à la parole prophétique, car la prophétie qui procède de l'inspiration divine ne doit pas être expliquée arbitrairement, dès lors que « c'est mus par l'Esprit-Saint que des hommes ont parlé de la part de Dieu ». I, 19-21.

La seconde partie consiste en un développement contre les faux docteurs. II, 1-III, 16. De faux docteurs paraîtront (en langage clair : sont déjà parus) qui « renieront le Maître qui les a rachetés » et ils trouveront des sectateurs nombreux. Le châtiment ne se fera pas attendre, car si Dieu, qui a puni les anges rebelles, les contemporains de Noé et les habitants de Sodome et Gomorrhe, sauve les hommes pieux, il condamne les criminels, ceux-là surtout qui souillent leur chair et injurient « les gloires ». Ces faux docteurs, semblables à des animaux sans raison, outragent ce qu'ils ignorent et ils promettent la liberté à leurs adeptes, alors qu'ils sont eux-mêmes les esclaves de la perdition. Il eût mieux valu pour eux qu'ils n'eussent jamais connu la voie de la justice, car leur fin lamentable rappelle le proverbe : « Truie lavée qui se roule dans la fange. » II, 1-22. L'auteur fait remarquer que cette lettre est la seconde écrite par lui pour remémorer les paroles dites par « les saints prophètes » et l'instruction du Seigneur transmise par « les apôtres » touchant l'apparition, dans les derniers jours, d'imposteurs qui diront : « Où donc est la promesse de la venue du Christ? Nos pères sont morts et tout reste pareil depuis le début de la création! » Ces moqueurs, qui ridiculisent ainsi l'attente de la parousie ou de l'avènement du Seigneur, ignorent que les hommes d'autrefois ont péri dans l'eau et que le monde actuel doit être détruit par le feu. Quant au retard apparent de la parousie, les croyants se souviendront qu'un jour et mille ans sont une même chose devant le Seigneur et que le retard est en réalité un répit accordé pour la conversion. Le jour du Seigneur viendra comme un voleur : cieux et terre seront alors consumés. Donc que chacun se tienne prêt, tout en mettant à profit la patience divine « ainsi que notre cher frère Paul, selon la sagesse qui lui a été donnée,

vous l'a écrit, parlant de ces choses dans toutes ses lettres ». III, 1-16.

L'épître se termine sur cette recommandation : « Tenez-vous en garde et ne vous laissez pas entraîner à l'égarement des gens sans loi. » III, 17-18.

2° *La forme.* — L'allure et le ton du document font penser à une homélie pastorale plutôt qu'à une lettre. La manière de l'auteur a quelque chose de solennel et d'apprêté, comme s'il avait dû faire effort pour user d'un style dépassant ses moyens littéraires. Par ailleurs, dans ces pages colorées, l'énergie atteint parfois la véhémence et le mouvement touche souvent à l'emphase. On y relève un goût marqué pour les mots peu courants, une tendance à la rhétorique, un tour subtil de la pensée, toutes choses qui excluent la simplicité.

Le vocabulaire est apparenté à celui des versions grecques de l'Ancien Testament, version des Septante, versions de Symmaque et de Théodotion. De même, l'influence du livre de la Sagesse apparaît dans l'emploi de plusieurs termes.

Les ἅπαξ λεγόμενα sont relativement très nombreux dans cette épître. On en compte en effet cinquante-cinq, nombre considérable pour un document aussi court.

Les particules de liaison sont rares et peu variées. Chose surprenante, μέν ne se rencontre pas une seule fois sous la plume de l'auteur.

Quelques particularités du vocabulaire sont à signaler : des expressions comme θεία δύναμις, I, 3, et θεία φύσις, I, 4, se retrouvent dans la langue des philosophes stoïciens; ἐπόπτης, I, 16, était dans les religions à mystères le nom technique de l'initié; le verbe composé ἐπιχορηγεῖν, I, 5, employé à propos des vertus, traduit l'idée d'un complément d'équipement comme chez les philosophes moralistes de la période hellénistique; ἐντολή, III, 2, désigne l'ensemble de la doctrine chrétienne enseignée par les apôtres; des formules comme αἰώνιος βασιλεία, I, 11, et εἰλικρινής διάνοια, III, 1 appartenaient à la langue philosophique du début de l'ère chrétienne.

II. OCCASION, BUT ET DESTINATAIRES. — Les recommandations et enseignements contenus dans l'épître indiquent qu'elle a été écrite à un moment où de fausses doctrines étaient mises en circulation et où certains fidèles, déçus de ne pas voir se produire le retour glorieux du Christ, se laissaient gagner par le doute et disaient même qu'il ne fallait plus attendre la parousie. Comme l'auteur ne parle pas d'épreuves endurées par les croyants, il est probable que ses correspondants n'avaient pas ou n'avaient plus à souffrir de mauvais traitements de la part des autorités.

Les faux docteurs visés dans la lettre sont des gens en chair et en os qui, par leur conduite et par leur enseignement, ruinent l'œuvre des prédicateurs évangéliques. Ils se livrent à la débauche, se déshonorent par les pires excès, vivent comme des païens, profitent des agapes pour faire bombance, exploitent la naïveté et la crédulité des simples pour leur extorquer de l'argent, renient le Maître qui les a rachetés, dénaturent la liberté procurée aux siens par le Christ, se dressent contre les dépositaires de l'autorité religieuse, les « gloires », et ne craignent pas de les injurier; cf. le réquisitoire du c. II. La culpabilité de ces hommes pervertis et dévoyés est comparée à celle des anges pécheurs, coupables de s'être unis aux filles des hommes, et à celle des habitants de Sodome et de Gomorrhe, adonnés à des pratiques honteuses, II, 4-7; cf. Gen., VI, 1-4; XIX, 1 sq.

Parmi les erreurs propagées par ces novateurs débauchés, il en était une qui ruinait un espoir bienfaisant pour les fidèles, l'espoir de la venue prochaine du Christ comme juge des vivants et des morts. A ceux qui attendaient la parousie, les faux docteurs objectaient que le monde n'avait pas l'air pressé de finir, ridiculisant par leurs railleries un sentiment qui soutenait le courage de beaucoup et affaiblissant ainsi la foi de ceux qui ne concevaient le triomphe de la justice divine que sous la forme d'un jugement solennel de tous les êtres humains.

De ce que l'auteur reproche à ces maîtres pernicieux « de dénaturer pour leur propre perte » certains enseignements de saint Paul, III, 16, on peut conclure que ces personnages interprétaient faussement certaines paroles ou déclarations de l'Apôtre sur la liberté chrétienne et la parousie. Ils professaient sans doute que le croyant, libéré totalement de la servitude de la loi mosaïque, l'était du même coup de toute loi morale et pouvait se livrer impunément aux excès de la chair. II, 18-19. Quant à la parousie, ils devaient s'autoriser, pour en nier la réalisation, des avis donnés par saint Paul dans la IIe des épîtres aux Thessaloniciens dans le dessein de mettre en garde contre une illusion dangereuse ceux qui croyaient à l'imminence du retour du Seigneur; cf. II Thess., II, 1 sq.

Mais qui étaient ces faux docteurs? Les fautes qui leur sont reprochées et les qualificatifs qui leur sont donnés ne sauraient être pris comme caractéristiques d'une secte plutôt que d'une autre. Faut-il voir en eux des convertis du paganisme ou des recrues venues du judaïsme? La première supposition est plus vraisemblable car, en général, les Juifs, grâce à leur formation religieuse et à l'empire qu'exerçait sur eux la loi mosaïque, ne se laissaient pas entraîner aux turpitudes morales courantes dans les milieux païens. De nombreux critiques modernes veulent que les gens auxquels s'en prend l'auteur aient été des gnostiques et ils proposent de les identifier avec les carpocratiens, ou les nicolaïtes, ou les archontiques, ou les sévériens, ou tels autres hérétiques de la fin du Ier siècle ou du début du IIe. Sans doute, l'auteur parle à plusieurs reprises de la science ou de la vraie connaissance (γνῶσις et ἐπίγνωσις) du Christ comme de la qualité maîtresse du chrétien, I, 2, 3, 8; II, 20; III, 18; mais saint Paul avait tenu un langage identique bien avant l'apparition des gnostiques proprement dits. Du seul fait que le christianisme avait pris, dès ses origines, la forme d'une doctrine nettement définie quant à son dogme et quant à sa morale, des déviations devaient se produire et, en fait, elles se sont manifestées tout de suite dans la plupart des communautés. On voit dans les lettres de saint Paul qu'au lendemain de la fondation de l'Église de Corinthe certains des nouveaux convertis profitaient des agapes pour faire ripaille, que d'autres refusaient de croire en la résurrection, que d'autres étaient indulgents à l'excès pour les péchés de la chair, que d'autres s'insurgeaient contre l'autorité du fondateur de la communauté, que d'autres enfin s'enflaient d'orgueil et prétendaient jouer le rôle de chefs ecclésiastiques. Ce sont des déviations doctrinales et morales de même nature qui sont visées dans la *IIa Petri*. On peut parler à ce propos de gnosticisme, mais il s'agit d'un gnosticisme tout différent de celui qui avait pour principe ou pour base le dualisme.

Dans ces conditions, il est bien difficile de dire qui étaient les destinataires de l'épître et les termes généraux de l'adresse sont une invite à y voir une sorte de pastorale circulaire ou de lettre encyclique : « A ceux qui ont la même foi que nous dans la justice de notre Dieu et du Sauveur Jésus-Christ. » I, 1.

Quelques critiques, notamment Spitta, Zahn et Wolhenberg, ont soutenu que la *IIa Petri* avait été écrite pour des Juifs convertis par l'auteur, probablement pour des communautés de Palestine ou de Syrie; cf. Zahn, *Einleitung in das N. T.*, 3e édit., t. II, p. 43 sq. Mais les arguments produits à l'appui de cette opinion ne sauraient être convaincants, car, d'une part, il n'y a

dans la lettre aucune allusion au problème des observances mosaïques et. d'autre part, rien ne prouve que l'auteur ait eu antérieurement des relations personnelles avec les destinataires de l'épitre, aucune déduction certaine ne pouvant être tirée de I, 12, 16; III, 2.

Quant à identifier les destinataires de la *IIa Petri* avec ceux de la *Ia Petri* parce que l'auteur dit à ses correspondants que cette lettre est la seconde qu'il leur envoie, III, 1, c'est présupposer que la lettre visée est notre Ire épître canonique de Pierre. Or, rien ne prouve que l'allusion doive être ainsi entendue; il y a même des raisons positives d'écarter cette identification; d'une part, il n'est pas parlé dans la *IIa Petri* de la persécution qui est dans la *Ia Petri* la préoccupation principale de l'auteur; d'autre part, on ne trouve pas, dans la *Ia Petri*, les avertissements que l'auteur de la *IIa Petri* dit avoir donnés précédemment à ses correspondants. III, 2-7. En somme, nous ne savons rien de précis sur les destinataires de l'épître.

III. Contacts littéraires. — 1° *Avec l'épître de saint Jude.* — Une comparaison même superficielle de la *IIa Petri* avec l'épître de Jude révèle une parenté étroite entre ces deux écrits, aussi bien pour le fond que pour la forme. Les ressemblances sont particulièrement frappantes entre Jud., 4-18, et II Petr., II, 1-III, 3; de part et d'autre, les erreurs des faux docteurs sont décrites de même façon, l'ordre et l'enchaînement des pensées sont identiques, les exemples bibliques allégués sont les mêmes avec de légères variantes de détail; en outre, plusieurs des mots communs aux deux textes sont employés des deux côtés avec un sens particulier, ainsi pour σάρξ et ἀγάπη, ou ne se rencontrent pas dans les autres écrits du Nouveau Testament, ainsi pour ἀσεβέω, ἐμπαίκτης, ζόφος (une fois dans l'épître aux Hébreux), συνευωχέομαι, ὑπέρογκος; enfin les deux passages offrent un emploi identique du pléonasme, de l'ellipse, de la périphrase et de l'anacoluthe.

Les ressemblances sont de telle nature que la dépendance littéraire est manifeste : l'un des deux auteurs a utilisé l'écrit de l'autre, à moins que tous les deux ne dépendent d'une source commune. Comme rien n'invite ni autorise à supposer l'utilisation, par les deux écrivains, d'un document préexistant, il faut décider de quel côté est la priorité : est-ce la *IIa Petri* qui dépend de l'épître de Jude, ou est-ce l'inverse? Les interprètes modernes et contemporains sont partagés en deux camps, la majorité se prononçant pour la dépendance de la *IIa Petri*. Kaulen, Belser, Cornely, Schäfer-Meinertz, Camerlynck, parmi les catholiques, sont de cet avis, ainsi que B. Weiss, H. Holtzmann, von Soden, Jülicher, Harnack, Knopf, Bousset, Windisch, parmi les critiques indépendants. Au contraire, Plummer, Spitta, Zahn, Wolhenberg, Bigg soutiennent la priorité de la *IIa Petri*.

En faveur de la priorité de l'épître de Jude on fait valoir les arguments suivants : 1. Dans l'épître de Jude la phrase est d'une manière générale plus simple et plus claire, le tour moins périphrastique, le développement mieux ordonné et plus concis. 2. On comprendrait difficilement que l'auteur de l'épître de Jude n'ait retenu, pour s'en inspirer, que la partie centrale de la *IIa Petri* s'il avait cette lettre sous les yeux. 3. Ce qui est dit des anges dans II Petr., II, 11, ne devient pleinement intelligible que si l'on se reporte au passage correspondant de l'épître de Jude, ℣. 9, où il est fait allusion à la lutte de l'archange Michel avec le diable pour la possession du corps de Moïse : ceci paraît bien avoir inspiré cela. 4. En ce qui regarde la critique littéraire, c'est un axiome confirmé par des observations multiples qu'un auteur a tendance à amplifier et à compliquer le texte dont il s'inspire; or, la peinture des faux docteurs est à la fois plus sobre et plus précise dans l'épître de Jude que dans la *IIa Petri*.

Les partisans de la thèse adverse opposent les remarques suivantes : 1. Dans la *IIa Petri*, II, 1-3, il est parlé des faux docteurs qui propageront une doctrine erronée, tandis que dans l'épître de Jude, il est dit de ces mêmes personnages qu'ils se sont introduits parmi les fidèles; donc d'un côté le futur, et, de l'autre, le passé ou tout au moins le présent. 2. Si l'auteur de l'épître de Jude déclare écrire parce qu'il a eu connaissance des agissements auxquels se livrent les faux docteurs, 3-4, c'est que la nouvelle lui est venue par la *IIa Petri*, et l'utilisation de cette dernière lettre pour la partie traitant des adversaires en question s'explique ainsi tout naturellement. 3. Comment expliquer la parfaite homogénéité du texte de la *IIa Petri* au point de vue de la langue et surtout du style, si l'auteur, pour une partie de sa lettre, a imité servilement l'épître de Jude? 4. Pour ce qui regarde le fond, le chapitre second de la *IIa Petri*, qui est précisément en jeu, se rattache parfaitement au chapitre précédent et se relie bien au suivant.

Comme les arguments produits par les défenseurs des deux thèses sont plutôt d'ordre subjectif, il est difficile de conclure. Sans doute, on ne peut pas douter que l'un des deux auteurs ne soit dépendant de l'autre; mais quel est celui qui a emprunté? Au dire d'un helléniste qualifié, M. Aimé Puech, « le juge le plus subtil restera indécis. La présence des deux citations apocryphes dans l'épître de Jude, leur absence dans celle de Pierre peuvent faire croire à une suppression volontaire du fait de l'auteur de cette dernière. Par contre, quand on vient de lire le ℣. 3 du c. III, dans l'épître de Pierre, sur les imposteurs qui viendront aux derniers jours, et qu'on lit ensuite le ℣. 18 de celle de Jude, on est porté à croire que Jude utilise Pierre ». *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. I, p. 338. En somme, le problème demeure entier.

Voir, sur cette question, J.-B. Mayor, *The epistle of St. Jude and the II epistle of St. Peter*, introduction, p. 1 sq.; C. Bigg, *Epistles of St. Peter and St. Jude*, p. 216 sq.; H. Schwienhorst, *Das Verhältnis des Judasbriefes zum zweiten Petrusbrief untersucht*; et l'article Jude *(Épître de)*, t. VIII, col. 1668 sq.

2° *Avec l'Apocalypse de Pierre.* — L'Apocalypse de Pierre, ou *Revelatio Petri*, figure au nombre des Écritures saintes dans le Canon de Muratori et dans le catalogue du *Codex Claromontanus*. Cet écrit, d'origine palestinienne ou égyptienne, est du IIe siècle, peut-être du temps d'Hadrien. Les rapports de la *IIa Petri* avec l'Apocalypse de Pierre ont été étudiés notamment par Harnack, Spitta, Weinel et Chase. Les coïncidences verbales entre les deux écrits ne peuvent être fortuites; pour le détail, voir Chase, *Dictionary of the Bible* de Hastings, t. III, p. 814-816. Le point délicat est de déterminer de quel côté est la dépendance. D'après Harnack, l'auteur de la *IIa Petri* a utilisé l'Apocalypse de Pierre, notamment dans III, 3-13; cf. *Die Chronologie*, t. I, p. 470-472; *Die Petrusapokalypse in der alten abendländischen Kirche*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. XIII, fasc. 1, p. 71 sq. Zahn est d'un avis contraire et formule ainsi sa conclusion : « L'hypothèse que l'auteur de la lettre dépend de l'Apocalypse devrait, en dehors de beaucoup d'autres considérations, tomber du fait que l'auteur de la lettre ne dit pas le plus petit mot d'une révélation particulière qu'il aurait reçue pour la communauté, ou d'un livre qu'il aurait composé pour faire connaître cette révélation. » *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, t. II, p. 820.

Il est une autre hypothèse, celle d'une source commune exploitée par l'auteur de la *IIa Petri* et celui de la *Revelatio Petri*. Mais on ne peut l'étayer sur aucune preuve solide.

En tout cas, rien n'oblige, dans l'état actuel de nos connaissances, à adopter la thèse de Harnack, et les arguments de Zahn en faveur de l'indépendance littéraire de la *IIa Petri* par rapport à l'Apocalypse de Pierre gardent toute leur valeur.

3° *Avec les « Antiquités juives » de Josèphe.* — On a relevé quelques ressemblances de vocabulaire et de style entre la *IIa Petri* et les *Antiquités juives* de l'historien Josèphe; cf. E.-A. Abbott, *The Expositor*, IIe sér., t. III, p. 49 sq.; J. Moffatt, *Introduction to the literature of the New Testament*, p. 28-29. Mais il s'agit de coïncidences purement verbales et vraiment fortuites; elles ne sont pas telles qu'il faille conclure à la dépendance littéraire de l'un des deux écrits par rapport à l'autre; elles s'expliquent par ce fait que, dans les dernières décades du Ier siècle, les chrétiens et les Juifs hellénistes usaient d'un même langage. On constate des ressemblances de même nature entre la préface du IIIe évangile et un passage du *Contre Apion* de Josèphe, I, 10; or, ces deux textes sont absolument indépendants au point de vue de la rédaction. Cf. Salmon, *Introduction to the New Testament*, 1re édit., p. 638 sq.; Chase, *loc. cit.*, p. 814.

IV. Unité et intégrité de l'épitre. — Au XVIIe siècle déjà, Grotius avait émis des doutes sur l'unité littéraire de la *IIa Petri*; d'après lui, notre document canonique serait fait de deux lettres, distinctes quant à leur origine, dont la seconde commencerait avec le c. III. Parmi les critiques modernes qui se sont prononcés contre l'unité de l'épître, il faut citer en premier lieu E. Kühl. D'après lui, II, 1-III, 1, est une interpolation; originairement, la lettre ne comprenait que I, 1-21, et III, 2-18; l'allusion à la prophétie, I, 20-21, introduisait directement l'exhortation à la méditation « des choses annoncées d'avance par les saints prophètes », III, 2 sq.; la partie centrale a été ajoutée après coup par un rédacteur qui s'est inspiré de l'épître de Jude et qui, pour faire la suture, a retouché les versets 1 et 2 du c. III; cf. E. Kühl, *Die Briefe Petri und Judæ*, dans le Commentaire de Meyer, 6e édit., p. 346 sq.

Cette hypothèse de Kühl ne saurait être acceptée du point de vue critique pour diverses raisons : 1. Les contacts entre la *IIa Petri* et l'épître de Jude ne sont pas limités aux seules péricopes regardées comme primitives. 2. Sous le rapport du style il n'y a aucune différence entre II, 1-III, 1, et le reste de la lettre comme le prouve l'emploi de part et d'autre des mots ἀστήρικτοι, ἀπώλεια, τηρεῖν, ἐντολή, ἐπίγνωσις, ἡμέρα κρίσεως, etc. 3. La transition est excellente entre I, 20-21, et II, 1. 4. Il est bien difficile de séparer le c. III du c. I, car ce sont manifestement les objections présentées au c. I qui se retrouvent au c. III. 5. Les railleurs dont il est parlé dans III, 3 sq., sont identiques aux faux docteurs dépeints dans II, 1 sq. Ces observations, d'une objectivité indiscutable, suffisent à montrer combien est inconsistante l'opinion de Kühl. Elles ont la même valeur contre toutes les hypothèses qui atteignent l'unité ou l'intégrité de l'épître.

C'est pour mieux réfuter l'opinion de Kühl que Mgr Ladeuze a émis la supposition de dislocations du texte original avec déplacement de péricopes. D'après Ladeuze, III, 1-16, se lisait primitivement à la suite de II, 3 *a*, et les sections différentes de la *IIa Petri* sont à replacer dans l'ordre suivant : I, 1-II, 3 *a*; III, 1-16; II, 3 *b*-22; III, 17-18. Voir *Transposition accidentelle dans la IIa Petri*, dans *Revue biblique*, 1905, p. 543 sq. Cette reconstitution a sans doute l'avantage de disposer dans un ordre plus logique les développements successifs et de donner à l'épître une cohérence interne plus grande; mais on doit reconnaître qu'elle est fondée sur une série d'hypothèses aussi gratuites qu'incontrôlables. En effet, la transposition aurait été faite au IIe siècle; tous les témoins du texte dépendraient du manuscrit qui aurait souffert de l'accident; la lettre aurait été rédigée suivant les règles de la logique, etc. Comme, d'une part, tout cela ne saurait être démontré et que, d'autre part, le raccord de II, 3 *b*, avec III, 16, et de III, 17, avec II, 20-22, dans la reconstitution proposée par Ladeuze, est loin de paraître naturel et satisfaisant, il convient de donner la préférence à l'ordre actuel du texte, tel qu'il se présente dans les manuscrits grecs et dans les anciennes versions.

V. Canonicité de l'épitre et témoignage de la tradition. — On ne trouve pas de trace certaine de la *IIa Petri* dans l'ancienne littérature chrétienne antérieurement à la fin du IIe siècle. Les contacts verbaux relevés entre cette épître et Clément Romain, VII, 6; IX, 4; XI, 1; Hermas, *Vis.*, III, VII, 1; *Simil.*, V, VII, 2; IX, XIV, 4; Barnabé, XV, 4; saint Justin, *Dial.*, LI, LXXXI; saint Polycarpe, *Phil.*, III; saint Irénée, *Cont. hær.*, V, XXIII, 2; Théophile d'Antioche, *Ad Autol.*, II, IX, 13; la lettre des Églises de Lyon et de Vienne, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. V, c. I, n. 45, sont trop vagues pour qu'on puisse conclure à une dépendance littéraire directe et penser que les auteurs de ces documents connaissaient la *IIa Petri*.

Il est très probable, mais non prouvé, que Clément d'Alexandrie ait eu en mains la seconde épître de Pierre. En effet, au dire d'Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI, c. XIV, n. 1, Clément avait fait dans ses *Hypotyposes* « des exposés, sous forme de résumés, de toute l'Écriture testamentaire, sans omettre les livres controversés, à savoir l'épître de Jude et les autres épîtres catholiques, celle de Barnabé et l'Apocalypse dite de Pierre ». La même indication se retrouve dans Photius, *Biblioth.*, cod. 109. Or, Eusèbe rangeait la *IIa Petri* dans la catégorie des « livres controversés »; cf. ci-dessous. On peut donc tenir pour très probable que Clément connaissait la *IIa Petri*, bien que Cassiodore paraisse dire le contraire dans un endroit passablement embrouillé de son commentaire sur les Écritures. *De instit. divin. litter.*, VIII, 2. Cette conclusion est d'autant plus légitime qu'elle est appuyée par les deux constatations suivantes : d'une part, Clément d'Alexandrie paraît s'être inspiré de la *IIa Petri* en trois ou quatre passages de ceux de ses ouvrages qui nous sont parvenus (pour le détail, voir C. Bigg, *op. cit.*, p. 202); d'autre part, son disciple Origène parle explicitement de la IIe épître de Pierre, ce qui prouve que cette lettre était connue de l'Église d'Alexandrie au début du IIIe siècle.

Des anciens auteurs ecclésiastiques, Origène est le premier qui cite explicitement la *IIa Petri*. Dans son *Commentaire exégétique sur l'évangile de Jean* on lisait ces lignes, reproduites par Eusèbe : « Pierre, sur qui est bâtie l'Église du Christ, contre laquelle les portes de l'enfer ne prévaudront pas, a laissé une épître incontestée et peut-être une seconde, car la chose est controversée. » *Hist. eccl.*, l. VI, c. XXV, n. 8. Par ailleurs, il est hors de doute que, personnellement, Origène regardait cette lettre comme étant de saint Pierre lui-même; cf. *In Lev.*, IV, 4; *In epist. ad Rom.*, IV, 9; VIII, 7.

Saint Firmilien, évêque de Césarée en Cappadoce, contemporain et ami d'Origène, partageait la même opinion, car il a fait allusion à la *IIa Petri* en parlant « des bienheureux apôtres Pierre et Paul qui, dans leurs lettres, ont maudit les hérétiques et nous ont avertis de les éviter ». *Inter epist. Cypr.*, LXXV, 6.

Des attestations du même genre se rencontrent chez saint Méthode, évêque d'Olympe en Lycie, *De resurrectione*, édition Bonwetsch, p. 423, texte emprunté à Pitra, et chez Didyme d'Alexandrie, *De Trinitate*, I, 15, 28, 29.

Quant à Eusèbe, bien informé de tout ce qui intéressait l'histoire des livres canoniques, au moins pour les Églises orientales, il parlait de la *IIa Petri* en ces

termes : « Une seule épître de Pierre, celle qu'on appelle la Ire, est universellement reçue; les anciens en ont usé dans leurs écrits comme d'une œuvre authentique. Pour celle qui est dite la IIe, on nous a enseigné qu'elle n'appartient pas au recueil sacré; mais, parce qu'elle a paru utile à beaucoup, on l'a traitée avec le même respect que les autres Écritures... Des lettres qui portent le nom de Pierre, dont je ne connais qu'une seule authentique et reçue par les anciens, c'est tout ce que j'ai à dire. » *Hist. eccl.*, l. III, c. III, n. 1-4. Le même jugement se retrouve en deux autres passages, *ibid.*, l. III, c. XXV, n. 3 (cf. l. VI, c. XXV, n. 8), où la *IIa Petri* est rangée par Eusèbe dans la catégorie des livres « contestés », avec l'épître de Jacques, celle de Jude, la IIe et la IIIe de Jean. Il ressort de ces deux textes qu'au début du IVe siècle des doutes sérieux et motivés subsistaient touchant la canonicité de la IIe épître de Pierre, bien qu'en fait ce document fût traité comme « Écriture » dans la plupart des Églises. Cet état de choses devait se perpétuer jusqu'au Ve siècle. L'Église d'Antioche, notamment, se distingua par son opposition à l'admission de la *IIa Petri* dans son recueil canonique : on ne relève aucune mention de cette lettre dans les œuvres de saint Jean Chrysostome, de Théodore de Mopsueste et de Théodoret; la chose est d'autant plus significative que tous ces écrivains ont multiplié les citations scripturaires dans leurs ouvrages.

En Occident, il ne semble pas que la *IIa Petri* ait été connue avant le IIIe siècle. En effet, elle ne figure pas dans le catalogue romain des Écritures appelé Canon de Muratori; Tertullien ne l'a pas citée, saint Cyprien non plus, alors que ces deux auteurs ont fait des emprunts à la *Ia Petri.*

Les citations les plus anciennes, en ce qui regarde l'usage ecclésiastique de la *IIa Petri*, sont fournies, pour l'Afrique, par le Canon dit de Mommsen ou de Cheltenham (vers 360); pour l'Italie, par l'*Ambrosiaster*, Filastre de Brescia et saint Ambroise; pour l'Espagne, par Priscillien. On remarquera que le Canon africain de Mommsen, tout en mentionnant deux épîtres de Pierre, n'en donne qu'une seule — et il ne peut s'agir que de la Ire — comme canonique : *Epistulæ Petri II. vers. CCC. una sola;* pour le texte, voir A. Souter, *The text and canon of the New Testament*, p. 212-213.

Quant à saint Jérôme, admirablement renseigné sur les usages et les traditions des Églises d'Orient et d'Occident, il compte la *IIa Petri* parmi les sept épîtres catholiques et la range ainsi dans la catégorie des écrits canoniques : *Jacobus, Petrus, Joannes, Judas apostoli septem epistolas ediderunt. Epist.*, LIII, *ad Paulinum, P. L.*, t. XXII, col. 548. Il note cependant que des doutes subsistent toujours en ce qui regarde l'origine de la IIe épître de Pierre : *Scripsit* [*Petrus*] *duas epistolas, quæ catholicæ nominantur; quarum secunda a plerisque ejus esse negatur, propter stili cum priore dissonantiam. De vir. illustr.*, 1.

La grande autorité de saint Jérôme et l'insertion de la *IIa Petri* dans la Vulgate latine firent disparaître les hésitations qui se manifestaient encore de-ci de-là touchant la canonicité de cette épître. A partir du Ve siècle, la lettre en question figure dans toutes les listes officielles des livres regardés comme inspirés par les Églises orientales et occidentales. Vers 550, l'Africain Junilius faisait cependant encore état des doutes et controverses du temps passé et rangeait la *IIa Petri* parmi les livres « d'autorité moyenne », tout en notant que l'immense majorité *(quam plurimi)* ne tenait aucun compte des controverses anciennes. Le concile de Trente n'avait qu'à confirmer l'usage ecclésiastique ancien en inscrivant la *IIa Petri* dans le catalogue officiel des livres du Nouveau Testament.

Sur cette question, voir Th. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, t. I, p. 310 sq., 959 sq.; *Grundriss der Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, 2e édit., p. 82 sq.; A. Loisy, *Histoire du canon du Nouveau Testament*; E. Jacquier, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne*, t. I; C. Bigg, *op. cit.*, p. 199-210.

VI. ORIGINE, AUTEUR ET DATE DE L'ÉPITRE. — Chacun sait qu'authenticité et canonicité d'un écrit inspiré sont deux choses distinctes, qui ne sauraient être confondues ni en droit ni en fait. Il faut donc aborder maintenant le problème de l'origine de la *IIa Petri*, problème qui relève de la critique historique et de la critique littéraire.

Disons tout de suite que, d'une façon générale, la thèse de l'authenticité pétrinienne compte peu de partisans en dehors des exégètes catholiques et que les objections faites contre l'attribution traditionnelle de cette épître à saint Pierre sont assez impressionnantes : *origo apostolica hujus epistolæ difficilius probatur*, déclare dom Hildebrand Höpfl, membre de la commission pontificale *De re biblica*, en abordant ce sujet. *Introductionis in sacros utriusque Testamenti libros compendium*, t. III, p. 394.

Parmi les modernes, Henkel, Camerlynck, Bigg, Zahn, Spitta, Kühl, Maier, Grosch, Wrede, Cornely, Belser se sont prononcés pour l'authenticité pétrinienne. Au contraire, Harnack, H. Holtzmann, Cheyne, von Soden, Jülicher, Knopfl, Loisy, Windisch, Moffatt, Wendland et la masse des critiques se refusent à voir dans ce document un écrit de saint Pierre. Pour beaucoup de ces derniers, la question ne mérite même pas la peine d'être discutée : « Étant donné que l'épître de Jude a été composée entre 100 et 130, déclare Harnack, le jugement se trouve déjà porté sur la *IIa Petri*, et ce jugement s'appuie sur tant d'autres considérations aboutissant toutes à la même conclusion, que je puis me dispenser de prouver l'inauthenticité de cette lettre. » *Die Chronologie*, t. I, p. 468. L'opinion de A. Loisy n'est pas moins nette : « Écrite en connaissance et en regard de la Ire, la IIe épître de Pierre est un faux beaucoup plus hardi. » *Les livres du Nouveau Testament*, p. 237.

Pour plus de clarté, nous étudierons successivement les témoignages externes et les critères internes; suivra l'examen des principales objections contre l'authenticité pétrinienne; viendra enfin la conclusion.

1° *Les témoignages externes.* — Ils ont été produits plus haut à propos de la canonicité de l'épître. Le premier écrivain qui fasse mention certaine de la *IIa Petri* est Origène; personnellement, il paraît la tenir pour authentique, tout en reconnaissant que d'autres s'y refusent. Ainsi, jusqu'au début du IIIe siècle, le silence est complet; en mettant les choses au mieux, on remonterait d'un quart de siècle en tenant compte de Clément d'Alexandrie. Puis, durant près de deux cents ans, on discute sur l'autorité, c'est-à-dire sur l'origine de l'épître, les uns la regardant comme un document apostolique, les autres lui déniant ce caractère; les premiers l'acceptant dans le canon, les seconds ne l'utilisant qu'avec des réserves ou la rejetant purement et simplement. A partir du Ve siècle, le problème se trouve tranché au bénéfice de l'authenticité pétrinienne, et beaucoup plus, semble-t-il, sous l'influence de l'usage ecclésiastique que pour des raisons de critique historique ou littéraire. Dans ces conditions, on ne saurait dire que l'origine pétrinienne s'impose comme un fait garanti par la tradition.

Par ailleurs, conclure de là à l'inauthenticité de la lettre ne serait pas légitime, car, d'une part, l'argument tiré du silence de la primitive Église n'a qu'une valeur relative, étant donné qu'il s'agit d'un document très court et sans grande originalité doctrinale, et, d'autre part, on constate qu'une note favorable à l'authenticité pétrinienne accompagne l'attestation la plus ancienne, celle fournie par Origène.

2° *Les critères internes.* — L'auteur se présente à la première ligne de l'épître comme étant « Syméon-Pierre, serviteur et apôtre de Jésus-Christ », I, 1; il évoque la prédiction de sa mort faite par Jésus, I, 13-15; il se donne comme l'un des témoins oculaires de la transfiguration sur la sainte montagne, I, 16-18; il fait allusion à une lettre antérieure qui pourrait être la *Ia Petri*, III, 1; il parle de saint Paul comme d'un collègue dans l'apostolat, l'appelant son « frère bien-aimé ». III, 15. Tout cela peut constituer un argument en faveur de l'authenticité pétrinienne, mais à la condition que l'hypothèse d'une fiction soit écartée pour d'autres motifs. Il se peut, en effet, que la lettre ait été composée sous le nom de Pierre par un auteur anonyme dans le but de lui conférer une autorité plus grande et de lui assurer une diffusion plus rapide; en soi, l'hypothèse n'est pas contraire au dogme de l'inspiration, et l'Ancien Testament offre dans le livre de la Sagesse un exemple indiscutable d'une fiction de ce genre. Par conséquent, le problème de l'origine de l'épître ne saurait être résolu par la seule attestation de l'auteur dans la phrase liminaire ou dans le corps de l'écrit.

Pour ceux qui, comme nous, admettent l'authenticité de la *Ia Petri*, il est assez naturel de comparer les deux lettres sous le rapport du vocabulaire et du style, des procédés de composition, de l'utilisation de l'Ancien Testament et de l'histoire évangélique. Or, à ces divers points de vue, il apparaît que les différences sont plus nombreuses ou plus marquées que les ressemblances. Ainsi « on compte 369 mots qui sont dans la Ire épître et qui ne sont pas dans la IIe, et 230 qui sont dans la IIe et qui ne sont pas dans la Ire. Il y a donc 599 mots non communs contre 100 qui sont communs entre ces deux épîtres ». E. Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, t. III, 2e édit., p. 299. Le style de la *IIa Petri* est moins naturel que celui de la *Ia*. De part et d'autre, on relève une égale prédilection pour les pluriels abstraits et pour les répétitions de mots ou d'idées. Par contre, les expressions favorites ne sont pas les mêmes des deux côtés. On a compté 31 citations de l'Ancien Testament dans la Ire épître, tandis qu'on en trouve seulement 5 dans la IIe. Enfin, la *Ia Petri* renferme un grand nombre d'allusions à des paroles ou à des faits de l'histoire évangélique, alors que la *IIa* n'offre que quatre ou cinq cas parallèles, I, 14; I, 16-18; II, 1; II, 20, et peut-être III, 4. Cf. J.-B. Mayor, *The epistle of St. Jude and the II epistle of St. Peter*, dans l'introduction; C. Bigg, *op. cit.*, p. 224-232; Henkel, *Der zweite Brief des Apostelfürsten Petrus, geprüft auf seine Echtheit*, p. 69 sq., dans *Biblische Studien*, IX, 5. En ce qui regarde la forme littéraire, les différences constatées n'autorisent pas à conclure que les deux épîtres ne sont pas du même auteur, car saint Pierre a pu se servir successivement de plusieurs scribes ou secrétaires; la remarque en a été faite avec raison par saint Jérôme : *Duæ epistolæ quæ feruntur Petri stilo inter se et charactere discrepant structuraque verborum. Ex quo intelligimus pro necessitate rerum diversis eum usum interpretibus. Epist.*, CXX, *ad Hedib.*, q. XI. Pour ce qui concerne les différences dans l'emploi de l'Écriture et des souvenirs évangéliques, il est difficile d'en tirer une conclusion ferme, car, d'une part, les deux épîtres ne traitent pas du même sujet et, d'autre part, c'est un fait d'expérience qu'un même auteur use plus ou moins de réminiscences suivant les circonstances ou l'inspiration du moment.

Pour ce qui est du fond même des deux écrits, de la manière de penser, de l'agencement et de l'enchaînement des idées, le critique le plus avisé, au terme d'une comparaison minutieuse qui révèle autant de ressemblances que de différences, sera fort embarrassé pour se prononcer. Si B. Weiss, frappé par les ressemblances, a pu dire que parmi les écrits du Nouveau Testament aucun n'est plus étroitement apparenté à la *Ia Petri* que la *IIa*, Harnack, H. Holtzmann, Jülicher et von Soden, impressionnés surtout par les différences, ont formulé un jugement en sens opposé. En fait, ce que les deux épîtres ont de commun au point de vue doctrinal ne constitue pas un enseignement original et ne saurait être regardé comme postulant l'unité d'auteur. Mais peut-on dire que la *IIa Petri* ne renferme rien que l'auteur de la *Ia*, c'est-à-dire saint Pierre, n'ait pu écrire? Plusieurs difficultés sont faites à la réponse affirmative, et il convient de les examiner dans le détail.

3° *Objections contre l'authenticité pétrinienne.* — L'épître, dit-on, ne peut avoir saint Pierre pour auteur parce qu'on y relève une série d'expressions et d'allusions qui excluent l'origine apostolique et ne s'expliquent que si le document a été rédigé au IIe siècle. — 1. La manière dont il est parlé des « prophètes » et des « apôtres », dans III, 2, suppose, d'une part, que les seconds étaient vénérés par les fidèles à l'égal des premiers et, d'autre part, que le recueil du Nouveau Testament existait à côté de la Bible juive. — 2. Les chrétiens de la première génération chrétienne devaient être disparus depuis un temps assez long quand on disait d'eux : « Nos pères sont morts. » III, 4. — 3. L'auteur parle des apôtres comme quelqu'un qui n'a jamais fait partie du collège des Douze, quand il écrit : « Vos apôtres ». III, 2. — 4. Ce qui est dit des épîtres de saint Paul, dans III, 15-16, suppose que ces lettres étaient réunies en une collection (ὡς καὶ ἐν πάσαις ἐπιστολαῖς) et qu'on les tenait pour inspirées (ὡς καὶ τὰς λοιπὰς Γραφάς). — 5. Les doutes relatifs à la parousie mentionnés dans III, 4, 9, n'ont pas dû se manifester du vivant des apôtres. — 6. Alors que dans la *Ia Petri* cet événement est présenté comme imminent, cf. I Petr., IV, 7, 17; V, 1, dans la *IIa* l'auteur s'applique à en expliquer et à en justifier le retard. — 7. Les faux docteurs visés et combattus dans cette épître sont les gnostiques, qui, dans la première moitié du IIe siècle, ont dénaturé la vérité évangélique en enseignant des mythes et des fables, I, 16, se sont adonnés à des pratiques immorales, II, 12-14, et se sont révoltés contre l'autorité religieuse, II, 10-11. — 8. Des expressions comme θεία δύναμις, I, 3, θεία φύσις, I, 4, πᾶσαν σπουδὴν παρεισφέρειν, I, 5, trahissent une influence philosophique hellénistique et sont d'époque tardive.

Ces objections, prises en bloc, constituent un argument impressionnant, mais il suffit de les examiner et de les discuter une à une pour constater qu'aucune d'elles ne fournit une preuve décisive.

Ad Ium. Dès le lendemain de la mort du Christ, les apôtres, choisis par lui, ont joui d'une grande autorité dans les communautés chrétiennes, comme le prouve le livre des Actes.

Ad IIum. L'expression « nos pères », dans III, 4, s'explique difficilement si la lettre est de saint Pierre; cependant, on doit remarquer que οἱ πατέρες dans Hebr., I, 1, et Act., III, 13, désigne les ancêtres spirituels du peuple chrétien.

Ad IIIum. On ne saurait soutenir raisonnablement que l'auteur s'exclut du nombre des apôtres quand il dit à ses correspondants : « Vos apôtres »; la formule est toute naturelle même sous la plume ou dans la bouche d'un des membres du collège apostolique.

Ad IVum. Il est certain qu'il n'existait pas du vivant de saint Pierre une collection de *toutes* les épîtres de saint Paul. Mais, qu'avant l'an 64 des copies de quelques lettres de saint Paul aient été mises en circulation, la chose est pour le moins vraisemblable, étant donnés, d'une part, le prestige personnel de l'auteur et, d'autre part, les rapports qui unissaient les

unes aux autres les diverses Églises fondées dans les grands centres du monde gréco-romain. On sait que, trente ans plus tard, saint Clément de Rome avait à sa disposition un véritable *corpus paulinum* qui, d'après les citations ou références, devait comprendre au moins une demi-douzaine d'épîtres pauliniennes. Or, d'après le contexte, l'auteur de la *IIa Petri* fait allusion seulement à certaines lettres de saint Paul, celles où il est question soit de l'avènement du jour ou jugement de Dieu, III, 12-14, soit des désordres du genre de ceux décrits dans le c. II. Sans doute, il est impossible de prouver que saint Pierre ait connu telles ou telles des épîtres pauliniennes où il est parlé de l'un ou de l'autre de ces sujets, comme les épîtres aux Thessaloniciens, la Ire aux Corinthiens, l'épître aux Colossiens et celle aux Éphésiens; mais si l'on songe que saint Luc utilisait, aux environs de l'an 70, plusieurs relations des faits évangéliques, Luc., I, 1 sq., on admettra sans peine que saint Pierre pouvait avoir en mains, quelques années plus tôt, la copie de plusieurs lettres de saint Paul, soit de celles qui figurent dans notre collection canonique, soit de celles qui se sont perdues; cf. Souter, *The text and canon of the New Testament*, p. 163-164. Par conséquent, la mention des écrits pauliniens dans III, 15-16, ne saurait constituer une preuve apodictique contre l'authenticité pétrinienne de la *IIa Petri*. Ce qui est beaucoup plus troublant, c'est l'assimilation des épîtres de saint Paul aux Écritures saintes, car, d'une part, cela suppose que l'auteur les tenait pour inspirées et reproduisant la parole de Dieu au même titre que les livres de Moïse et les oracles des prophètes, cf. I, 20-21, et, d'autre part, on constate dans la plus ancienne littérature chrétienne que les différents écrits néo-testamentaires ne reçurent l'appellation d' « Écritures » que vers le milieu du IIe siècle (pour la première fois dans la IIe épître de Clément, II, 4, à propos de l'évangile de saint Matthieu); cf. A. Loisy, *Histoire du canon du Nouveau Testament*, p. 12; Leipoldt, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, t. I, p. 113; E. Jacquier, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne*, t. I, 2e édit., p. 34.

Ad Vum et VIum. Au témoignage de saint Paul, il se trouvait au temps de la première génération chrétienne des fidèles préoccupés jusqu'à l'angoisse des conditions, des modalités et du temps de la parousie; cf. surtout les deux épîtres aux Thessaloniciens; mais, comme nulle part, dans le Nouveau Testament, il n'est fait mention de doutes touchant la réalisation même de l'événement attendu, sauf dans II Petr., III, 4, 9, ce qui est dit en ce dernier passage s'explique difficilement si la lettre est de saint Pierre lui-même.

Ad VIIum. Il a été dit plus haut que l'identification des faux docteurs combattus dans la *IIa Petri* avec les gnostiques du début du IIe siècle ne saurait être présentée comme une chose certaine. Il est question dans les lettres de saint Paul, de maîtres pervertis dont les agissements et les enseignements étaient préjudiciables à la vie morale comme à la foi des fidèles. Il est possible, pour ne pas dire vraisemblable, que l'auteur de la *IIa Petri* avait en vue des errements du même genre.

Ad VIIIum. Les termes et expressions signalés comme dénotant une date de composition postérieure à l'âge apostolique figurent tous dans le vocabulaire de la *Koinè* dès le Ier siècle de notre ère et, par conséquent, pouvaient être employés du vivant de saint Pierre; pour le détail, voir J. Dillenseger, *L'authenticité de la IIa Petri*, dans *Mélanges de la faculté orientale* de l'université de Beyrouth, t. II, p. 189 sq.

1° *Conclusions*. — En somme, la preuve n'est pas faite que l'épître ne peut être de saint Pierre. En regard des objections mises en avant par les critiques qui rejettent l'origine pétrinienne de la lettre, il faut inscrire les arguments que produisent les partisans ou défenseurs de l'opinion traditionnelle. Ceux-ci font remarquer avec raison : 1. qu'après l'an 70 le problème de la parousie avait perdu de son actualité et de son acuité; 2. qu'un auteur écrivant à la fin du Ier siècle ou dans la première moitié du IIe n'eût pas manqué de faire allusion au « chiliasme » ou millénarisme en citant le psaume XC, 4; cf. II Petr., III, 8; 3. qu'un faussaire eût inséré dans sa composition des détails ou des traits spécifiquement pétriniens pour être plus sûr de la faire passer pour une épître de saint Pierre; 4. que la tonalité générale de la *IIa Petri* s'accorde avec ce que nous savons de l'état ou de la vie des communautés chrétiennes durant l'âge apostolique; 5. qu'on ne relève, dans cette épître, aucune des notes caractéristiques de la littérature apocryphe mise en circulation au IIe siècle sous le nom ou le patronage de saint Pierre; 6. que l'attestation d'Origène est à elle seule une garantie de l'authenticité pétrinienne, étant donné que cet écrivain représentait une tradition ancienne, celle de Pantène et de Clément d'Alexandrie, et que lui-même savait contrôler les informations recueillies par lui ou mises à sa disposition. A la vérité cette remarque est peu concluante, car Origène, à coup sûr, s'en est laissé imposer par la littérature apocryphe relative aux apôtres.

Sans doute, les difficultés soulevées contre l'origine pétrinienne ne disparaissent pas complètement; on doit même reconnaître que plusieurs d'entre elles subsistent presque entièrement; cependant, l'attribution traditionnelle demeure légitime et, dans une large mesure, justifiée. L'épître aurait été composée à Rome, sous le contrôle et l'inspiration de saint Pierre, dans les derniers mois qui ont précédé son martyre, soit vers la fin de 63, soit dans la première moitié de 64.

Zahn et Wohlenberg pensent que la *IIa Petri* a été écrite d'Antioche, vers 60-63, pour des judéo-chrétiens de Palestine, avant le départ de saint Pierre pour Rome et antérieurement à la composition de la *Ia Petri*. Belser, Spitta, Kühl, Cornely, Camerlynck, Schäfer-Meinertz, Felten, Bigg se sont également prononcés pour l'authenticité.

Par contre, la rédaction de l'épître est retardée jusqu'au milieu du IIe siècle, et même jusqu'à la période 150-175, par Hilgenfeld, Mangold, Knopf, H. Holtzmann, Chase, von Soden, Keim, Pfleiderer, Jülicher, Windisch et Harnack. Jülicher indique comme lieu de composition l'Égypte ou la Palestine, Harnack et Chase penchent pour l'Égypte à raison de la parenté de la *IIa Petri* avec l'Apocalypse de Pierre.

VII. ENSEIGNEMENT DOCTRINAL. — 1° *Dieu et les personnes divines*. — Dieu est le créateur de tout ce qui existe, du ciel comme de la terre. III, 6. La puissance de la parole divine est exprimée en des termes qui rappellent le Ier chapitre de la Genèse. III, 6-7. Tous les dons viennent au croyant de la puissance divine (ἡ θεία δύναμις). I, 3. La volonté de Dieu est que l'homme devienne participant de la nature divine (θεία φύσις). I, 4. Dieu use de patience envers les pécheurs, désirant que tous fassent pénitence. III, 9. Il châtiera les coupables endurcis comme il a châtié les anges rebelles et les impies des temps anciens. II, 4 sq. Le jugement de Dieu s'exercera à l'heure fixée par lui, III, 7-8 : ce sera alors la fin du monde présent, le commencement de nouveaux cieux et d'une terre nouvelle. III, 10-13.

Dieu est le Père du Christ. I, 17. Le Christ est « notre Dieu et Sauveur ». I, 1. Il est appelé le Maître (δεσπότης, qualificatif qui ne se retrouve qu'en deux autres passages du Nouveau Testament : Jud., 4, et Apoc., VI, 10), II, 1, et aussi le Seigneur (ὁ κύριος), comme Dieu le Père. I, 2, 8, 14; II, 20; III, 2, 9, 15, 18. Le royaume éternel, promis aux justes comme récom-

pense de leurs bonnes œuvres, est au Christ. I, 11. Son avènement glorieux (παρουσία) est garanti par sa promesse qui ne peut manquer de se réaliser. III, 4, 9. En tant que Fils, il est distinct du Père, de qui il a reçu honneur et gloire. I, 17. Il est l'objet de cette connaissance (ἐπίγνωσις), que l'auteur présente comme le terme et le couronnement des vertus exigées du vrai croyant. I, 8; III, 18. La gloire lui appartient comme un bien inaliénable « maintenant et au jour de l'éternité ». III, 18. Quant à l'Esprit-Saint, il est dit de lui qu'il a inspiré les prophètes, I, 21, dont les oracles doivent être présents à la mémoire des fidèles. III, 2.

2° *La sotériologie.* — Le mot Sauveur (σωτήρ) se lit cinq fois dans l'épître, I, 1, 11; II, 20; III, 2, 18. On remarquera que dans aucun autre écrit du Nouveau Testament, pas même dans les épîtres pastorales, ce titre ne revient aussi souvent, compte tenu de la longueur des documents. On ne le rencontre pas une seule fois dans la *Ia Petri.* Ce qui est également significatif, c'est que l'auteur emploie ce terme non comme un simple qualificatif, mais comme un titre personnel, un nom propre, un véritable synonyme de Jésus-Christ.

Le Christ a payé la rançon des croyants, II, 1, ce qui ne peut s'entendre que de la dette due à la justice divine du fait du péché; cf. I Petr., I, 18-19. C'est par le baptême que l'homme est purifié de ses fautes, I, 9, et introduit dans « la voie de la justice ». II. 21. Le principe du salut vient de Dieu qui « appelle » et qui « choisit », I, 10, dans le but d'élever la créature régénérée à une dignité supérieure, qui est la participation à la vie divine, I, 4; la foi est proprement un don d'en haut, I, 1, mais le salut final ou l'entrée dans le royaume du Christ suppose de la part du chrétien la pratique d'un certain nombre de vertus, I, 5-8, les bonnes œuvres, I, 10, et l'obéissance aux commandements. II, 1-22 passim. Le fidèle doit se garder pur de tout péché car celui qui reviendrait aux désordres moraux d'avant sa régénération spirituelle se trouverait dans un état pire que le premier : il eût mieux valu pour lui ne jamais connaître la voie de la justice. II, 20-22. Quant au péché lui-même, c'est un acte mauvais qui procède du désir ou de la convoitise, I, 4; il produit la souillure, la corruption et provoque la colère de Dieu. II, 1, 3, 9-10, 19-20. Ceux qui suivent les convoitises de la chair recevront sûrement le salaire de leur iniquité, car ils deviendront par là « des enfants de malédiction ». II, 12-14. Le « jour de Dieu », ou « jour du Seigneur », sera pour les impies le jour du jugement, de la condamnation et de la ruine, III, 7, 10, 12; aussi est-il recommandé au croyant de faire tous ses efforts pour être trouvé alors « sans souillure et sans tache ». III, 14.

3° *L'angélologie.* — Il est parlé des anges rebelles à propos des châtiments terribles que la justice divine réserve aux pécheurs. II, 1 sq. « Dieu, est-il dit, les a précipités dans les cavernes ténébreuses de l'enfer, où il les garde pour le jugement. » II, 4. La nature du péché des anges n'est pas indiquée. On sait qu'il existait sur ce point une double tradition dans les milieux rabbiniques : l'une avait pour point d'appui le récit de la chute, Gen., III; cf. Deut., XXXII, 8 (dans le texte grec); l'autre se rattachait au récit du déluge, où se trouve racontée, dans le préambule, la prévarication des « fils de Dieu ». Gen., VI, 1 sq. Il est probable, d'après le contexte, que l'auteur avait en vue ce dernier passage, car il parle du déluge après avoir fait mention des anges pécheurs. II, 5. Quant à l'expression σειροῖς (ce mot est mieux attesté que σειραῖς dans la tradition manuscrite) ζόφου ταρταρώσας, II, 4, elle a sans doute été suggérée ou inspirée par un passage du livre d'Hénoch, où le châtiment des mauvais anges est décrit en ces termes : « Le Seigneur dit à Raphaël : Enchaîne Azazel, pieds et mains, et jette-le dans les ténèbres... Couvre-le de ténèbres, et qu'il y reste éternellement... Et à Michel le Seigneur dit : Va, enchaîne Semyaza et ses compagnons... sous les collines de la terre jusqu'au jour de leur jugement et de leur consommation, jusqu'à ce que soit consommé le jugement éternel », X, 4-5, 11-12; cf. F. Martin, *Le livre d'Hénoch*, p. CXVII, 22 sq. La même image se retrouve dans l'épître de Jude, 6, à propos de la chute et de la punition des anges rebelles.

4° *L'eschatologie.* — La vie terrestre est comparée à un séjour provisoire sous la tente, I, 13; cf. II Cor., V, 1 (σκῆνος); I Petr., I, 1 (πάροικος); II, 11 (παρεπίδημος).

On a vu plus haut comment l'auteur défend contre certains railleurs la croyance à la réalité de la parousie ou de l'avènement glorieux du Seigneur. III, 3 sq. Il proteste énergiquement contre l'attitude et les propos des sceptiques qui s'en vont répétant : « Où est la promesse de son avènement? » Contre les négateurs, il affirme que « l'accomplissement de cette promesse n'est pas retardée, comme quelques-uns le croient ». III, 9. Seulement, il rappelle la parole de Jésus relative au temps et au moment de la fin : « Le jour du Seigneur arrivera comme un voleur », III, 10; de plus, la date de la parousie étant inconnue, il donne à ses correspondants des conseils sur la nécessité et la manière de s'y préparer. III, 11-12. Il paraît même dire que cet événement pourrait être avancé par la sainteté et les œuvres pies des fidèles (σπεύδοντας pouvant être entendu au sens de « hâtant »), III, 12, ce qui rappelle certaines croyances qui avaient cours dans le monde juif relativement au retard et à l'avance des temps messianiques. Enfin, il fait remarquer que la proximité de la parousie est chose relative, car « un jour auprès du Seigneur est comme mille ans, et mille ans comme un jour », III, 8; comme il s'agit d'un des éléments constitutifs du plan divin, on ne saurait lui assigner une place quelconque dans le cadre chronologique humain.

Une particularité de l'épître en ce qui concerne l'eschatologie, c'est la mention du feu comme agent destructeur du monde : à la fin des temps « les éléments seront dissous dans l'incendie, la terre sera consumée avec les ouvrages qu'elle renferme ». III, 10, 12. Cette croyance à l'embrasement général du κόσμος et à la conflagration universelle ou résorption de toutes choses par le feu était, dès avant l'ère chrétienne, un des points fermes de la doctrine stoïcienne; cf. É. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, t. I, p. 313. Chez les Juifs, ce n'était pas une opinion communément reçue, car Philon la rejette énergiquement: cf. *De incorruptibilitate mundi*; cependant, on ne saurait douter que certains docteurs l'aient acceptée, car elle apparaît dans les *Oracles sibyllins*, IV, 172-182; V, 155-161, 206-213, 274 sq., et Josèphe rapporte qu' « Adam avait prédit un cataclysme universel, occasionné, d'une part, par un feu violent et, de l'autre, par un déluge d'eau ». *Antiq. jud.*, I, II, 3. Ceux des rabbins juifs qui professaient cette opinion pouvaient s'autoriser de plusieurs textes de l'Ancien Testament, où Dieu était représenté comme venant dans le feu, détruisant ses adversaires par le feu, jugeant le monde au milieu du feu; cf. Is., LXVI, 15, 16, 22; Dan., VII, 9 sq.; Ps. XCVII, 3, etc. Dans le Nouveau Testament, on relève deux passages où saint Paul parle du feu à propos du jugement qui décidera du sort de chacun et inaugurera l'ère nouvelle, I Cor., III, 13; II Thess., I, 8; mais c'est seulement dans la *IIa Petri* qu'il est dit que les cieux et la terre seront détruits par le feu. La même croyance, partagée par saint Justin, *Apol.*, I, 20, se retrouvera plus tard dans la strophe liminaire du *Dies iræ : Dies illa solvet sæclum in favilla.*

Le monde présent disparu, apparaîtront « de nou-

veaux cieux et une terre nouvelle, où la justice aura sa demeure ». III, 13. Cette idée d'un renouvellement universel appartenait depuis des siècles à la tradition prophétique; cf. Is., LXV, 17; LXVI, 22; elle était courante dans les milieux juifs au début de l'ère chrétienne, car on la retrouve dans le *Livre d'Hénoch*, XLV, 4-5; LXXII, 1; XCI, 16, dans le *Livre des Jubilés*, I, 29, dans l'*Assomption de Moïse*, X, 6, dans le *IVe livre d'Esdras*, VII, 31; VIII, 52-54, etc. Jésus lui-même avait annoncé une « palingénésie » générale, cf. Matth., XIX, 28, et l'Apocalypse de Jean note l'apparition « d'un ciel nouveau et d'une terre nouvelle » après le grand jugement. XXI, 1.

5° *L'inspiration prophétique.* — Voulant montrer comment la foi chrétienne repose sur un double témoignage divin, l'auteur rappelle d'abord le témoignage solennel rendu en faveur du Fils par le Père lors de la transfiguration, I, 16-18; puis il parle du témoignage de la « parole prophétique », auquel les croyants doivent prêter grande attention pour être éclairés par lui. I, 19. Suit une explication sur ce second témoignage : « Aucune prophétie de l'Écriture ne comporte d'interprétation arbitraire. » I, 20. Il s'agit manifestement des oracles prophétiques de l'Ancien Testament. Pour en saisir le vrai sens et toute la portée, les fidèles doivent les interpréter, non d'après leurs goûts personnels ou leurs idées particulières, mais en conformité avec les indications du magistère spirituel et en tenant compte de la nature et de l'origine de ces oracles. En effet « ce n'est pas par une volonté d'homme qu'une prophétie a jamais été produite, mais c'est sous l'impulsion de l'Esprit-Saint (ὑπὸ Πνεύματος ἁγίου φερόμενοι) que des hommes ont parlé de la part de Dieu ». I, 21. Telle est la raison profonde de l'insuffisance ou de l'impuissance de l'interprétation individuelle appliquée aux oracles prophétiques. La prophétie ne provient pas de l'homme et n'est pas un témoignage humain. Sans doute, quelquefois, des hommes ont prétendu parler au nom de Dieu, alors qu'ils parlaient de leur propre inspiration; mais ceux-là étaient de faux prophètes; cf. Jer., XXIII, 26 sq. Les vrais prophètes, eux, n'ont parlé que parce que l'Esprit-Saint les poussait à le faire en leur inspirant les paroles qu'ils devaient prononcer. Ce qui est dit ici des oracles prophétiques « parlés » s'applique évidemment, dans la pensée de l'auteur, aux oracles « écrits », c'est-à-dire au recueil des Écritures prophétiques.

Il est hors de doute que les Juifs croyaient à l'inspiration de leurs Livres saints. Sur ce point, nous avons le témoignage formel et suffisamment explicite de Philon et de Josèphe. Sans doute, Philon a parfois confondu inspiration et extase, mais en un passage du *Quis rerum divinarum heres est*, 52-53, il s'exprime avec clarté et précision, qualifiant le prophète de θεοφόρητος. Quant à Josèphe, il emploie à propos des prophètes juifs le mot technique d'inspiration (ἐπίπνοια) : « Il n'existe, écrit-il, aucune divergence dans nos écrits, puisque, seuls, les prophètes ont raconté les faits lointains et anciens pour les avoir appris par une inspiration divine... » *Contre Apion*, I, 8. Ainsi l'auteur de la *IIa Petri* se trouve dans la ligne droite de la tradition juive, quand, pour bien marquer la valeur du témoignage prophétique, il déclare que l'Esprit-Saint lui-même a été l'inspirateur des prophètes de la Loi ancienne. Il emploie le passif φερόμενοι comme pour mieux souligner l'activité toute-puissante de l'Esprit sur les facultés des hommes inspirés.

Certains critiques ont soutenu que « la parole prophétique », I, 10, doit s'entendre d'une révélation touchant la parousie, la fin du monde présent et le sort des bons et des mauvais, ou simplement l'Apocalypse de Pierre; cf. A. Loisy, *Les livres du Nouveau Testament*, p. 239-240; mais cette interprétation ne s'accorde pas avec le contexte immédiat, où l'Écriture est mentionnée explicitement, I, 20, ce qui indique que l'auteur avait en vue les oracles des anciens prophètes. Sur cette question, voir l'article INSPIRATION DE L'ÉCRITURE, t. VII, col. 2076.

On trouvera une bibliographie copieuse dans L.-Cl. Fillion, à la fin de l'article *Pierre (Ire et IIe épître de saint)* dans le *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux; de même, dans J. Moffatt, *An introduction to the literature of the New Testament*, 3e édit., p. 318-319, 358-359, Édimbourg, 1920.

Commentaires sur la Ia et la IIa Petri. — 1° *Catholiques.* — L.-Cl. Fillion, *La sainte Bible commentée*, t. VIII, p. 658-715, Paris, 1904; J. Felten, *Die zwei Briefe des heiligen Petrus und der Judasbrief*, Ratisbonne, 1929; M. Meinertz et W. Vrede, *Die heilige Schrift des neuen Testamentes*, t. IX, 4e édit., Bonn, 1932, p. 79-142. — 2° *Non-catholiques.* — F.-H. Chase, article *Peter (first epistle, second epistle)*, dans le *Dictionary of the Bible* de Hastings; C. Bigg, *Epistles of St. Peter and St. Jude*, Édimbourg, 1910; J.-B. Mayor, *Epistle of St. Jude and the II epistle of St. Peter*, Londres, 1907; G.-W. Blenkin, *The I epistle general of Peter*, Cambridge, 1914; M.-Rh. James, *The II epistle general of Peter and the general epistle of Jude*, Cambridge, 1912; J. Moffatt, *The general epistles*, p. 85-213, London, 1928; R. Knopf, *Die Briefe Petri und Judæ*, Gœttingue, 1912, dans le *Kommentar über das neue Testament* de Meyer; G. Wohlenberg, *I. und II. Petrusbrief und Judasbrief*, 3e édit., Leipzig, 1923, dans le *Kommentar zum neuen Testament* de Zahn; H. Windisch, *Die katholischen Briefe*, 2e édit., Tubingue, 1930, dans le *Handbuch zum neuen Testament* de Lietzmann; von Soden, *Briefe des Petrus*, 3e édit., Fribourg-en-B., 1899, dans le *Hand-Commentar* de Holtzmann; H. Gunkel, *Der erste Brief des Petrus*, dans *Die Schriften des neuen Testaments* de J. Weiss, t. III, 3e édit., Gœttingue, 1917, p. 248-292; G. Hollmann et W. Bousset, *Der Brief des Judas und der zweite Brief des Petrus*, dans le même ouvrage, t. III, p. 303-318.

A. TRICOT.

2. PIERRE Barthélemy est le nom francisé du théologien flamand *Peeters* qui est souvent appelé aussi Barthélemi Petri (1545-1630). Né à Op-Linter (Brabant) en 1545 ou 1546, il fit à Louvain ses études de lettres et de théologie, enseigna d'abord la philosophie à la pédagogie du Porc, où il eut pour élève le célèbre Lessius et passa à Douai en même temps qu'Estius, en 1580; il y prit le bonnet de docteur en 1584, sans que l'on puisse préciser quelle chaire il occupa d'abord. A la mort d'Estius, 1613, il remplaça celui-ci dans la première chaire de théologie et mourut le 24 février 1630, n'ayant pas cessé, malgré son âge, de remplir d'importantes fonctions.

Exécuteur testamentaire d'Estius, B. Peeters a publié le commentaire du célèbre exégète sur les épîtres paulines et les épîtres catholiques; il est partiellement responsable de la rédaction définitive à partir de I Joa., V, 7; le tout parut en deux vol. in-fol., 1614 et 1616. De même, il revisa pour une 2e édit. (1629) les *Annotationes in præcipua ac difficiliora sacræ Scripturæ loca* du même auteur, publiées d'abord en 1621. Comme œuvres personnelles, B. Peeters a donné : 1. Un commentaire latin sur les Actes des apôtres, in-4°, Douai, 1622. — 2. *Præceptiones logicæ*, in-12, Douai, 1625, 1635. — 3. *Vincentii Lirinensis Galli, adversus prophanas hæreseon novationes libellus vere aureus, distinctus in capita et notis uberioribus opera viri docti illustratus*, Douai, 1611, édition annotée du célèbre *Commonitorium*. — 4. *Apostolicæ Sedis definitiones veteres de gratia Dei*, Douai, 1616, 2e éd., très augmentée, 1627, recueil, avec quelques notes historiques, des décisions rendues par les papes de l'antiquité, Célestin, Léon Ier, Gélase, Hormisdas, Félix IV, en faveur de de l'augustinisme, soit au début de la querelle semi-pélagienne, soit à propos du concile d'Orange. C'est une sorte de manifeste à l'encontre du « molinisme » avant la lettre; B. Peeters

avait été mêlé aux attaques menées par la faculté de Douai contre Lessius. — 5. Avec d'autres théologiens de Douai, François Silvius, Georges Calvenerius, Jacques Pollet, notre auteur travailla à une édition de la *Somme théologique* de saint Thomas, Douai, 1614, revue et complétée en 1623.

Foppens, *Bibliotheca belgica*, t. I, 1739, p. 129; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, t. VIII, Louvain, 1766, p. 76-84; H.-R. Duthillœul, *Bibliographie douaisienne*, Paris, 1835; A.-C. De Schrevel, art. *Peeters (Barthélemi)*, dans *Biographie nationale de Belgique*, t. XVI, Bruxelles, 1901, col. 839-847; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 792-793.

É. Amann.

3. PIERRE D'ALCANTARA (Saint), frère mineur espagnol et réformateur (XVIe siècle).

I. Vie. — Né en 1499 dans la petite ville d'Alcantara, le jeune Pierre Garavito fit ses premières études dans sa ville natale, dont son père, Alphonse, était gouverneur. Ayant perdu celui-ci vers l'âge de 14 ans, sa mère, la noble Marie de Sanabria y Maldonado, convola en secondes noces, tandis que Pierre alla perfectionner ses études à l'université de Salamanque. De retour à Alcantara, il résolut de devenir frère mineur et en prit l'habit en 1515, à l'âge de 16 ans, au couvent de Los Majaretes, enfoncé dans les montagnes qui séparent la Castille du Portugal. Là, dans un complet isolement des choses et des affections de la terre, il s'abandonna sans réserves aux pratiques de la pénitence, à la prière, à la pauvreté la plus absolue, à l'abnégation de lui-même, au renoncement le plus complet. Il déclara une guerre à mort à sa chair ou plutôt, selon ses propres expressions, il fit un pacte avec son corps : il lui promit de le laisser se reposer dans l'éternité, mais il exigea qu'il se laissât maltraiter ici-bas jusqu'à la mort. Après sa profession, il fut envoyé dans le couvent de Belviso, en un lieu éloigné de toute habitation. La haute sainteté de la vie austère et mortifiée qu'il menait attira sur lui les regards des supérieurs. Déjà en 1519, âgé à peine de vingt ans et avant d'avoir été promu au sacerdoce, Pierre fut choisi pour diriger un petit couvent dans la ville de Badajoz, métropole d'Estramadure. Le temps de son gardiennat expiré, son provincial lui commanda de se préparer à recevoir les ordres. Il reçut la prêtrise en 1524. Le P. Lorenzo Pérez, O. F. M., dans *La provincia de San José fundada por San Pedro de Alcantara*, dans *Archivo ibero-americano*, t. XVII, 1922, p. 150-151, fait remarquer toutefois, à l'encontre de tous les auteurs, que saint Pierre d'Alcantara fut nommé, en 1519, gardien du couvent de Notre-Dame-des-Anges de Robledillo, dans la province de Cáceres.

A la suite de son ordination, Pierre exerça le ministère de la parole pendant une année et ce fut pendant ce court espace de temps qu'il se forma à cette éloquence mâle, sévère, vraiment apostolique, qui fit de lui, dans la suite, un puissant instrument de conversions. Devenu, en 1525, gardien du couvent de Notre-Dame-des-Anges de Robledillo, il employa ses loisirs à l'étude de l'Écriture sainte et de la tradition. Puis il reparut dans la chaire. Pendant plusieurs années, il prêcha la pénitence au peuple et répandit autour de lui le feu de l'amour divin qui le brûlait.

Au chapitre provincial, qui se tint le 12 décembre 1528 à La Lapa, et dans lequel le P. Michel Roco, parent de Pierre d'Alcantara, fut élu provincial, le saint fut nommé gardien du couvent de Plasencia. Au chapitre suivant, qui eut lieu à Badajoz le 14 février 1531, le provincial nouvellement élu, Diégo de Chaves, cédant aux sollicitations générales de la population, qui le suppliait de laisser le saint en résidence dans leur ville de Badajoz, afin qu'il se vouât au salut de leurs âmes, força, en vertu de l'obéissance, le saint religieux à s'y fixer. Le saint vint donc habiter le couvent de Badajoz, et, avec son zèle accoutumé, se mit à travailler sans relâche au bien des âmes. A l'occasion d'un chapitre provincial, tenu en décembre 1532, saint Pierre d'Alcantara sollicita et obtint la permission de se retirer dans une résidence solitaire. Le provincial lui assigna alors le couvent désert de Saint-Onuphre de La Lapa, à la condition qu'il le gouvernerait en qualité de gardien. Le saint y resta jusqu'au chapitre suivant, qui se tint à Badajoz au mois d'octobre 1535, et où il y fut élu définiteur. C'est à cette époque (1535-1538) qu'il faut placer les voyages du saint à la cour du Portugal où sa réputation de sainteté l'avait déjà précédé. Le roi, Jean III, pria le provincial de lui envoyer le saint à Lisbonne pour le consulter sur quelques difficultés relatives à sa conscience. Pierre obéit et ce n'est qu'avec peine que Jean le vit s'éloigner après une première entrevue. Il ne tarda d'ailleurs pas à le rappeler près de lui. Pendant ce double voyage, le saint convertit beaucoup de seigneurs de la cour et engagea l'infante Marie, sœur du roi, à renoncer au monde. Au chapitre d'Albuquerque, en octobre 1538, saint Pierre d'Alcantara fut élu provincial par acclamation. Aussitôt, il songea à établir une discipline sévère, qui rencontra au début des oppositions nombreuses. Le saint rédigea de nouveaux règlements qu'il réussit à faire approuver à l'unanimité au chapitre de Plasencia, en 1540, après une faible résistance de quelques observants. Le temps de son provincialat étant expiré, en 1541, il se retira en 1542 avec le P. Jean del Aguila; tous deux rejoignirent le P. Martin de Sainte-Marie qui, à cette date, jetait, près de Lisbonne, les fondements d'une réforme austère et élevait un ermitage à l'embouchure du Tage, dans les montagnes désertes de l'Arabida. Le duc d'Aveiro ayant fourni le terrain et les matériaux nécessaires pour bâtir les cellules, on vit bientôt s'élever un couvent, dans lequel tout respirait la mortification, la pauvreté, le mépris du bien-être et des petites commodités de la vie. Les cellules étaient petites et basses; un peu de sarment étendu par terre formait la couchette; le reste du mobilier était tel que des pauvres mêmes l'eussent méprisé. De plus, les ermites d'Arabida marchaient nu-pieds et sans sandales et s'interdisaient absolument l'usage de la viande et du vin. Le général Jean Calvo se trouvant à cette époque en Espagne, rendit une visite à l'ermitage et il fut si édifié des exemples qu'il avait sous les yeux, qu'il approuva la réforme, accorda la permission d'ériger un noviciat et de former une custodie avec les deux autres couvents de Palhaës et de Santarem. Le custode fut le P. Martin et saint Pierre d'Alcantara fut chargé de l'éducation des novices au couvent de Palhaës.

Rappelé dans sa province en 1544, le saint fut de nouveau élu définiteur et chargé de reprendre le cours de ses prédications. A la suite du chapitre d'Alconchel, en 1548, où la réélection de Pierre d'Alcantara au provincialat, qui semblait à tous s'imposer, se vit, avec une mise en scène aussi profondément édifiante qu'émouvante, contrariée par un vouloir manifestement providentiel, le saint se retira avant l'été de la même année, en compagnie de son saint ami, frère Jean del Aguila, dans le couvent de Saint-Onuphre de La Lapa. Et là, dévorés de ferveur et également appliqués à la pénitence, ils conféraient ensemble sur la propagation et le développement de la réforme entreprise au Portugal, une dizaine d'années auparavant. Il s'y retira pour préparer une deuxième campagne au Portugal, où, déjà avant la fin de 1548, il était venu avec Jean del Aguila pour y raffermir et perfectionner la réforme d'Arabida, dont le custode le P. Martin, était mort entre temps.

Il fonda un nouveau couvent près de Lisbonne en 1550, et Dieu bénit tellement son œuvre qu'environ dix ans plus tard la petite custodie prit le titre de province et n'était pas celle de l'ordre qui comptait le moins de maisons. Réélu définiteur de la province de Saint-Gabriel au chapitre de Plasencia, en 1551, et désigné, en 1552, comme custode pour le chapitre général de Salamanque en 1553, il assista à ce chapitre à titre de représentant de la province de Saint-Gabriel.

Ayant terminé, en 1554, sa charge de définiteur, il songea à exécuter le plan de la grande réforme qu'il avait conçue et par laquelle il voulait ramener ceux qui le suivraient à la pratique austère et véritable de la règle de saint François. Avec l'assentiment du pape, Jules III, il se retira avec un compagnon, à la fin de 1554, ou au début de 1555, dans le diocèse de Coira, où, avec la permission de l'évêque, qui lui avait concédé près de la ville la petite église de Sainte-Croix de Cebollas, il s'essaya, avec un autre religieux, au genre de vie qu'il voulait faire pratiquer. Peu de temps après, il partit pour Rome et obtint de Jules III un nouveau bref, qui l'autorisait à fonder, sous la juridiction des mineurs conventuels, un couvent conforme à l'idée qu'il s'était faite d'une véritable maison de l'ordre de Saint-François. Ils se plaça sous l'obédience des conventuels pour échapper aux vives résistances que lui opposèrent les observants. Revenu en Espagne, il s'adonna entièrement à la stricte observance de la règle franciscaine, probablement d'abord à l'ermitage de Sainte-Croix de Cebollas et ensuite dans le pâturage nommé Berrocal, à la fontaine de Palancar, près de Pedroso, dans le diocèse de Palencia, où, sur un terrain que lui avait donné le chevalier Rodrigue de Chaves, le 22 mai 1557, il construisit un couvent d'après l'idéal franciscain. (Cf. Lor. Pérez, *art. cit.*, p. 151.) D'autres historiens affirment qu'il fonda cette pauvre retraite dès 1556.

A la mort du P. Jean Pascual qui, avec l'assentiment du ministre général des conventuels et du pape, avait fondé trois couvents de mineurs réformés en Galicie, à Redondela, Bayona et Vigo, le commissaire général des conventuels, le P. Antoine-Paulin de Santo-Quirico nomma, en 1556, Pierre d'Alcantara commissaire général des mineurs réformés d'Espagne et érigea les couvents mentionnés, avec ceux de Pedroso et de Saint-Isidore, en custodie, sous le vocable de saint Joseph. La nomination du saint comme commissaire général et l'érection de la nouvelle custodie furent confirmées par le ministre général des conventuels, le P. Jules Magnano, dans une lettre du 3 février 1557, renouvelées dans une patente du ministre général du 18 avril 1559 et approuvées par Paul IV dans le bref *Cum a nobis* du 8 mai 1559, qui lui concède pleins pouvoirs pour l'érection de nouveaux couvents non seulement en Espagne, mais dans le monde entier, lui donne le droit de confirmer les custodes et d'ériger des custodies en provinces, au cas où il y aurait un nombre suffisant de couvents. Le 8 octobre 1559, le saint convoqua un chapitre à Loriana, dans lequel il promulgua la lettre du ministre général et le bref du pape. On passa ensuite à l'élection de définiteurs, à la nomination de gardiens et on reçut dans la custodie les couvents du Saint-Rosaire à Oropesa, de Deleitosa et de Viciosa. Le 9 janvier 1561, Pierre accepta le couvent de Sainte-Madeleine de Palo, dans le diocèse de Zamora et, vers la même époque, il fonda les couvents de Elche et d'Aspe.

Ayant atteint de la sorte le nombre de couvents requis dans le bref pontifical, le saint convoqua le chapitre au couvent de Pedroso le 2 février 1561. Il y érigea la custodie en province de Saint-Joseph et procéda aux élections des supérieurs. Christophe Bravo fut élu provincial et Barthélemy de Sainte-Anne *custos custodum* avec la charge d'assister au chapitre général; l'on organisa aussi la province et l'on prit les mesures nécessaires au fonctionnement de la réforme. Le relevé officiel de ce chapitre ainsi que le texte des constitutions ont été publiés par Lor. Pérez, *art. cit.*, p. 153-159. Peu après, le nouveau provincial partit pour Rome afin d'y rendre compte au ministre général des décisions prises au chapitre. Il fut reçu à bras ouverts par le général des conventuels, moins bien cependant par les Pères de l'Observance, qui ne purent pardonner aux membres de la province de Saint-Joseph de s'être détachés d'eux et de s'être mis sous la juridiction des conventuels. Aussi, dès ce moment, les observants s'efforcèrent par tous les moyens de faire rentrer la province de Saint-Joseph sous leur juridiction. Ils travaillèrent dans ce sens auprès des cardinaux et du pape.

Ne voulant prendre à lui seul la responsabilité de décisions importantes, le saint convoqua, le 12 avril 1561, les membres de la province de Saint-Joseph à Saint-Jean de Bobadilla d'Oropesa et leur transmit les desiderata contenus dans les diverses instances qui lui avaient été adressées. Les *Acta sanctorum*, oct. t. VIII, p. 637, placent ce chapitre en 1562. Après mûres réflexions et délibérations on décida, à l'unanimité, de faire d'abord tout le possible pour rester sous l'obédience des conventuels. Si cela ne réussissait pas, on demanderait d'être soumis immédiatement au Saint-Siège. Si aucune de ces alternatives ne pouvait aboutir, on se résignerait, dans ce cas, à passer à l'obédience des observants. On ajoutait toutefois qu'on laissait tout au jugement du pape (c'était Pie IV). On délégua à Rome le P. Barthélemy de Sainte-Anne avec pleins pouvoirs pour traiter les affaires de la province à Rome. Celui-ci se mit immédiatement en route. A son arrivée à Gênes, il apprit que le général des observants était à Venise. Il alla l'y trouver et discuta avec lui la question de l'obédience. C'est là que Barthélemy décida de faire passer la province de Saint-Joseph à l'obédience des observants. Il se dirigea ensuite sur Rome que le provincial Christophe Bravo avait quittée entre temps pour retourner dans sa province. Le P. Barthélemy exposa à Rome les décisions du chapitre et, voyant que les deux premières propositions ne pouvaient aboutir, il décida de passer à nouveau à l'obédience des observants. Pie IV approuva, confirma et ratifia cette décision par la bulle *In suprema* du 25 janvier 1562, qui ne fut cependant exécutée, pour des raisons ignorées, que le 16 mars 1563. Les *Acta sanctorum*, oct. t. VIII, p. 638, soutiennent que Pie IV porta cette bulle, le 25 janvier 1563. Quoi qu'il en soit, il est certain que Pierre d'Alcantara était déjà mort quand la bulle fut exécutée. Pendant qu'il faisait la visite des maisons réformées, il tomba malade au couvent de Viciosa. Comprenant que le moment était venu d'aller recevoir la récompense de ses travaux, il se fit porter au couvent d'Arenas, dans le diocèse d'Avila, qu'il habitait depuis le mois d'avril 1562 et où il épuisa ses dernières forces à aller voir sainte Thérèse à plusieurs reprises. Dès qu'il y fut arrivé, on lui administra les derniers sacrements et il rendit doucement à Dieu sa belle âme, le 19 octobre 1562. Grégoire XV le béatifia le 18 avril 1627; Clément IX célébra sa canonisation le 28 avril 1669. L'histoire du merveilleux développement que prit la réforme après la mort de saint Pierre et des nombreuses fondations qu'elle effectua se lit dans l'article cité de Lor. Pérez (p. 164-175) et dans *Acta sanctorum*, oct. t. VIII, p. 639-642.

Un des traits caractéristiques de saint Pierre d'Alcantara était l'esprit de pénitence, poussé jusqu'à la pratique des austérités les plus effrayantes. Il y joi-

gnit l'esprit d'oraison; l'amour de la retraite, de la solitude et de la contemplation domine en lui. Il pénétra les plus profonds secrets de la vie intérieure. Enfin, le dernier trait caractéristique du saint fut celui de réformateur. Nul ne fut plus ardent pour exciter ses frères en religion à la pratique rigoureuse de la pauvreté, de la mortification et de toutes les observances séraphiques et à faire revivre l'esprit apostolique de saint François. Les franciscains qui avaient embrassé sa réforme reçurent et gardèrent de lui un précieux héritage : son esprit de pénitence et d'oraison. Connus sous le nom de *déchaussés* ou *alcantarins*, ils formèrent une branche de la grande famille de l'Observance. Ils se multiplièrent non seulement en Espagne et en Portugal, mais jusque dans les Philippines, le Japon, la Chine et certaines contrées de l'Amérique. Ils ont donné à l'ordre et à l'Église un grand nombre de saints et de bienheureux. On peut dire que leur ferveur réchauffa celle des autres frères mineurs du même pays, en sorte que l'Espagne est restée l'un des pays du monde où l'ordre de Saint-François a été le plus florissant et a pénétré le plus efficacement de son esprit les mœurs privées et publiques.

Enfin, saint Pierre d'Alcantara prit une part active dans la réforme du Carmel opérée par sainte Thérèse d'Avila, qu'il assista et éclaira de ses conseils avec un zèle infatigable, de telle sorte que, d'après le témoignage de l'illustre vierge, il doit être considéré comme le principal promoteur de cette réforme. Il entreprit à cet effet beaucoup de voyages, supporta beaucoup de fatigues et apparut plus d'une fois à la sainte pour l'assister de ses conseils.

II. Œuvres. — En dehors des *Constitutions* ou *Ordonnances* de la province réformée de Saint-Joseph, approuvées au chapitre de 1561, et d'un certain nombre de *lettres*, écrites à saint François Borgia, S. J., et surtout à sainte Thérèse, Pierre d'Alcantara composa encore un traité de *l'oraison et de la méditation (Tratado de la oración y meditación)* qui, en ces derniers temps, a été l'objet de nombreuses polémiques, surtout depuis le fameux ouvrage du P. Juste Cuervo, O. P., publié à Madrid en 1896 : *Biografia de Fr. Luis de Granada, con unos articulos literarios donde se demuestra que el venerable Padre y no san Pedro de Alcántara, és el verdadero y unico autor del « Libro de la oración »*. L'auteur s'efforce de prouver que non seulement le *Traité* de saint Pierre d'Alcantara ne constitue qu'un abrégé du *Livre de l'oraison et de la méditation* de Louis de Grenade et lui est donc postérieur, mais aussi que le *Traité* ne constitue point une œuvre de Pierre et doit être également attribué à Louis de Grenade. A la seule lecture de leurs tables des matières, ces deux livres, dont les titres sont déjà apparentés, frappent par une ressemblance qui arrive presque à une exacte identité. Si, ensuite, on compare les textes des sujets traités par les deux célèbres auteurs, on remarque qu'aux endroits parallèles, il n'est pas rare de rencontrer non plus seulement des phrases de l'un intégralement rapportées par l'autre, mais des paragraphes et des alinéas, voire des pages entières qui ne présentent aucune ou presque aucune différence. La plupart du temps le décalque est brutal et palpable; on n'a pas même pris la précaution de le dissimuler par quelque mot transposé, supprimé ou ajouté. L'identité est complète. Le *Traité* de Pierre d'Alcantara présente bien peu de textes qui ne se lisent aussi dans le *Livre* de Louis de Grenade; ce dernier, par contre, intercale entre les passages communs, des phrases ou des alinéas, quelquefois même des pages assez nombreuses qu'on chercherait en vain dans le *Traité*. De plus, les pages de l'opuscule alcantarin qui ne se lisent pas dans le *Livre de l'oraison* (à peu près un neuvième du *Traité*), se retrouvent dans un autre ouvrage de Louis de Grenade, dans la IIe partie de la *Guide des pécheurs*.

Jusqu'à l'ouvrage du P. Cuervo, l'universalité, à peu d'exceptions près, de ceux qui étaient en état de se faire une opinion sur ce sujet, admettait, par conviction acquise ou de confiance, que, si Louis de Grenade était l'auteur du *Livre de l'oraison*, saint Pierre d'Alcantara avait écrit, sur le même sujet, le *Traité* qui a été très souvent réimprimé sous son nom. Le P. Michel-Ange, O. M. Cap. cite jusqu'à 173 éditions connues. D'ordinaire même on n'hésitait pas à penser, à dire et à écrire que le franciscain avait le premier composé et publié son opuscule et que, dès lors, c'était Louis de Grenade qui était tributaire de saint Pierre d'Alcantara et qui avait amplifié le *Traité* composé par le saint. Le P. Cuervo, s'inscrit en faux contre ces données et dans l'ouvrage cité, il s'efforce de démontrer que le *Traité*, attribué au franciscain, n'est pas seulement postérieur à l'ouvrage de Louis de Grenade, mais même qu'il ne fut pas composé par saint Pierre d'Alcantara et doit être attribué à Louis de Grenade. Le même auteur a défendu encore récemment la même thèse, et dans un autre ouvrage, *Fr. Luis de Grenada verdadero y único autor del Libro de la oración. Estudio critico definitivo. Réplica documentada a un escritor francés*, publié à Madrid en 1919. L'écrivain français visé par le P. Cuervo est le P. Michel-Ange, O. M. Cap., qui s'est efforcé de démontrer, par tous les moyens, la thèse traditionnelle au sujet des deux ouvrages en question, c'est-à-dire que Pierre d'Alcantara doit non seulement être considéré comme l'auteur du *Traité de l'oraison*, mais que celui-ci est même antérieur au *Livre* de Louis de Grenade. Deux questions distinctes donc se posent : 1. A qui faut-il attribuer le *Traité de l'oraison ?* 2. Auquel des deux ouvrages, au *Traité* attribué à Pierre d'Alcantara ou au *Livre* de Louis de Grenade faut-il accorder la priorité ?

Avec le P. Michel-Ange nous croyons que le *Livre* et le *Traité de l'oraison* sont en réalité deux ouvrages distincts, qui, en dépit de leurs nombreuses similitudes, n'ont rien de commun. La doctrine, qui est enseignée dans les ouvrages, n'est point la même: tandis que Louis de Grenade professe l'oraison conformément à la doctrine dominicaine, saint Pierre d'Alcantara pratique l'oraison suivant les enseignements franciscains. Ni en théorie, ni en pratique, ces deux serviteurs de Dieu ne peuvent avoir appartenu à une même école. Le *Livre* et le *Traité* ont chacun leur mentalité particulière et leur doctrine propre, même dans les parties communes où quelques petites additions, suppressions ou substitutions de mots ont suffi à tout ramener à la doctrine et à la mentalité de l'auteur. Ces deux ouvrages ne sont pas seulement distincts par rapport à la doctrine, ils sont aussi absolument divers sous le rapport du style : la simplicité du style du saint franciscain n'a rien de commun avec la grandiloquence de Louis de Grenade. L'attrait exercé n'est pas le même : saint Pierre d'Alcantara veut être médité plutôt que lu; il attire à la réflexion, il se prend, si l'on peut dire, bouchée par bouchée. Louis de Grenade s'accommode d'une lecture non interrompue qui enchante, captive, fait aimer les sujets si éloquemment proposés. Aussi bien, les deux ouvrages s'adressent-ils à des lecteurs différents : Louis de Grenade veut agir sur toutes les personnes, principalement sur celles qui « jamais ne se mettent en peine de considérer avec attention l'objet de leur foi et, par suite, de se conduire en conformité avec cette foi » : saint Pierre d'Alcantara déclare expressément avoir écrit son traité « pour tous ceux qui cherchent le Seigneur et pour ceux-là seulement », et son action consiste à leur faciliter cette recherche, à les y aider,

en leur procurant les moyens de réfléchir et d'agir eux-mêmes. De plus, on aperçoit des divergences entre les préoccupations des deux auteurs. Pour Louis de Grenade, la grosse affaire, c'est de fournir de la matière pour passer son heure à *l'exercice* de l'oraison, tandis que le saint franciscain cherche avant tout à développer *l'esprit* de dévotion et d'oraison si recommandé par saint François. Bien plus, Louis de Grenade enseigne l'oraison en docteur, en professeur, en homme de science, voulant instruire son élève, tandis que Pierre d'Alcantara se donne le rôle d'instructeur, de praticien et non de docteur; il veut former, dresser, mettre en état d'agir. Entre les deux ouvrages, il n'y a donc pas seulement quelques nuances; c'est tout un monde de véritable différences qui s'y offre.

Si, à ces arguments de critique interne on ajoute ceux que fournit la critique externe, il ne peut subsister de doutes que saint Pierre d'Alcantara doit être considéré de fait et de droit comme l'auteur du *Traité de l'oraison*. En effet, une tradition constante, qui remonte jusque vers la mort du saint réformateur, des éditions innombrables, en toutes les langues, du *Traité*, dont le P. Michel-Ange a énuméré et décrit 173 publications connues, attribuent ce *Traité* à saint Pierre d'Alcantara. Enfin, Louis de Grenade, dans l'énumération qu'il fait des ouvrages composés par lui, n'a jamais revendiqué la paternité du *Traité*, bien que de son vivant il en existât déjà plusieurs éditions et qu'il fût très répandu dans le peuple. De tous ces arguments il faut conclure que, s'il est certain que le *Livre de l'oraison* doit être attribué à Louis de Grenade, il n'en est pas moins évident que saint Pierre d'Alcantara doit conserver la paternité la plus incontestable sur le *Traité de l'oraison*.

La question devient plus compliquée quand il s'agit de déterminer la priorité de l'un ou de l'autre de ces deux ouvrages ou l'utilisation de l'un ou de l'autre par saint Pierre d'Alcantara ou par Louis de Grenade. D'après le P. Cuervo, le *Traité de l'oraison* du saint réformateur aurait été publié entre 1556-1558 et constituerait un précis ou un extrait du *Livre de l'oraison* de Louis de Grenade, publié entre 1552 et 1554 et de la II[e] partie de la *Guide des pécheurs*, éditée par le même auteur en 1557. Le P. Michel-Ange, au contraire, soutient que Louis de Grenade publia les deux premières parties de son *Livre de l'oraison* après le 21 août 1553, jour auquel l'évêque de Salamanque, Pierre de Castro, lui délivra la licence pour l'impression, tandis que saint Pierre d'Alcantara fit paraître au plus tard au début de 1554 son petit *Traité de l'oraison*, qui fut très probablement composé, et peut-être édité, pendant son gardiennat à Saint-Onuphre de La Lapa, entre 1532 et 1535. D'après le même auteur, le *Livre* de Louis de Grenade devrait être considéré comme une amplification philosophique, scientifique et surtout littéraire et oratoire du *Traité* de Pierre d'Alcantara. En face de la multitude des arguments, souvent spécieux, subtils, recherchés et compliqués, apportés par l'un et l'autre auteurs, nous devons avouer que l'argumentation d'aucun d'eux ne satisfait complètement et ne donne une solution définitive et apodictique au problème discuté. Ni le P. Cuervo n'a réussi à démontrer que le *Traité* de Pierre d'Alcantara constitue un précis ou un extrait du *Livre* de Louis de Grenade, ni le P. Michel-Ange n'est parvenu à prouver avec évidence que le *Livre* de l'écrivain spirituel dominicain constitue certainement une amplification du *Traité* du saint réformateur. Pour résoudre cette question compliquée, il faut que de nouveaux documents soient apportés au débat.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 184; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. II, Rome, 1921, p. 320; Alonso de S. Bernardo, O. F. M., *Vida del glorioso san Pedro de Alcántara*, Madrid, 1783; *Acta sanctorum*, octobre t. VIII, Paris-Rome, 1866, p. 623-809; *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*, t. XLII, p. 1309-1310; Nic. Reagan, *Peter of Alcantara*, dans *The catholic encyclopedia*, t. XI, New-York, 1911, p. 770-771; René de Nantes, O. M. Cap., *Saint Pierre d'Alcantara et sainte Thérèse*, dans *Études franciscaines*, t. X, 1903, p. 162-168, 384-394; Francisco Ferrando, O. F. M., dans *Eco franciscano*, 1890, 15 janv., 15 févr., 15 mai, 15 juillet, 15 nov., 15 déc.; 1891, 15 janv., 15 févr.; Juste Cuervo, O. P., dans *El santissimo rosario*, 1890, sept. et oct.; le même, *Biografia de Fr. Luis de Granada con unos articulos literarios donde se demuestra que el venerable Padre y no san Pedro de Alcantara és el verdadero y unico autor del « Libro de la oración »*, Madrid, 1896; le même, *Edición critica y completa de las obras de fray Luis de Granada*, Madrid, 1901-1908, où au t. X, p. 439-520, est publié *Tratado de la oración y meditación recapilado por el Fr. Pedro de Alcántara;* le même, *Fr. Luis de Granada verdadero y único autor del « Libro de la oración »*, dans *Rivista de archivos, bibliotecas y museos*, t. XXII, 1918, p. 293-359; le même, *Fr. Luis de Granada, verdadero y único autor del « Libro de la oración ». Estudio critico definitivo. Réplica documentada a un escritor francés*, Madrid, 1919; Ubald d'Alençon, O. M. Cap., *Louis de Grenade ou Pierre d'Alcantara*, dans *Études franciscaines*, t. XXXV, 1923, p. 198-213, où l'on trouve une bibliographie étendue sur saint Pierre d'Alcantara; P. Dudon, *Dans son « Traité de l'oraison », saint Pierre d'Alcantara a-t-il démarqué Louis de Grenade*, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, t. II, 1921, p. 384-401, où l'on trouve un bon exposé de la controverse. — Voici, d'autre part, la liste des publications du P. Michel-Ange, O. M. Cap., *Le « Traité » de saint Pierre d'Alcantara*, dans *Études franciscaines*, t. XXXVI, 1924, p. 63-83, 141-166; dans *Rivista de archivos, bibliotecas y museos*, t. XX, 1916, p. 139-222; t. XXI, 1917, p. 145-199, 321-368; *La carta de Eucherio*, dans *Estudios franciscanos*, t. XXIII, 1919, p. 81-98; *Sobre la paternidad del « Tratado de oración y contemplación »*, *ibid.*, p. 241-259; *A proposito del « Tratado de oracion » : el ampliador*, *ibid.*, t. XXIV, 1920, p. 93-113; *A cada uno todo y sólo lo suyo*, *ibid.*, t. XXVI, 1921, p. 86-110; *La « Réplica documentada »*, *ibid.*, p. 401-428; *Adoctrinando a la « Réplica »*, *ibid.*, t. XXVII, 1921, p. 166-177; t. XXVIII, 1922, p. 99-110, 180-185, 342-358; *En solos cinco plieglos impresos*, *ibid.*, t. XXX, 1923, p. 101-114; *Le problème de saint Pierre d'Alcantara*, dans *Orient*, t. VII, 1923, p. 443-451; *Traité de l'oraison et de la méditation*, *ibid.*, p. 469-479; *Le centenaire du « Traité de l'oraison », 1533-1933*, dans *Orient*, t. XIII, 1929, p. 100-113; t. XIV, 1930, p. 24-61, 189-238, 378-421; t. XV, 1931, p. 51-100, 176-238, 354-401; t. XVI, 1932, p. 59-99; *Éditions connues du « Traité de l'oraison » de saint Pierre d'Alcantara*, dans *Orient*, t. XIV, 1930, p. 62-82, 239-259, 422-441; t. XV, 1931, p. 101-118, 239-258, 402-419; t. XVI, 1932, p. 100-114. — Lor. Pérez, O. F. M., *Información sobre el « Tratado de la oración y meditación » de san Pedro de Alcantara*, dans *Archivo ibero-americano*, t. VII, 1917, p. 290-297; le même, *Está resuelta la cuestion de quién sea el verdadero y único autor del « Tratado de la oración y meditación », atribuido por unos a san Pedro de Alcantara y por otros a Fr. Luis de Granada? ibid.*, t. XIV, 1920, p. 112-125; le même, *Doctrina cristiana englosada en la Información instruida en Coria el 20 de agosto de 1559*, *ibid.*, t. VIII, 1917, p. 310-311; le même, *La provincia de San José fundada por san Pedro de Alcantara*, *ibid.*, t. XVII, 1922, p. 145-175; H. Hurter, *Nomenclator litterarius*, t. II, 3[e] édit., col. 1571.

AM. TEETAERT.

4. PIERRE ALEXANDRE, carme belge du XVI[e] siècle; apostat de l'ordre et protestant. Né à Bruxelles de parents patriciens vers 1510 (c'est à tort que Cosme de Villiers le dit né à Arras; en plus, de même que Simler, Lelong, etc., il omet soigneusement de dire qu'Alexandre apostasia la foi catholique pour se faire protestant), il embrassa la vie carmélitaine au couvent d'Arras, dont il devint plus tard prieur, et prit le doctorat à Paris. Homme de science et excellent prédicateur, il devint chapelain de la reine Marie de Hongrie, sœur de Charles-Quint et gouvernante des Pays-Bas. C'est à la cour de cette princesse, et probablement sous son influence, qu'Alexandre tomba dans le protestantisme. En 1543, il fut accusé de protestantisme; Marie de Hongrie sut

empêcher que les inquisiteurs le retinssent en prison, ce qui lui permit de s'enfuir de Bruxelles en 1544. Aussi fut-il dégradé, expulsé de son ordre et excommunié, à Bruxelles, le 2 janvier 1545. Le 8 novembre 1545, il est à Heidelberg, oú il devint professeur et rendit de grands services à la cause protestante, d'autant plus qu'il voyait l'électeur palatin dans l'intimité. Au commencement de 1548, Pierre Alexandre, et son ami Pierre Martyr, furent accueillis par Cranmer, archevêque de Cantorbéry, qui les retint en son palais de Lambeth à Londres et les fit prendre part à son conseil et à la rédaction du *Book of Common prayer*. Pierre Alexandre reçut une prébende de Cantorbéry et fut fait en outre recteur de l'église de Tous-les-Saints de Lombard Street. Il y réunit les protestants wallons réfugiés à Londres. A la demande de Cranmer, Pierre Alexandre étudia spécialement les saints Péres; aussi lui dédia-t-il, en deux volumes in-fol., deux collections de lieux communs de quelques Pères : d'abord de Denys, d'Ignace, d'Irénée, de Tertullien et de Cyprien; ensuite, au mois d'avril 1550, d'Origène, d'Athanase et d'Épiphane. Peu de temps après l'avènement de Marie Tudor au trône (1553), Pierre Alexandre, qui s'était marié, fut divorcé de force, puis il fut cité deux fois á comparaître devant le tribunal ecclésiastique (7 et 15 mars 1554); il ne s'y présenta pas, mais s'enfuit de Londres á Strasbourg avec son ami Pierre Martyr. Jacques Sturm, leur protecteur, mourut á leur arrivée, son successeur Marbach les obligea à jurer qu'ils enseigneraient le protestantisme évangélique (confession d'Augsbourg). Ce qu'ils firent; car ces deux hommes changèrent, suivant les besoins, du luthéranisme á l'anglicanisme, au calvinisme et au protestantisme évangélique. Pierre Martyr se retira bientôt á Zurich; quant á Pierre Alexandre, il resta á Strasbourg et y devint, après la déposition de Jean Garnier, pasteur de l'Église wallonne, dans laquelle il parvint à rétablir la paix. (Cf. lettre de Pierre Martyr du 7 juin 1556.) Cependant, l'intolérance protestante de la ville de Strasbourg ne dut guére plaire á Alexandre car, á l'avénement d'Élisabeth au trône d'Angleterre, il retourna à Londres, oú il signa, en 1562, la confession de foi des Églises belges. Il y mourut probablement en 1563, car, suivant les registres de l'Église wallonne, il eut en cette année maître Jean Cousin comme successeur.

Suivant le ms. *29* de la bibliothéque des bollandistes (Bruxelles), fol. 498, Pierre Alexandre a composé les ouvrages suivants : 1° *Dialogus de origine novi Dei Maozini*, l. I; 2° *Apologium adversus Lovanienses*, l. I; 3° *In Romanos et Corinthios*, l. I, II; 4° *De utraque in Christo natura*, l. I; 5° *Confessio fidei*, l. I; 6° *Loci communes veterum Patrum*, l. I (nous avons vu plus haut qu'il en écrivit deux volumes); 7° *De matrimonio*, l. I; 8° *De prædestinatione et præscientia*, l. I; 9° *De disciplina Ecclesiæ*, l. I; 10° *De purgatorio christiano*, l. I; et 11° *Ad dispersos Ecclesiæ Londinensis*, l. I. Il y faut ajouter encore trois volumes de sermons, dont deux en latin et un en français, qui sont mentionnés dans la sentence d'excommunication de Bruxelles du 2 janvier 1545.

Ms. *29* de la bibliothèque des bollandistes (Bruxelles), fol. 498; Simler, *Epitome bibliothecæ Gesner.*, Zurich, 1674, p. 550 *a*-551 *a*; J. Lelong, *Bibliotheca sacra*, t. II, Paris, 1723, p. 603 *b*; John Strype (1643-1737), *Ecclesiastical memorials*, Oxford, 1822, passim, cf. surtout t. II, 1re part.; l. I, c. XXV, p. 321-322; Cosme de Villier, *Bibliotheca carmelitana*, t. II, Orléans, 1752, col. 542-543, n. 34; Norbert de Sainte-Julienne († 1757), ms. *16 491* de la bibliothèque royale de Bruxelles, fol. 4 v°; Goyers, *Authores prætermissi in Bibliotheca carmelitana*, p. 23, manuscr. à la fin de l'exemplaire de Cosme de Villiers à la bibl. de l'univers. de Gand; *Biographie nationale de Belgique*, t. I, Bruxelles, 1866, col. 217-219; Dixon, *History of the Church of England from the abolition of the roman jurisdiction*, t. II, Londres, 1881, p. 528; t. IV, 1891, p. 146; Gustave Tœpke, *Matrikel der Universität Heidelberg*, Heidelberg, 1884, p. 593, n. 88; Benedict Zimmermann, *Monumenta historica carmelitana*, Lérins, 1907, p. 421; W. Horning, *Compendium historiæ Ecclesiæ evangelicæ lutheranæ Argentorati sæc. XVI, XVII, XVIII. Handbuch der Geschichte der evangel. luth. Kirche in Strassburg unter Marbach und Pappus, XVI. Jahrhundert*, IIe part., Strasbourg, 1903, p. 94.

P. ANASTASE DE SAINT-PAUL.

5. PIERRE D'ALEXANDRIE.

— I. Vie et influence. II. Fragments.

I. VIE ET INFLUENCE. — Pierre d'Alexandrie succéda à Théonas sur le siége d'Alexandrie trois ans avant la grande persécution, donc, dans le courant de l'année 300. Eusèbe, *Hist. eccl.*, VII, XXXII, 31, *P. G.*, t. XX, col. 736. Il n'est pas certain qu'avant son élévation á l'épiscopat, il ait dirigé le Didascalée, comme le veut Philippe de Sidé. Comme évêque, Pierre fut l'honneur de l'épiscopat par la sainteté de sa vie ainsi que par sa connaissance approfondie des saintes Écritures. Eusèbe, *Hist. eccl.*, IX, VI, 2, col. 808. Il se cacha pendant la grande persécution, mais n'en continua pas moins á s'occuper activement de son Église, particulièrement pour régler la situation des *lapsi*. Sur les démêlés qu'il eut alors avec Mélèce de Lycopolis, voir t. X, col. 532.

En novembre 311, sur l'ordre exprés de Maximin Daia, Pierre fut inopinément arrêté à Alexandrie et décapité le 25 de ce mois, date de sa fête en Égypte. Eusèbe, *Hist. eccl.*, IX, VI, 2, col. 808. Les actes de son martyre, qui sont conservés en diverses versions : latine, grecque, copte, syriaque, sont sans valeur. Voir une version latine de ces actes dans *P. G.*, t. XVIII, col. 451 sq.; une version grecque dans Combéfis, *Illustrium Christi martyrum lecti triumphi*, Paris, 1660, p. 189 sq.; autre version grecque dans Viteau, *Passions des saints, Écatérine et Pierre d'Alexandrie, Barbara et Anysia*, Paris, 1907; actes coptes dans Hyvernat, *Les actes des martyrs de l'Égypte*, Paris, 1897, p. 263 sq.; actes syriaques dans Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, t. V, p. 543 sq. Cf. Bardenhewer *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. II, p. 203 sq.

Pierre d'Alexandrie a joui d'une grande autorité auprès de la postérité. Les actes du concile d'Éphése, les traités dogmatiques de l'empereur Justinien et de Léonce de Byzance ainsi que les *Sacra parallela* ont conservé des fragments de ses œuvres. Les monophysites l'avaient en haute estime : ainsi Jean de Maiouma rappelle, dans ses *Plérophories*, qu'un monophysite de marque nommé Romanus entendit dans le désert une voix qui lui recommandait de s'en tenir à la tradition de Pierre d'Alexandrie..., de Jules de Rome..., de Célestin, de Cyrille et de Dioscore. Cf. *Revue de l'Orient chrétien*, 1898, p. 340.

II. FRAGMENTS. — De l'œuvre littéraire, assez considérable, de Pierre d'Alexandrie, seuls quelques fragments nous ont été conservés.

1° A l'approche de la quatrième fête de Pâques célébrée pendant la persécution — donc au printemps de l'année 306 — la lettre festale écrite par Pierre fixait les règles pour la réconciliation des *lapsi*. Voir ces règles formulées en canons dans *P. G.*, t. XVIII, col. 468 sq.; meilleure édition dans Paul de Lagarde, *Reliquiæ juris ecclesiastici Græcorum*, p. 67-73.

Tout en les déclarant dignes de compassion, surtout s'ils ont failli après avoir enduré la torture (can. 11), Pierre leur rappelle la nécessité de la pénitence pour obtenir la réconciliation (can. 4). — Ceux qui sont tombés après avoir enduré la torture n'auront que quarante jours de pénitence à faire, si depuis trois ans — donc, depuis leur chute — ils ont donné des signes de repentir (can. 1). — Ceux qui ont apostasié après avoir

enduré une dure captivité auront encore une année de pénitence, à condition toutefois qu'ils aient déjà montré leur repentir (can. 2). — Ceux qui sont tombés par manque de courage, sans avoir enduré ni torture ni captivité, feront trois années de pénitence (can. 3). — Ceux qui ont simulé l'apostasie ou envoyé des païens sacrifier à leur place feront six mois de pénitence (can. 5). Les esclaves chrétiens que leurs maîtres, par des menaces, ont amenés à sacrifier à leur place, feront six mois de pénitence (can. 6); tandis que les maîtres se verront imposer trois années de pénitence (can. 7). — Ceux qui ont apostasié après avoir subi la torture ou la captivité et qui, plus tard, ont confessé la foi chrétienne, ne doivent pas être inquiétés (can. 8). — Ceux qui ont confessé la foi chrétienne après s'être dénoncés eux-mêmes ne sont pas à inquiéter, bien que leur manière d'agir ait pu être cause de persécution pour d'autres (can. 9). — Les clercs qui, après s'être dénoncés eux-mêmes, ont fléchi dans les tourments et qui, plus tard, ont confessé la foi chrétienne, ne doivent pas être réintégrés dans le clergé (can. 10). — Ceux qui ont donné de l'argent pour ne pas être inquiétés pendant la persécution n'ont pas à subir de pénitence (can. 12). — Il en est de même pour ceux qui ont pris la fuite, bien que d'autres aient pu être arrêtés à leur place (can. 13). — Ceux auxquels on a introduit de force dans la bouche des viandes offertes aux idoles ne sont pas des apostats (can. 14). — Un canon 15 traite du jeûne du mercredi et du vendredi; son authenticité est douteuse.

2° Les actes du concile d'Éphèse ont conservé trois fragments du περὶ τῆς θεότητος de Pierre d'Alexandrie. — Le premier rapporte que l'incarnation du Verbe n'a pas privé celui-ci de sa divinité, « car ce n'est pas pour qu'il fût séparé de sa puissance et de sa majesté en devenant pauvre, lui qui est riche, que cette chose (l'incarnation) fut faite, mais afin qu'il subît la mort pour les pécheurs ». — Le deuxième avance que la parole de l'ange à Marie : « Le Seigneur est avec vous » équivaut à dire : « Le Dieu *Logos* est avec vous et qu'elle signifie que le Dieu *Logos* est entré dans le sein de la Vierge et y est devenu homme, σημαίνει γὰρ αὐτὸν (Θεὸν λόγον) γεννώμενον ἐν μήτρᾳ καὶ σάρκα γενόμενον. — Le troisième fragment répète que le Dieu *Logos* γέγονεν ἐν μήτρᾳ παρθένου sans avoir besoin de l'action et de la présence d'un homme. Voir ces fragments dans *P. G.*, t. XVIII, col. 509, et dans Schwartz, *Acta conciliorum œcumenicorum*, t. I, vol. I, fasc. 7, p. 26, 33, 36, 89; fasc. 2, p. 39. (A cette référence, les trois fragments sont donnés à la suite l'un de l'autre).

3° Les Syriens citent deux autres fragments du περὶ τῆς θεότητος qu'ils prétendent avoir été, eux aussi, produits à Éphèse; mais comme ils ne se trouvent pas dans les actes du concile, leur authenticité demeure suspecte. Le premier énonce que Marie a enfanté Jésus-Christ dans la chair, Jésus-Christ *qui vere unus et idem est, et non alius atque alius*. Le second rappelle seulement la naissance virginale du Sauveur. Voir ces deux fragments en syriaque et en français dans Pitra, *Analecta sacra*, t. IV, p. 188, 426. — Les deux fragments arméniens qui traitent de christologie sont des faux monophysites; voir ceux-ci dans Pitra, *Analecta sacra*, t. IV, p. 189, 430.

4° L'empereur Justinien et Léonce de Byzance ont opposé aux monophysites de leur temps un fragment de l'homélie de Pierre d'Alexandrie sur la venue du Sauveur, περὶ τῆς ἐπιδημίας τοῦ Κυρίου. Il y est rappelé que les miracles du Sauveur prouvent qu'il est Dieu fait homme et que deux vérités sont démontrées, savoir que le Sauveur était Dieu par nature et qu'il est devenu homme par nature : τὰ συναμφότερα δείκνυται ὅτι Θεὸς ἦν φύσει, καὶ γέγονεν ἄνθρωπος φύσει. *P. G.*, t. XVIII, col. 511. Cf. Léonce de Byzance, *Contra monophysitas*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1836.

Pierre d'Alexandrie fut aussi un antiorigéniste décidé. Léonce de Byzance a lu un traité sur l'âme (περὶ ψυχῆς) en deux livres, dans lequel Pierre combattait la doctrine origéniste de la préexistence des âmes et il en cite deux fragments. Le premier, inséré dans les *Sacra parallela*, insiste sur la création simultanée de l'âme et du corps, et il se réfère à Gen., I, 26. Le second reproche à la conception origéniste de la descente de l'âme dans le corps en punition d'un péché antérieur d'être étrangère à l'enseignement du Christ et de n'être qu'une doctrine philosophique grecque, μάθημα τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας. Voir *P. G.*, t. XVIII, col. 520. D'autres fragments du περὶ ψυχῆς en langue syriaque, encore inédits, se trouvent dans le codex *Mus. Brit. add. 14 552*. Cf. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. I, p. 447.

5° Les Syriens ont conservé cinq fragments d'un traité de Pierre d'Alexandrie sur la résurrection, qui semble, lui aussi, faire partie de son œuvre antiorigéniste. Pierre y défend la réalité de la résurrection des corps de tous les hommes et de leur transformation à la fin des temps. Voir le texte syriaque et français de ces fragments dans Pitra, *Analecta sacra*, t. IV, p. 189 sq., 426 sq.

6° L'extrait d'une « mystagogie » cité par l'empereur Justinien dans sa lettre à Ménas et qui rappelle tout ce que les évêques Héraclius et Démétrius d'Alexandrie ont eu à souffrir de la part de l' « enragé » Origène (ὑπὸ τοῦ μανέντος Ὠριγένους) est un faux antiorigéniste. Voir ce fragment dans *P. G.*, t. LXXXVI, col. 962. — Par contre, l'authenticité des fragments de didascalies de Pierre, qui traitent du péché et de la pénitence n'est maintenant plus mise en doute. Voir ces didascalies dans *P. G.*, t. XVIII, col. 521, et l'article de Heer, dans *Oriens christianus*, 1902, p. 346.

7° Pour la part prise par Pierre d'Alexandrie dans les controverses pascales et son traité sur la Pâque, voir ici t. XI, col. 1954, et *P. G.*, t. XVIII, col. 512 sq.

8° Assez nombreux sont les fragments de correspondance attribués à Pierre. Un seul d'entre eux est d'une authenticité sûre; il est tiré d'une lettre que Pierre écrivit aux Alexandrins pour leur prescrire de ne pas entrer en communion avec Mélèce jusqu'à nouvel ordre. Voir ce fragment *P. G.*, t. XVIII, col. 509. Les autres, qui sont conservés en langue copte et ont été publiés par C. Schmitt, dans *Texte und Untersuchungen*, t. XX, fasc. 4*b*, p. 4 sq., et par Crum, dans *Journal of theological studies*, t. IV, 1902-1903, p. 387 sq., sont pour le moins d'une authenticité fort douteuse. Du reste, leur intérêt théologique et historique est à peu près nul, à part quelques anecdotes concernant Théonas et une assez violente diatribe contre les profanateurs du dimanche par les œuvres serviles et forensiques.

Les fragments de Pierre d'Alexandrie se trouvent dans la *P. G.*, t. XVIII, col. 509 sq.; mais sont à compléter par Pitra, *Analecta sacra*, t. IV, p. 188, 426 sq., et par l'article de Heer, dans *Oriens christianus*, 1902, p. 342 sq.; Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. I, p. 459 sq.; Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. II, p. 203 sq.; O. Stählin, dans Christ, *Geschichte der griechischen Literatur*, 5e éd., t. II, 2e part., 1913, p. 1118; Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. I, 8e édit., p. 492.

G. FRITZ.

6. PIERRE D'ALIAGA, frère mineur capucin de la province d'Aragon en Espagne (XVIIIe s.). Il est l'auteur de : *Claru Luz con la qual podrá ver el hebreo su falsa esperanza y el cristiano su obligación*, Majorque, 1688, in-8°; 1689, in-4°; *Modo de bien obrar, praticado en el diu del capuchino*, Saragosse, 1684, in-8°; *Lucerna catholica ad mahometanorum et hebræorum illuminationem consolationemque fidelium*, ms.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum capuccinorum*, Venise, 1747, p. 211.

Am. Teetaert.

7. **PIERRE D'ANGLETERRE** *(de Anglia)*, frère mineur (fin du XIIIe-début du XIVe siècle), dont la vie et l'activité sont entourées encore d'épaisses ténèbres. — Nous savons par la chronique de Nicolas Glassberger qu'au chapitre provincial de la province de Strasbourg, tenu à Sarrebourg en 1309, ce moine fut nommé provincial de l'Allemagne Supérieure et qu'il exerça cette charge pendant sept ans, jusqu'en 1316. Il présida les chapitres provinciaux d'Ulm, en 1310; de Munich, en 1311; de Francfort, en 1313; de Fribourg-en-Brisgau, en 1314; de Strasbourg, en 1315; de Wurtzbourg, en 1316, dans lequel il se démit. Il assista aussi au chapitre général tenu à Barcelone, en 1314. De plus, il est établi qu'il prit part au concile de Vienne en 1311-1312 et il est énuméré parmi les quatorze frères mineurs, maîtres en théologie ou provinciaux, qui avaient été convoqués par Clément V pour prendre part aux assemblées conciliaires. Fr. Ehrle, S. J., *Zur Vorgeschichte des Concils von Wien*, dans *Archiv für Literatur-und Kirchengeschichte des M. A.*, t. III, 1887, p. 33. Il y est désigné : *Petrus superioris Alamaniæ minister et magister in sacra theologia.* Mais nous ignorons tout de sa carrière estudiantine, magistrale et professorale. Nous pensons toutefois qu'il faut placer sa carrière professorale tout au début du XIVe siècle. Dans son second *Quodlibet*, conservé dans le cod. *Vat. lat. 932*, fol. 199 r° *a*, Pierre fait allusion à la constitution *Inter cunctas*, promulguée par Benoît XI, le 17 février 1304, dans laquelle ce pape révoquait le *modus vivendi* établi entre séculiers et réguliers par Boniface VIII, dans la bulle *Super cathedram* du 18 février 1300. Pierre écrit : *novum autem statutum domini Benedicti ponit 7 casus in quibus fratres non possunt absolvere.* Le second *Quodlibet* est donc postérieur à 1304 et, à cette époque, Pierre était déjà maître en théologie et professeur à l'université.

Pierre l'Anglais et les treize autres frères mineurs, maîtres en théologie ou provinciaux, appuyèrent également, au concile de Vienne, les efforts de Raymond de Fronsac et de Bonagrazia pour mettre fin aux divisions intestines de l'ordre. Ils rédigèrent et présentèrent onze mémoires différents, dans lesquels ils répondent au *Rotulus* d'Ubertin de Casale, défenseur des spirituels. Deux de ces mémoires sont publiés : l'un *Religiosi viri*, signé par les quatorze frères mineurs, a été édité par A. Chiappini, O. F. M., *Communitatis responsio « Religiosi viri » ad rotulum Fr. Ubertini de Casali*, dans *Arch. francisc. histor.*, t. VII, 1914, p. 659-675; t. VIII, 1915, p. 56-80; l'autre *Sapientia ædificavit*, composé par Raymond de Fronsac et Bonagrazia, a été publié par Fr. Ehrle, *art. cité*, dans *revue citée*, t. III, 1887, p. 95-130. Le ministre général et ses quatorze provinciaux ou docteurs parmi lesquels il faut ranger Pierre l'Anglais, d'une part, Raymond de Fronsac et Bonagrazia, de l'autre, défendirent avec beaucoup de succès la communauté contre les attaques des spirituels. Ubertin de Casale défend cependant son terrain pied à pied. De même que les deux avocats de la communauté avaient reçu l'appui de quatorze frères mineurs, maîtres en théologie ou provinciaux, venus au concile de Vienne, Ubertin était réconforté par la présence de Ange de Clareno. Il riposta à la communauté par neuf mémoires dont trois seulement nous sont parvenus : le *Sanctitati apostolicæ*, publié par Fr. Ehrle, *art. cit.*, dans *revue citée*, t. II, 1886, p. 377-416; le *Super tribus sceleribus*, édité par A. Heysse, O. F. M., dans *Arch. francisc. hist.*, t. X, 1917, p. 123-174; une *Declaratio*, publiée par Fr. Ehrle, *rev. citée*, t. III, 1887, p. 162-195. Mais la communauté dominait la situation et s'était acquis une position excellente grâce à l'effort combiné du général de Raymond de Fronsac, de Bonagrazia et des quatorze provinciaux et maîtres en théologie, parmi lesquels Pierre l'Anglais occupait un des premiers rangs. Clément V promulgua le décret *Fidei catholicæ fundamentum*, dans lequel il exposa la doctrine de l'Église sur les points où l'on avait accusé Olivi d'avoir un enseignement hérétique. Il publia aussi la bulle *Exivi de paradiso*, dans laquelle il s'efforce de trancher la question de la discipline régulière et de l'observance de la pauvreté. La bulle et le décret sont datés de la IIIe et dernière session, 6 mai 1312, du concile de Vienne.

Pierre l'Anglais est l'auteur de trois *Quodlibeta*, conservés dans le cod. *Vat. lat. 932*, fol. 175 r° *a*-217 v° *b*. Le premier débute : *In disputatione nostra generali quærebantur quæstiones XXIIII or; aliquæ fuerunt de Deo, aliquæ de creaturis*, et termine : *cum prius non ebullissent propter foramina scaturiginum obturata* (fol. 175 r° *a*-189 r° *a*). Le second commence : *In secunda disputatione nostra generali proponebantur quæstiones XXVII, aliquæ quæstiones pertinentes ad scientiam naturalem seu physicam, aliquæ pertinentes ad doctrinalem seu mathematicam, aliquæ ad horum omnium principalem seu theoliticam* (1), et finit : *sed est quædam manuductio ad possibilitatem prædictorum facilius capiendam. Explicit et cetera* (fol. 189 r° *a*-204 r° *b*). Le troisième débute : *In tertia disputatione nostra generali proponebantur quæstiones XXIV, quarum una tangebat generaliter Creatorem et creaturam; quædam vero aliæ specialiter Creatorem, aliquæ vero specialiter pertinebant ad creaturam;* et termine : *communia sunt motus, quies, numerus, figura et quantitas* (fol. 204 r° *b*-217 v° *b*). Suit enfin l'index des questions traitées dans les trois *Quodlibeta* (fol. 204 r° *b*-217 v° *b*). Les titres de ces questions ont été publiées par A. Pelzer, *op. cit.*, p. 350-353, et par P. Castagnoli, *art. cit.*, p. 415-419. Au fol. 218 r° *a*, dans la marge supérieure, on lit : *Explicit tertium quodlibet editum a fratre Petro de Anglia, ministro olim Coloniæ, magistro in theologia ordinis fratrum minorum.* Il en résulte que le copiste reconnaît également que Pierre l'Anglais fut maître en théologie et provincial de Cologne. Il ne faut cependant pas confondre Pierre l'Anglais, auteur de ces trois quodlibets, avec un autre Pierre Anglais, également frère mineur et provincial de Cologne en 1250, appelé encore Pierre de Tewkesbury; cf. A. G. Little, *The grey friars in Oxford*, Oxford, 1892, p. 172. Il est en effet évident que les trois quodlibets sont de beaucoup postérieurs à Pierre de Tewkesbury. Il faut non seulement les placer après 1277, date à laquelle l'évêque de Paris, Étienne Tempier, condamna 219 propositions, dont la 96e est citée dans le *Quodl. III*, q. v et XI (fol. 179 r° *a* et 210 v° *b*); ou après 1284, date à laquelle Henri de Gand composa son *Quodl. VIII*, cité dans le *Quodl. I*, q. IV (fol. 177 v° *b*) de Pierre l'Anglais, comme le soutient P. Castagnoli (*art. cit.*, p. 414-415); mais les *Quodl. II* et *III* sont certainement postérieurs à 1304, date à laquelle Benoît XI promulgua la bulle *Inter cunctas*, citée dans le *Quodl. II*, q. XVIII (fol. 199 r° *a*), comme l'a prouvé A. Pelzer, *op. cit.*, p. 350. Il faut donc attribuer ces trois quodlibets à Pierre l'Anglais, qui fut provincial de l'Allemagne Supérieure de 1309 à 1316.

D'autre part, le cod. *Palat. lat. 463* contient des *Conciones quadragesimales*, attribuées à Petrus de Anglia, et le cod. *Palat. lat. 377*, fol. 24, des *Quodlibeta*, attribués à Petrus Anglicus. Comme nous n'avons pas examiné ces deux mss., il nous est impossible de déterminer s'il faut attribuer ces *Conciones* et ces *Quodlibeta* au même Pierre l'Anglais, qui composa les *Quodlibeta* cités plus haut.

Les théories trinitaires de Pierre l'Anglais ont été exposées par M. Schmaus, *op. cit.*, p. 311 et 472, qui a publié également la VIe question du *Quodl. III* : *Supposito quod Spiritus Sanctus non procederet a Filio, utrum distingueretur personaliter ab eo. Ibid.*, p. 311-313. Cette question peut être comprise d'une double façon, dit Pierre l'Anglais. Elle peut signifier. Est-il possible que le Saint-Esprit procède du Père par la volonté, sans qu'il procède en même temps du Fils ? Entendue dans ce sens, la question appelle une réponse négative. Elle peut signifier encore : le Saint-Esprit se distingue-t-il par deux raisons du Fils, d'abord par des relations opposées et ensuite par un mode différent d'origine, de sorte que, si la première raison fait défaut, la seconde persiste? Entendue dans ce sens, la question appelle une réponse affirmative. Des émanations différentes doivent avoir en effet des termes différents, parce qu'un terme ne peut avoir son être par deux émanations. Il faut noter encore que, d'après Pierre l'Anglais, le principe de constitution dans une personne est aussi le principe de sa distinction des autres personnes. Or, le Fils est constitué par la filiation. C'est pourquoi il se distingue par la filiation des autres personnes divines. Enfin, Pierre l'Anglais enseigne que l'essence et la relation contribuent à la constitution de la personne. Elles concourent à la constitution de la personne non comme deux choses, non comme la matière et la forme, puisque cette façon de concourir détruirait l'unité de Dieu, mais comme deux principes partiels, qui sont essentiellement identiques et ne se distinguent l'un de l'autre que d'après le *modus se habendi*. L'essence constitue non le sujet de la relation, mais son fondement.

A. Pelzer, *Bibliothecæ apostolicæ Vaticanæ codices Vaticani latini*, t. II *a*, *Codices 679-1134*, 1931, p. 350-353; P. Castagnoli, C. M., *Le dispute quodlibetali di Pietro de Anglia, O. F. M.*, dans *Divus Thomas* (Plaisance), t. XXXIV, 1931, p. 413-419; Nicolaus Glassberger, O. F. M., *Chronica*, dans *Analecta franciscana*, t. II, Quaracchi, 1887, p. 114; Gratien de Paris, O. M. Cap., *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'ordre des frères mineurs au XIIIe siècle*, Paris, 1928, p. 458-475; Fr. Ehrle, *Zur Vorgeschichte des Concils von Wien*, dans *Archiv für Literatur-und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. III, 1887, p. 38-39; An. Chiappini, O. F. M., *Communitatis responsio « Religiosi viri » ad Rotulum Fr. Ubertini de Casali*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. VII, 1914, p. 659; M. Schmaus, *Der « Liber propugnatorius » des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*, IIe part., *Die trinitarischen Lehrdifferenzen*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philos. u. Theol. des M. A.*, t. XXIX, Munster, 1930, p. 311-313 et 472.

Am. TEETAERT.

8. PIERRE III D'ANTIOCHE (XIe siècle). Il a déjà été beaucoup question de ce personnage à propos de Michel Cérulaire. Né à Antioche, de noble et pieuse famille, il étudia à Byzance, fut secrétaire impérial, puis juge dans les provinces, embrassa ensuite l'état ecclésiastique, fut scévophylax de Sainte-Sophie et, au printemps de 1052, nommé par l'empereur patriarche d'Antioche. Il fut sacré à Byzance des mains de Cérulaire. Il envoya alors à son clergé une lettre restée inédite. *Viz. Vrem.*, XI, app. 2, p. 4. Arrivé dans sa ville, il envoya ses synodiques aux patriarches de Jérusalem et d'Alexandrie. Il n'oublia pas le pape de Rome. Ces trois documents viennent d'être publiés par A. Michel, *Humbert und Kerullarios*, IIe part., 1930, p. 432-454. Les deux premiers fournissent des renseignements biographiques; la profession de foi ne fait absolument aucune allusion aux divergences des Latins (*Filioque*, azymes, etc.). La synodique au pape, qu'on connaissait déjà en partie par B. Georgiadès (le futur patriarche Basile III), Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, IIe sér., IIe année, p. 467-468, mérite plus d'attention. En voici la substance : A peine promu par l'ordre de l'empereur et jetant son regard sur le monde, le nouveau patriarche s'étonne que le successeur de Pierre soit séparé du corps des Églises et n'ait aucune part avec ceux qui président aux saints enseignements. Quelle pourrait être la cause de ce schisme? La distance? Raison bien futile pour des sages! Des nouveautés dogmatiques? Pas de notre côté (déclare Pierre), où l'on garde sans altération l'enseignement orthodoxe des apôtres et des Pères. Quant à accuser votre Église, je ne l'oserais pas avant toute certitude, sachant bien que depuis les apôtres jusqu'à ceux qui vous ont précédés, elle a gardé incorruptible l'orthodoxie. Pour refaire l'union, il n'est pas d'autre moyen que de reprendre l'antique coutume qui veut que tout nouveau chef de l'Église demande aux autres approbation de sa foi et communion. Pierre présente alors sa profession qui, au sujet du Saint-Esprit, se contente de dire que l'ἐκπόρευσις est sa propriété. Il demande au pape de lui exposer ses motifs de la séparation religieuse, se réservant de l'approuver ou de le combattre, selon qu'il lui semblera juste. Nous avons dans cette lettre une nouvelle preuve, décisive, que le schisme entre Rome et l'Orient existait avant l'éclat de 1054. On aura remarqué, dans ce document, avec l'intention louable de refaire la paix religieuse, l'état d'esprit de Pierre sur les rapports d'égalité des patriarches. Dans sa réponse, Léon IX, fort habilement (A. Michel en attribue la rédaction au cardinal Humbert), loua la démarche pacifique, où il voulut voir une marque de déférence envers la chaire suprême; il en profitait pour rappeler le rôle de celle-ci dans le monde chrétien. Il lui recommandait de veiller sur la dignité de sa propre Église, la troisième selon le rang (il ne nomme pas la seconde : c'est sans doute Alexandrie) et lui promet aide et protection pour cela. Personne n'est nommé, mais l'allusion est transparente. Quant aux causes de la séparation, Léon déclare garder la sainte unité et n'avoir rien fait de son côté pour encourir le dommage du schisme; on a simplement été fidèle aux anciens canons qui fixent à chacun son honneur et ses droits (allusion discrète aux empiètements de Constantinople, toujours combattus par Rome). Attention plutôt à ce qui se passe en Orient pour ne point laisser croître la racine d'amertume et de dissension. Le pontife en vient à l'approbation de l'élection : *libens approbat, collaudat et confirmat;* mais sous les réserves suivantes : *si non hanc (= tuam promotionem) neophytus aut curialis seu digamus vel pretio vel alio quolibet modo sacris canonibus contrario, quod absit! obtinuisti.* Il approuve ensuite la profession de foi de Pierre d'une manière très explicite : *Sane fidem tuam, quam proprio scripto summæ et apostolicæ Sedi exposuisti, sanam et catholicam atque orthodoxam per omnia protestamur et sicut vere unicam et salutarem amplectimur et tuæ dilectioni vehementer congratulantes in Domino eamdem nostram esse devoto corde et prompto ore confitemur.* Will, p. 170. La profession de foi de Pierre, qui ne portait pas le *Filioque*, ne le niait pas non plus. C'est tout ce que, jusqu'alors, avait demandé à Byzance le Siège apostolique. A son tour, Léon présente sa profession de foi qui contient, elle, le *Filioque*. Il termine par l'acceptation des sept conciles œcuméniques, en passant complètement sous silence le huitième qui avait anathématisé Photius. Cette lettre était de nature à impressionner favorablement le patriarche d'Antioche. Malheureusement, elle mit bien du temps à l'atteindre. Deux ans après avoir envoyé sa synodique, Pierre déclarait n'avoir pas encore reçu de réponse et, en la renouvelant, priait son correspondant, Dominique de Grado, de la faire parvenir au pontife. Le choix du courrier fut peut-être, au moins en partie, la cause de ce retard. Pierre confia le document à un pèlerin d'Occi-

dent qui traversait Antioche en direction de Jérusalem, et qui, probablement, prit aussi avec lui les lettres destinées aux patriarches de Jérusalem et d'Alexandrie. Le séjour en Terre sainte, puis les difficultés du voyage en ces temps fort troublés expliquent bien quelque retard. Arrivé en Italie, le messager remit la synodique à Argyros, qui devait la présenter au Saint-Père. Le pape, de son côté, prit, pour faire parvenir sa réponse, une voie semblable. Quelque Franc l'apporta à Pierre, par quels chemins ou détours, Dieu le sait (on voulait agir sur le patriarche, sans que Byzance en soupçonnât rien) : tant et si bien que Pierre, au printemps de 1054, crut que sa synodique était perdue et en fit une autre, et que la réponse de Léon ne lui parvint qu'à l'automne 1054. Par surcroît de malheur, personne à Antioche qui sût assez de latin pour traduire le document pontifical et l'on dut demander ce service à Byzance. C'est sans doute cette traduction que présente le manuscrit de Florence *Pluteus 57, cod. 4°, n. XXVIII*, et qui vient d'être éditée par A. Michel, *op. cit.*, p. 459-475. Elle est faite avec assez de négligence. Quand il put la lire, Pierre connaissait déjà par Cérulaire ce qui s'était passé le 16 juillet et les jours suivants à Constantinople et, depuis plusieurs mois, Léon IX était mort. Entre temps, notre patriarche avait reçu une lettre de Dominique de Grado justifiant l'usage latin des azymes. Il lui répondit (printemps 1054) par un long traité, cherchant à en prouver l'illégitimité. Dans ce traité, il exposait également la théorie de la pentarchie, ou gouvernement de l'Église par les cinq patriarches. L'occasion en était le titre de patriarche, pris par Dominique de Grado dans sa lettre (en héritage de ses prédécesseurs). Pierre protesta contre cette intrusion dans le collège patriarcal. L'Église est un corps qui a pour tête le Christ. Un corps n'a que cinq sens : ainsi le Christ régit et conduit son Église au moyen des cinq patriarches : un sixième patriarche est aussi impossible dans l'Église qu'un sixième sens dans le corps humain. Ce qui est plus grave, c'est que Pierre proclame l'égalité absolue des cinq patriarches. Entre eux, c'est le suffrage du plus grand nombre qui doit faire loi : τῶν πλειόνων ἡ ψῆφος κρατεῖ. Ainsi, dans la question des azymes, un seul patriarche doit céder devant les quatre autres. En automne de la même année 1054, Pierre reçut une double lettre de Michel Cérulaire sur les événements qui marquèrent l'ambassade du cardinal Humbert et sur les prétendues nouveautés criminelles des Latins. Pierre y était soupçonné d'avoir inséré le pape dans les dyptiques, alors que cela ne s'est pas fait depuis le pape Vigile. Il s'en défend dans sa réponse tout en donnant une bonne leçon d'histoire à l'ignorant Cérulaire. Il précise aussi sa position sur les reproches à faire aux Latins. Pour lui, il n'y a d'obstacle essentiel à l'union religieuse que l'addition du *Filioque* au symbole. Sur la correspondance de Pierre avec Dominique de Grado et Cérulaire, voir plus de détails à l'article Michel Cérulaire, col. 1685-1686 et 1698-1701. Pierre mourut dans l'été de 1057. Sa seconde lettre au pape Léon IX a été aussi publiée par A. Michel, *op. cit.*, p. 454-456. Elle est beaucoup plus courte; elle énumère les conciles œcuméniques et, détail peut-être intentionnel, omet le nom d'Honorius dans la liste des personnages condamnés par le VI[e] concile.

Pierre d'Antioche laisse l'impression d'un honnête homme, sincèrement désireux de l'union des Églises, prêt à sacrifier au bien de la paix tout ce qui n'est pas essentiel, et n'est essentiel, pour lui, que ce qui ressort au dogme (en l'espèce le rejet du *Filioque*); plus soucieux cependant de ne point désobliger Byzance que d'obliger Rome; imbu par surcroît de cette fausse idée que l'autorité ecclésiastique est également répartie entre les patriarches, de telle sorte que quiconque d'entre eux est séparé des autres se trouve par là même, pour employer son expression, hors « du corps des Églises ».

Antiochien d'origine, Pierre sut revendiquer contre Cérulaire l'indépendance et la dignité de son Église en déchirant un diplôme de charge ecclésiastique conféré à l'un de ses diacres par son collègue de Constantinople. Cérulaire mit fin à l'incident en déclarant que le diplôme avait été délivré à son insu. Nous devons à Nicon de La Montagne-Noire la connaissance de cet épisode. Voir son texte dans Bénéchévitch, *Catalogus codicum... qui... in monte Sina asservantur*, t. I, p. 582. Cf. aussi Maï, *Script. vet. nov. collectio*, t. IV, p. 165.

Pierre d'Antioche eut aussi des relations avec l'Église d'Ibérie. Balsamon mentionne de lui un acte synodal, *diagnosis*, concernant l'indépendance de cette Église, *In can. 2 conc. Constantinop. II, P. G.*, t. CXXXVII, col. 326 A B.

Pour les sources et les travaux, voir la bibliographie de l'article Michel Cérulaire. Ajouter le t. II de A. Michel, *Humbert und Kerullarios*, spécialement p. 416-475, où l'on trouvera, avec une notice sur le personnage, ses diverses synodiques ainsi que la traduction grecque de la réponse de Léon IX. Pour les autres lettres de Pierre ou à Pierre, voir Will, *Acta et scripta quæ de controversiis Ecclesiæ græcæ et latinæ sæculo undecimo composita exstant*, 1861 : lettre de Léon IX à Pierre, p. 168-171; lettre de Dominique de Grado à Pierre, p. 205-208; lettres de Michel Cérulaire à Pierre, p. 172-184 et 184-188; réponses de Pierre à Dominique, p. 208-228, et à Cérulaire, p. 189-202. — Pour la théologie de Pierre, voir M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. I (consulter l'index alphabétique).

V. Grumel.

9. PIERRE AURIOL ou **ORIOL**, frère mineur († 1322), célèbre maître parisien, scolastique illustre qui, vivant à la limite de deux périodes de l'histoire de la scolastique, incarne en lui l'esprit de la philosophie et de la théologie de son époque. Esprit indépendant et original, il se détacha de tous les courants doctrinaux pour se frayer une voie personnelle, qui, bien qu'encore imbue de la culture des temps précédents, poursuit cependant un objectif nouveau, le rétablissement du nominalisme, tombé dans un profond oubli pendant le XIII[e] siècle et tenu en échec par le réalisme aristotélico-thomiste et augustino-franciscain. Décoré des dénominations les plus flatteuses de *Magister præcipuus*, *Doctor eximius*, *Doctor novus* et souvent de *Doctor facundus*, Auriol se constitua aussi le défenseur convaincu et acharné du privilège de l'immaculée conception de Marie, alors vivement débattu dans les écoles. Au cours des siècles, des légendes nombreuses se sont formées autour de la personne obscure et mystérieuse du maître franciscain. Jusqu'en ces derniers temps encore, les données historiques de la vie et de l'activité littéraire d'Auriol étaient basées en grande partie sur des renseignements légendaires et faux. Ces dernières années, plusieurs historiens et savants médiévistes, tels que F. Stanonik, Denifle et Chatelain, N. Valois, E. Albe, R. Breiling, O. F. M., Fr. Pelster, S. J., ont réussi à jeter un peu de lumière sur des points jusque-là obscurs. Sans prétendre résoudre toutes les controverses et tirer au clair tout ce qui concerne la vie et l'activité littéraire de Pierre Auriol, nous tâcherons d'en retracer la biographie et la bibliographie et de déterminer la place qui lui revient dans le mouvement des idées du premier quart du XIV[e] siècle. I. Vie. II. Ouvrages (col. 1817). III. Position doctrinale (col. 1846). IV. Pierre Auriol et les scolastiques (col. 1877).

I. Vie. — Malgré les nombreux travaux récents, on n'a cependant pas réussi à résoudre toutes les controverses et à percer définitivement les épaisses ténèbres qui entourent l'existence du docteur fran-

ciscain. Sur de nombreux points, les opinions des auteurs restent divisées : nous nous contenterons de les résumer.

1° *Les débuts.* — L'orthographe même du nom d'Auriol montre la plus grande variété. Dans le cours des siècles, le docteur franciscain a reçu dans les documents, les manuscrits et les éditions, les dénominations les plus différentes et a été désigné par les noms les plus divers, parmi lesquels nous citons les principaux : Aureolus, Auriolus, Oriolus, Ariolus, Aureoli, Aurioli, Auriol, Oriol, d'Auriole, d'Auréole, d'Oriol, d'Auriol, d'Aureol. Sans entrer dans des discussions oiseuses, notons que la forme la plus correcte d'après N. Valois (notice de Pierre Auriol, dans *Histoire littéraire de la France*, t. XXXIII, 1906, p. 479-480), serait Auriol, tandis que A. Pelzer semble plutôt incliner pour la lecture Oriol (*Bibliothecæ apostolicæ Vaticanæ codices Vaticani latini*, t. II, *Codices 679-1134*, 1931, p. 416).

Jusqu'ici, il n'existe pas encore de certitude définitive sur la date de naissance et la jeunesse de Pierre Auriol. La date de 1280, fournie par la *Biographie toulousaine*, t. I, Paris, 1823, p. 405, et par les éditeurs de la *Chronica XXIV generalium ordinis minorum*, Quaracchi, 1897, p. 470, note 3, est purement conjecturale et il serait téméraire de se fonder uniquement sur ces données pour admettre l'année 1280 comme date de naissance de Pierre Auriol. Quant au lieu d'origine du docteur franciscain, il faut exclure désormais Verberie-sur-Oise, en Picardie, qui, jusqu'à ces derniers temps, était généralement considéré comme le lieu de naissance. Le fait qui a donné lieu à cette opinion erronée, est la confusion faite entre Pierre Auriol et Pierre de Verberie de l'ordre du Val-des-Écoliers, qui aurait vécu vers 1334. Comme un petit commentaire sur la *Sententia Bernardi de immaculata conceptione B. M. V.*, attribué à Pierre de Verberie, a été uni au cours des siècles dans les mss. et les éditions au *Tractatus de immaculata conceptione B. M. V.* et au *Repercussorium* de Pierre Auriol, et que ces trois traités furent attribués à Pierre Auriol de Verberie, on aura considéré les deux Pierre, primitivement distincts, comme un seul et même personnage et on les aura confondus dans la personne du plus célèbre des deux, le docteur franciscain, en croyant que la dénomination « de Verberie » désignait le lieu d'origine de Pierre Auriol. Pas plus que Verberie-sur-Oise, Toulouse ne peut être allégué comme le lieu d'origine du docteur franciscain, comme le font à tort Nicolas Bertrand, *De Tolosanorum gestis*, 1515, J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, t. II, Rome, 1921, p. 326, la *Biographie toulousaine*, t. I, Paris, 1823, p. 405, la *Biographie générale* de Didot, t. III, p. 772, la *Chronica XXIV generalium*, éd. citée, p. 470-471. Tous ces auteurs fondent leurs affirmations sur des citations empruntées à divers mss., qui peuvent s'expliquer cependant sans aucune difficulté de l'activité professorale exercée à Toulouse par Pierre Auriol. Après les études approfondies, citées plus loin, consacrées à ce sujet par F. Stanonik, N. Valois, R. Dreiling, O. F. M., et surtout par E. Albe, il est désormais dûment établi que Pierre Auriol descend d'une famille de ce nom, appartenant au diocèse de Cahors et au duché de Quercy, dans l'ancienne Aquitaine, et habitant probablement aux environs de Gourdon, dans le nord du Quercy (département du Lot).

La date précise à laquelle Pierre Auriol serait entré dans l'ordre des franciscains, ne peut être déterminée avec exactitude. Nous pouvons conjecturer toutefois du fait qu'en 1311 il avait déjà publié un *Tractatus de pauperlate et paupere usu rerum*, qu'à cette date il devait déjà appartenir depuis quelque temps à l'ordre des frères mineurs. Il y prend en effet position contre la thèse des « spirituels outrés et défend une opinion moyenne et modérée », ce qui prouve que, très probablement, il n'en est plus à ses premiers essais. E. Albe émet l'opinion qu'il aurait fait profession au couvent de Gourdon. Quoi qu'il en soit, il est acquis qu'il a appartenu à la glorieuse province franciscaine d'Aquitaine, comme l'atteste si catégoriquement Barthélemy de Pise, *De conformitate*, dans *Analecta francisc.*, t. IV, Quaracchi, 1906, p. 539.

En 1304, nous rencontrons Pierre Auriol à l'université de Paris. Ce fait ressort d'un passage de son *Repercussorium* dans lequel il rappelle qu'en sa présence on avait enseigné à Paris la théorie de l'impanation. *Quæstiones disputatæ de immaculata conceptione B. M. V. Fr. Gulielmi Guarræ, Fr. Joannis Duns Scoti, Fr. Petri Aureoli*, dans *Bibl. franc. schol. Medii Ævi*, t. III, Quaracchi, 1904, p. 152. Cela nous reporte, comme l'a justement fait remarquer Stanonik, et, après lui, N. Valois et M. Grabmann, *Die Gesch. der scholast. Methode*, t. I, Fribourg-en-Brisgau, 1903, p. 199, note 2, à l'année 1304. Nous ne pouvons cependant admettre, comme plusieurs le soutiennent, séduits par une affirmation de Wadding (*Annales minorum*, t. VI, ad ann. 1308, n. 66, Quaracchi, 1931, p. 155), qu'à cette date le docteur franciscain aurait déjà été professeur à l'université de Paris, ainsi que le rival et l'émule de Duns Scot dans le professorat. Nous croyons bien plutôt qu'en 1304 Pierre Auriol était encore étudiant à l'université et rien n'empêche qu'il ait connu et fréquenté les cours de Duns Scot, revenu la même année d'Angleterre à Paris, où il demeura jusqu'en 1307. Il est, en effet, difficile d'admettre que Pierre Auriol ait déjà été professeur à cette date, puisqu'il est établi qu'il devint seulement licencié en 1318. Le texte de Wadding peut s'expliquer sans difficulté dans cette hypothèse. Il ressort, en effet, des œuvres d'Auriol que celui-ci n'a jamais été l'esclave d'aucun système déterminé, d'aucun maître, même le plus distingué et le plus renommé, et qu'en philosophie et en théologie il a suivi toujours un chemin personnel et défendu des thèses propres. Cette donnée, empruntée aux ouvrages du docteur franciscain, nous a mené à entendre l'*æmulus Scoti* de Wadding dans le sens que Pierre Auriol n'a jamais accepté, sur la simple autorité de Scot, les thèses et les propositions défendues par lui, mais qu'il les a d'abord examinées, pesées et critiquées. De la sorte, il pouvait déjà être appelé l'émule et le rival de Scot, bien qu'il fût encore étudiant, et cela à cause des nombreuses critiques exercées et des multiples attaques lancées contre son professeur, le Docteur subtil. Nous fondant sur ces données nous préférons admettre qu'en 1304 Auriol n'était encore qu'un étudiant à Paris et élève de Scot.

Pierre Auriol a toujours professé la vénération la plus sincère et l'estime la plus intense pour l'université de Paris, qui avait fait une impression très vive sur son jeune esprit. Cela ressort abondamment de ses œuvres, principalement de la dédicace de son commentaire sur le I[er] livre des *Sentences*, ainsi que de son commentaire sur l'Apocalypse, où il prétend que saint Jean y a prédit la fondation de l'université de Paris par Charlemagne. *Compendium sensus litteralis totius divinæ Scripturæ*, Quaracchi, 1896, p. 515.

2° *Le professorat.* — Le maître franciscain exerça, en 1312, le lectorat à Bologne, dans le *Studium generale* des frères mineurs qui, en l'absence d'une faculté de théologie à l'université, était fréquenté à cette époque non seulement par le clergé régulier, mais aussi par le clergé séculier et qui a été incorporé à l'université en 1360-1364, lors de l'érection de la faculté de théologie. Cf. Fr. Ehrle, *I più antichi statuti della facoltà*

teologica di Bologna, Bologne, 1932, p. CXXXVIII, CXLI sq., 100-102. On ne saurait déterminer plus exactement à quelle époque il a commencé son professorat dans ce *studium generale*, ni durant combien de temps il a exercé cette charge. Tout ce que nous savons touchant l'activité de Pierre Auriol à Bologne nous le devons au cod. *1405* de la bibliothèque nationale de Rome (cod. *Sessorianus*) qui a été écrit en 1315 et qui contient en dehors du *Tractatus de conceptione* (fol.1-23 v°) et du *Repercussorium* (fol. 35 r°-44 r°), le *Tractatus de principiis* (fol. 44 v°-128 v°). Ce dernier traité y est dit : *editus a fratre Petro Aureoli de ordine minorum, lectore in civitate Bononiæ anno Domini MCCCXII*. Il en résulte qu'il publia lors de son lectorat à Bologne, en 1312, son premier traité philosophique, intitulé : *Tractatus de principiis*.

En 1314, Pierre Auriol était lecteur dans le couvent des frères mineurs de Toulouse, mais nous ne pouvons pas préciser à quelle date il a été chargé du lectorat dans ce *Studium generale*, qui était déjà annexé, comme faculté de théologie, à l'université de Toulouse, depuis la première moitié du XIIIe siècle. Il y composa en 1314 son fameux *Tractatus de conceptione B. M. V.* Le maître franciscain jouissait aussi, vers cette époque, d'une renommée étendue comme orateur et prédicateur. Le 8 décembre 1314, fête de la conception de la sainte Vierge, il monta en chaire et y défendit le privilège de l'immaculée conception, vivement attaqué à cette époque par les dominicains. Il rassembla, en 1315, les conclusions et le résultat de la dispute, que cette prédication avait occasionnée, dans l'écrit : *Repercussorium editum contra adversarium innocentiæ Matris Dei*.

Cette polémique et ces écrits ont contribué, dans une large mesure, à répandre la renommée de Pierre Auriol, tant au dehors qu'au dedans de l'ordre, et à attirer sur lui l'attention de ses supérieurs majeurs. Il fut désigné au chapitre général de Naples en 1316, où il avait accompagné son provincial Bertrand de la Tour pour commenter à Paris le livre des *Sentences*. Le nouveau général, Michel de Césène, de la province de Bologne, souscrivit lui-même à ce choix, bien qu'on lui eût assuré que son élection avait été combattue par Auriol. Aux quelques adulateurs, jaloux de l'honneur insigne échu à leur glorieux confrère et de l'hommage éclatant rendu à son savoir, qui s'efforcèrent auprès du général d'annuler la décision prise, le prélat franciscain donna la réponse typique : « A Dieu ne plaise que, pour une offense qui me serait faite, j'éteigne une lumière si brillante de l'ordre. » *Chronica XXIV generalium ord. min.*, éd. cit., p. 430; *Chartularium univers. Paris.*, t. II, p. 225. Le fait de l'opposition de Pierre Auriol à l'élection de Michel de Césène comme général paraît d'autant plus vraisemblable que nous savons qu'il a exercé le lectorat à Bologne, où il doit avoir connu Michel de Césène. Il est cependant impossible de préciser à quelle époque et à quel endroit le maître franciscain aurait travaillé contre l'élection de Michel de Césène au généralat. Fut-ce à Bologne ou à Toulouse ou comme compagnon de son provincial Bertrand de la Tour ? Impossible de préciser. Une chose reste cependant acquise, c'est que le chapitre général de Naples, en 1316, envoya Pierre Auriol à l'université de Paris pour y expliquer et commenter les *Sentences*. C'est pendant son séjour en cette ville qu'il écrivit son *Commentarium in IV libros Sententiarum*. Sur l'envoi d'Auriol à Paris, voir Bihl, O. F. M., dans *Arch. francisc. hist.*, t. XXIII, 1930, p. 107-109.

Pierre Auriol avait à peine professé pendant deux années comme bachelier à l'université de Paris, que le pape Jean XXII, dans une lettre du 14 juillet 1318, ordonna au chancelier de l'université de lui conférer la licence en théologie. *Chart. univ. Paris.*, t. II, p. 227 sq., n. 772. Cette lettre est pleine d'éloges pour le docteur franciscain que le pape affirme connaître *experientia*. Il est difficile de préciser comment le pape a connu *experientia* l'infatigable activité et la grande érudition de Pierre Auriol. Est-ce par l'étude des écrits du docteur franciscain ou est-ce par des relations qu'il entretenait avec lui ? On ne peut rien affirmer avec certitude. Rien ne s'oppose cependant à admettre que Jean XXII ait été en relation avec Pierre Auriol, vu que l'un et l'autre étaient originaires du Quercy.

Pierre Auriol n'avait obtenu que depuis peu sa licence, quand la fameuse lutte entre les maîtres du clergé séculier et ceux du clergé régulier, commencée déjà du vivant de saint Bonaventure et de saint Thomas, eut des conséquences funestes pour les réguliers, qui perdirent, sur l'ordre du pape, le privilège de ne pas faire le serment prescrit à tous les maîtres. *Chart. univ. Paris.*, t. II, p. 223, n. 769. Ainsi, dans un document du 13 novembre 1318, nous rencontrons le nom de Pierre Auriol parmi les *magistri actu regentes in facultate theologica* du clergé régulier, qui, devant le recteur et le chancelier de l'université et devant la faculté de théologie, s'obligent sous serment *ad quemcumque statum ipsos ex eorum quemlibet devenire contigerit, se perpetuo irrevocabiliter et inviolabiliter observaturos videlicet privilegia, statuta, jura, libertates et consuetudines laudabiles hactenus approbatas et futuris temporibus approbandas et nostræ universitatis secreta penitus et per omnino recelare*. *Ibid.*, t. II, p. 227, n. 776. On peut conclure de ce passage que Pierre Auriol, peu de temps après sa promotion à la licence, a été élevé à la dignité de « magister » : ce qui lui permit d'avoir une chaire à lui et de diriger une école de l'université *(magister regens* ou *cathedraticus)*, Le souvenir du succès d'Auriol dans l'enseignement philosophique et théologique a été perpétué par un artiste contemporain. Dans la lettre initiale du cod. *lat. 15 363* de la Bibliothèque nationale de Paris, qui contient le l. I de son commentaire sur les *Sentences* (2e rédaction), Auriol est représenté assis dans sa chaire, enseignant, la main droite levée, à un groupe de frères mineurs; l'un d'eux exprime par son geste une vive admiration. Le docteur franciscain est représenté encore dans la lettre initiale du cod. *Vat. lat. 942*, qui contient le l. II du même commentaire. On y voit un évêque tenant d'une main un livre et de l'autre une croix.

Après sa promotion à la licence et à la maîtrise, Pierre Auriol semble s'être consacré aux études bibliques, à la suite desquelles il publia, en 1319, le *Compendium sensus litteralis totius divinæ Scripturæ*. Malgré la préférence marquée, à cette époque de sa vie, pour les études bibliques, le docteur franciscain s'est cependant vu forcé de revenir aux questions discutées de la philosophie et de la théologie, d'abord pour donner un développement plus long à des problèmes intéressants, exposés trop brièvement dans son commentaire, et ensuite pour répondre aux attaques et aux critiques dont plusieurs questions, traitées dans son commentaire, étaient l'objet. Toutes ces raisons le déterminèrent à écrire ses *Quodlibeta*, terminés en 1320. Avec les *Quodlibeta* se clôt l'activité de Pierre Auriol comme professeur et comme écrivain.

3° *Charges religieuses et ecclésiastiques.* — En effet la carrière professorale d'Auriol à l'université de Paris ne se prolongea guère. Vers la fin de 1320, il fut très probablement élevé par ses confrères à la dignité de provincial de la province d'Aquitaine, en remplacement de Bertrand de la Tour, promu, le 3 septembre de la même année, archevêque de Salerne par Jean XXII. C. Eubel, *Bullar. franc.*, t. V, Rome, 1898,

p. 190, n. 406, et *Hierarchia catholica Medii Ævi*, t. I, p. 429. La plupart des historiens, cependant, comme F. Stanonik, N. Valois, Denifle (*Chartul. univ. Paris.*, t. II, p. 225), G. Mollat (*Dict. hist. et géogr. ecclés.*, t. v, col. 761) ont soutenu jusqu'ici que Pierre Auriol fut élu provincial dans le cours de l'année 1319. L. Wadding fournit à ce sujet des données contradictoires. Tandis qu'en un passage il soutient que le docteur franciscain avait remplacé, comme provincial d'Aquitaine, Bertrand de la Tour, lors de la nomination de ce dernier à l'archevêché de Salerne (*Annales minorum*, t. VI, ad ann. 1318, n. 29, Quaracchi, 1931, p. 364), en un autre endroit, il prétend qu'Auriol avait continué d'enseigner à Paris jusqu'à sa nomination à l'archevêché d'Aix (*op. cit.*, ad ann. 1316, n. 6, p. 277). Nous croyons toutefois qu'il faut s'en tenir à la date de la fin de l'année 1320, indiquée plus haut. Plusieurs raisons, en effet, existent en faveur de cette date. La source la plus ancienne qui nous renseigne sur le provincialat de Pierre Auriol est la *Chronica XXIV generalium ord. min.*, dans laquelle nous lisons le passage suivant : *Eodem anno* (scil. 1319) *frater Bertrandus de Turre, minister Aquitaniæ fuit ad archiepiscopatum Salernitanum assumptus. Eodem anno factus est, electus et confirmatus minister Aquitaniæ frater Petrus Aureoli magister, sed interim factus episcopus Aquensis officio non est usus*, éd. cit., p. 478. D'après ce document, Pierre Auriol aurait été élu provincial la même année que Bertrand de la Tour devint archevêque. Or, C. Eubel a dûment établi que Bertrand ne peut avoir été élevé à l'archiépiscopat avant le 3 septembre 1320. *Bullar. franc.*, t. v, p. 190. Les franciscains de Quaracchi expliquent l'erreur chronologique (1319), introduite dans la *Chronica*, de la façon suivante : l'auteur de cette *Chronica* aurait compté la IVe année pontificale de Jean XXII, signalée dans la lettre de la nomination de Bertrand, non à partir du jour de son couronnement (5 sept. 1316), mais à partir du jour de son élection (7 août 1316) (*Chronica XXIV generalium*, éd. cit., p. 471, note 1 et p. 478). De la sorte, tout s'explique.

Ensuite, la même *Chronica* affirme explicitement que Pierre Auriol n'a jamais exercé le provincialat. Or, cette thèse est insoutenable, si l'on prétend qu'il a déjà été élu provincial en 1319, vu qu'il ne devint archevêque que le 27 février 1321. Comme, dans cette supposition, une année se serait écoulée entre son élévation au provincialat et sa nomination comme archevêque, il est invraisemblable qu'il n'ait point exercé le provincialat durant cette année. Tout s'explique, au contraire, dans la thèse qui prétend que le docteur franciscain ne serait devenu provincial que vers la fin de 1320.

Le 27 février 1321, Pierre Auriol fut nommé archevêque d'Aix, en remplacement de Pierre des Prés qui, le 19 ou 20 décembre 1320 avait été promu à la dignité de cardinal. Jean XXII, dont l'attention s'était déjà fixée sur Auriol et à qui ce dernier avait dédié son commentaire des *Sentences*, jugea qu'un religieux, dont la science jetait tant d'éclat sur l'ordre des frères mineurs, était digne d'occuper un des sièges métropolitains de la Provence. Aussi, la bulle qui nomma le docteur franciscain à l'archevêché d'Aix démontre-t-elle la grande confiance que le pape mettait dans Auriol et elle loue, entre autres qualités, la gravité de ses mœurs, la pureté de sa vie, la maturité de son jugement. *Bullar. franc.*, t. v, p. 200, n. 425. De plus, le fait que le pape lui-même a daigné conférer la consécration épiscopale au nouvel archevêque, prouve la haute considération et la grande estime que Jean XXII nourrissait à l'égard de Pierre Auriol. Le sacre eut probablement lieu à Avignon le 14 juin 1321, jour de la fête de la Sainte-Trinité, et date d'une nouvelle bulle, par laquelle Jean XXII, après avoir certifié le fait du sacre, autorisait le nouveau prélat à gagner son archidiocèse. *Ibid.*, t. v, p. 200. Le 20 juin 1321, le pape lui fit remettre le pallium par les trois cardinaux Orsini, Cajetani et Fieschi. Enfin, comme Auriol était pauvre et que sa promotion et son installation devaient l'entraîner à des dépenses en disproportion avec ses ressources, le pape l'autorisa, par une lettre du 11 juillet 1321, à emprunter une somme de 1 000 florins tant en son nom qu'au nom de l'église métropolitaine. C. Eubel, *ibid.*

Pierre Auriol n'a pas exercé longtemps la charge d'archevêque. Malgré les divergences qui existent à ce sujet parmi les érudits, dont plusieurs prolongent la vie du docteur franciscain jusqu'au delà de l'année 1345, à cause de la confusion qu'ils font entre la date de la rédaction et la date de l'une des transcriptions du *Compendium sacræ Scripturæ*, il est certain qu'Auriol mourut avant le 23 janvier 1322. Cela résulte d'un texte emprunté aux archives du Vatican, daté du 23 janvier 1322, dans lequel il est question de Raymond Auriol, frère du *défunt* archevêque d'Aix. *Chart. univ. Paris.*, t. II, p. 718. D'après Denifle, cet archevêque ne peut être que Pierre Auriol. La date exacte de sa mort ne peut être déterminée; la date la plus vraisemblable, cependant, doit être placée au 10 janvier 1322. On la trouve dans un ancien martyrologe franciscain cité par Pitton (*Annales de la sainte Église d'Aix*, Lyon, 1668, p. 174), qui renvoie également à une *Table des anniversaires des cordeliers d'Aix*. De plus, cette date est admise par la plupart des historiens provençaux comme Pitton, *loc. cit.*, P. Louvet, *Abrégé de l'histoire de Provence*, t. II, Aix, 1676, p. 43, P.-J. de Haitze, *L'épiscopat métropolitain d'Aix*, Aix, 1862, p. 78, ainsi que par F. Stanonik, R. Dreiling, N. Valois.

Il faut préférer cette date à celle du 27 avril 1322, admise par quelques autres historiens, ainsi que par les bollandistes, qui mentionnent à ce jour Pierre Auriol parmi les saints personnages que l'Église n'a pas officiellement béatifiés. *Acta sanctorum*, avril t. III, Paris, 1866, p. 480.

Quant à l'endroit où le maître franciscain mourut, les opinions sont divisées. Les uns, tels F. Stanonik et Denifle (*Chartular univ. Paris.*, t. II, p. 718), soutiennent qu'il est mort à Aix même; d'autres, au contraire, tels M. Baumgartner (*Uberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1915, p. 592-596), R. Dreiling et N. Valois, le font mourir à la cour papale d'Avignon. Cette dernière opinion semble la plus probable, vu que dans la bulle de nomination du successeur d'Auriol au siège archiépiscopal d'Aix, datée du 9 juillet 1322, il est dit que le maître franciscain mourut *apud Sedem apostolicam*. *Chart. univ. Paris.*, t. II, p. 718.

Trois martyrologes franciscains (P. Aussener, O. F. M., *Seraphisches martyrologium nach den besten Quellen bearbeitet*, Salzbourg, 1889, p. 105), cités par F. Stanonik et les *Acta sanctorum* (*loc. cit.*) font remarquer explicitement que Pierre Auriol est mort en odeur de sainteté et a été l'objet d'un culte spécial de la part du peuple.

Des données précédentes il résulte qu'il est inadmissible qu'Auriol se soit rendu à une assemblée d'évêques à Paris vers la fin de 1322, où il aurait pris la défense de l'Église romaine contre les privilèges de l'Église gallicane, ce qui aurait déplu fortement à l'assemblée et causé indirectement la mort du maître franciscain. Pitton, *op. cit.* Il faut exclure également que Pierre Auriol ait été soit ministre général, Pitton, *op. cit.*, soit archevêque de Narbonne, Oudin, *Scriptor. eccles.*, t. III, col. 850, soit cardinal, comme on l'a généralement admis auparavant. Il n'est cependant pas aussi certain que l'affirme J.-H. Sbaralea, *Supplementum*,

Rome, 1806, p. 586, que Pierre Auriol aurait été considéré, pour la toute première fois, comme cardinal dans un acte de l'université de Louvain, datant de 1470. A cette époque, en effet, il devait déjà être considéré généralement comme cardinal. Cela résulte du fait qu'il figure déjà sur une tapisserie de cette époque, donnée en 1479 par Sixte IV à la basilique de Saint-François à Assise. Ce dessin grandiose symbolise saint François, fondateur des trois ordres, à l'aide d'un arbre mystique, ou, si l'on préfère, généalogique. Sur les branches de l'arbre sont représentés des saints et des hommes illustres des ordres fondés par le patriarche d'Assise : sainte Élisabeth de Hongrie, le bienheureux Elzéar de Sabran, saint Louis d'Anjou, évêque de Toulouse, saint Antoine de Padoue et saint Bernardin de Sienne. En bas, Sixte IV, le donateur de la tapisserie, entre Nicolas IV et saint Bonaventure, d'un côté, et Pierre Auriol de l'autre. Ce dernier porte les insignes de cardinal, comme pendant à saint Bonaventure. Voir M. Bihl, *Quelques notes sur l'exposition d'art ombrien médiéval à Pérouse*, dans *Études franciscaines*, t. XVIII, 1907, p. 305. A partir de cette époque, les peintres représentent généralement le maître franciscain comme cardinal et les historiens lui décernent habituellement ce titre. La même erreur se trouve dans plusieurs des anciennes éditions d'Auriol. La légende du cardinalat de Pierre Auriol devrait son origine à une confusion faite entre lui et son prédécesseur au siège archiépiscopal d'Aix, Pierre de Prato ou des Prés ou Desprez, qui fut élevé au cardinalat le 19 ou le 20 décembre 1320.

II. Ouvrages. — Pierre Auriol occupe une place intermédiaire entre l'efflorescence de la scolastique au XIII[e] siècle et sa décadence au XIV[e]; il constitue un des points de ralliement les plus importants entre le réalisme de saint Thomas et de Duns Scot et le nominalisme de Guillaume d'Occam; il est l'un des principaux agents qui, ayant rompu avec l'enseignement traditionnel des scolastiques du XIII[e] siècle, ont préparé le terrain à l'occamisme; l'étude des ouvrages du maître franciscain présente donc un intérêt spécial pour l'histoire de la philosophie et de la théologie scolastiques. Mais la première question qui s'impose dans ce genre d'études est de distinguer les ouvrages authentiques des œuvres fausses ou douteuses et d'avoir des renseignements exacts au sujet des productions littéraires d'Auriol, d'autant plus que quelques-unes d'entre elles sont enveloppées encore d'épaisses ténèbres. 1° Ouvrages authentiques; 2° Ouvrages douteux ou apocryphes.

I. Ouvrages authentiques. — 1° *Tractatus de paupertate et usu paupere.* — De ce traité, qui est le premier ouvrage composé par Pierre Auriol, on ne connaît plus aujourd'hui aucun ms. D'après Fr. Ehrle, deux exemplaires en existaient en 1375 à la bibliothèque des papes, à Avignon, *Historia bibliothecæ RR. PP. tum Bonifatianæ, tum Avenionensis*, Rome, 1890, p. 476, n. 232, et p. 496, n. 613, et du temps de Wadding un exemplaire en était conservé à la bibliothèque du couvent des franciscains de Séez. *Scriptores ord. minor.*, Rome, 1906, p. 185. Ce traité a été édité dans les *Firmamenta trium ordinum beatissimi Patris nostri Francisci*, Paris, 1511, part. IV, fol. 116 r°-129 r°. J.-H. Sbaralea affirme qu'il a été édité aussi dans le *Firmamentum trium ordinum*, Venise, 1513, part. III. Il débute : *Supposito quod paupertas evangelica, quam Christus vivendo tenuit.* Selon N. Valois, ce traité doit être antérieur à la constitution *Exivi de paradiso*, promulguée par Clément V le 6 mai 1312, dans laquelle le pape résout la question de « l'usage pauvre », qui divisait depuis un demi-siècle les frères mineurs. Comme Pierre Auriol n'y fait aucune allusion, il faut conclure que le traité doit être antérieur. Cet ouvrage, cependant, ne peut avoir précédé de beaucoup la constitution *Exivi de paradiso*. Cette conclusion résulte du fait que, malgré la vive polémique qui est menée contre les deux partis extrêmes et la complète indépendance de la doctrine dans la lutte acharnée des partis, cet écrit n'a jamais été cité avant le concile de Vienne (16 octobre 1311).

Dans cet opuscule, Pierre Auriol prend position dans la controverse. Les luttes aiguës qui divisaient, aux XIII[e] et XIV[e] siècles, l'ordre des frères mineurs, ont déjà fait l'objet de nombreuses monographies, qui fournissent un exposé étendu de l'agitation extrême causée dans l'ordre franciscain par les divergences de vues des spirituels et des conventuels. René de Nantes, O.M.Cap., *Histoire des spirituels*, Paris, 1909; G. Schreiber, *Kuria und Kloster im XII. Jahrhundert*, Stuttgart, 1910; K. Balthasar, *Geschichte des Armutsstreites im Franziskanerorden bis zum Konzil von Wien*, Munster-en-W., 1911; Fr. Ehrle, *Die Spiritualen : ihr Verhältnis zum Franziskanerorden und zu den Fraticetten*, dans *Archiv fur Litteratur- und Kirchengeschichte des M. A.*, t. I, 1885, p. 509-569; t. II, 1886, p. 108-164, 249-336; t. III, 1887, p. 553-623, t. IV, 1888, p. 1-190; *Petrus Johannes Olivi, sein Leben und seine Schriften*, dans la même revue, t. III, 1887, p. 409-623; *Zur Vorgeschichte des Concils von Wien*, dans la même revue, t. II, 1886, p. 353-416; t. III, 1887, p. 1-195; F. Tocco, *La quistione della povertà nel secolo XIV secondo nuovi documenti*, Naples, 1910; Frédégand Callaey, O. M. Cap., *L'idéalisme franciscain spirituel au XIV[e] siècle. Étude sur Ubertin de Casale*, Louvain, 1911; Gratien de Paris, O. M. Cap, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'ordre des frères mineurs*, Paris, 1928; Decima L. Douie, *The nature and the effect of the heresy of the fratricelli*, Manchester, 1932.

Parmi les nombreuses questions débattues entre les frères mineurs de cette époque, celle dite de « l'usage pauvre » occupe une place notable. Elle consistait substantiellement à déterminer si le frère mineur, qui, en vertu de la règle, est obligé à observer la pauvreté évangélique la plus sévère et donc à ne rien posséder en propre, est obligé, en vertu de la même règle et du vœu de pauvreté évangélique, à user pauvrement même des choses qu'il ne possède pas, et si l'obligation de l'usage pauvre appartient à l'essence du vœu de pauvreté émis dans l'ordre franciscain. Olivi, qui est un des principaux promoteurs de cette controverse, avait donné à la question une réponse affirmative. Fr. Ehrle, *P. J. Olivi*, recueil cité plus haut, t. III, 1887, p. 506-517. La question fut reprise dans les années qui précédèrent le concile de Vienne et donna lieu à de très longues et vives controverses, qui échauffèrent les esprits et mirent violemment aux prises les défenseurs et les adversaires d'Olivi. Fr. Ehrle, *Zur Vorgeschichte*, dans *ibid.*, t. III, 1887, p. 1-159. Vers 1210, la lutte était arrivée au point culminant par les débats violents que se livrèrent les spirituels et les conventuels au sujet de la question de l'obligation de l'usage pauvre.

C'est à cette époque que Pierre Auriol se mêla aux luttes et prit part aux débats par son *Tractatus de paupertate et usu paupere*, dans lequel il prend position, d'un côté, contre le rigorisme outré et trop étroit des spirituels et, d'un autre côté, contre le laxisme des conventuels. Auriol commence par établir le principe indiscuté que le frère mineur, en vertu de sa règle, est tenu d'observer la pauvreté évangélique dans toute sa rigueur et de la pratiquer à l'exemple du Christ et des apôtres. Ensuite, il passe à la question de l'usage pauvre et se pose, à ce sujet, quelques questions qu'il juge lui-même embarrassantes. Le frère mineur obligé à cet extrême degré de pauvreté est-il tenu, en vertu de sa règle, d'user pauvrement des choses et des objets qu'il a à son usage? Cet usage pauvre, en quoi doit-il

consister : en la simplicité et la pauvreté ou en la stricte suffisance des choses? en d'autres mots, cet usage pauvre doit-il s'étendre à la qualité ou à la quantité des objets? Faut-il que les choses mises à son usage soient viles, ou est-il requis qu'elles suffisent seulement à satisfaire ses besoins les plus stricts? Enfin, cet usage pauvre, de quelque manière qu'on le considère, appartient-il ou non à l'essence de la pauvreté évangélique, à laquelle il est tenu en vertu de son vœu et de sa règle? Après avoir exposé successivement les arguments favorables et défavorables à la dernière question, Auriol conclut que la pauvreté, même la plus grande et la plus stricte, consiste essentiellement dans un renoncement complet à toute espèce de droit et de propriété sur les choses et que la restriction et la limitation dans l'usage des objets constituent seulement des accessoires de cette pauvreté. En effet, prêter un riche vêtement pendant quelques jours à un pauvre, ne rend pas plus riche ce dernier. De même, accepter provisoirement une nourriture recherchée ou loger en passant dans une riche habitation ne déroge en rien à la pauvreté. En soutenant le contraire, on arrive à des absurdités et il faudrait affirmer qu'un frère mineur ne peut jamais dormir dans le palais d'un roi, ni manger à la table d'un pape. Si, par l'usage susdit, on ne déroge pas à la pauvreté, à plus forte raison n'y manque-t-on pas en usant de biens mendiés. La pauvreté, en effet, loin d'être atteinte, ne fait qu'augmenter par le fait de la mendicité. Le plus pauvre des hommes peut boire dans des coupes en or et dormir sur la soie sans cesser d'être pauvre. Toutefois, si l'usage de ces objets se prolonge, il peut devenir une occasion de manquements à certaines vertus, comme l'humilité, la tempérance, etc., mais jamais il ne peut constituer une dérogation à la pauvreté.

De ces principes, Auriol dégage la conclusion intermédiaire entre le rigorisme trop étroit des spirituels et le laxisme des conventuels. Il distingue entre la pauvreté proprement dite, à laquelle le frère mineur est astreint par son vœu, et l'austérité, l'humilité, la tempérance, etc., qui constituent autant de vertus qui lui sont seulement recommandées. Quant à l'usage pauvre, le docteur franciscain enseigne contre les spirituels qu'il n'appartient pas à l'essence de la pauvreté proprement dite; mais il soutient en même temps que, non seulement il est conseillé par des vertus annexes de la pauvreté, telles la tempérance, la pénitence, etc., comme le prétendaient les conventuels, mais aussi que l'on est astreint, en vertu du vœu d'obéissance, à l'usage pauvre dans tous les cas où la règle le prescrit. Maints passages, en effet, de la règle doivent être considérés comme des préceptes à cet égard. Il appartient toutefois au souverain pontife de déterminer plus exactement ces différents cas.

Cette solution, donnée par Auriol à la question de l'usage pauvre, fut reprise, sanctionnée et confirmée par Clément V dans sa constitution *Exivi de paradiso* du 6 mai 1312, dans laquelle il déclare que les frères mineurs, en vertu de leur règle, sont spécialement astreints aux usages pauvres qui sont prescrits par la règle et dans la mesure où elle y oblige. Quant à taxer d'hérésie le fait d'affirmer ou de nier que l'usage pauvre soit de l'essence du vœu évangélique de pauvreté, Clément V juge cette prétention présomptueuse et téméraire. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. VI *b*, p. 713. Dans ce traité, Pierre Auriol se montre plein de modération et de déférence envers le Saint-Siège.

2° *Tractatus de principiis.* — C'est le premier traité philosophique composé par Pierre Auriol. Il est conservé dans quatre mss. : le cod. *1405*, fol. 41 r°-128 v°, *fondo Sessoriano* de la bibliothèque nationale de Rome; le cod. *Vat. lat. 3063*, fol. 1 r°-46 r°; le cod. *1082*, fol. 4-46, de la bibliothèque d'Avignon; le cod. *295* (*Scaff. XIII*), fol. 27 r°-42 v°, de la bibliothèque Antonienne de Padoue.

Ce traité débute : *Principiorum notitia quantum sit efficax et necessaria in perscrutatione veritatis.* Le *Vat. lat. 3063* porte moins correctement *notitiam.* Tandis que le cod. *295* de Padoue finit : *mediantibus dimensionibus, ut statim dictum fuit*, les trois autres terminent : *proprie et virtutes alterius speciei.* (Pour la description de ces manuscrits, cf. R. Dreiling, O. F. M., *Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanererzbischofs Petrus Aureoli*, Munster-en-W., 1913, p. 15-17; N. Valois, *Pierre Auriol*, dans *Hist. litt. de la France*, t. XXXIII, 1906, p. 508; Ant.-M. Josa, O. M. Conv., *I codici manoscritti della biblioteca Antoniana di Padova*, Padoue, 1886, p. 20; A. Pelzer, *Bibl. apost. vatic. codices vaticani latini*, t. II *a*, p. 298.)

Pierre Auriol doit avoir écrit ce traité en 1312, alors qu'il était professeur au *studium generale* de Bologne. Le témoignage du cod. *Sessor. 1405* de la bibl. nationale de Rome est explicite à ce sujet. Cf. ci-dessus col. 1813. Le docteur franciscain donne à ce traité différents titres. Tandis que, dans le traité lui-même, il l'appelle *Tractatus de principiis* (*Vat. lat. 3063*, fol. 1 r° et cod. *Sessor.*, fol. 44 r°), ailleurs, il le dénomme *Tractatus de principiis philosophicis*, dans *Comment. in I Sent.*, Rome, 1605, p. 81 *b* et 375 *a*, et *Tractatus de principiis physicis*, *ibid.*, p. 124 *b* et 761 *a*.

Dans tous les mss., le traité est incomplet et finit soit sur le c. III du l. III, où on lit à la fin : *In hoc ergo tertium capitulum finiatur...* (*Vat. lat. 3063*, fol. 46 r°; cod. *Sessor.*, fol. 128 v°; ms. d'Avignon *1082*, fol. 46), soit dans le corps du c. IV du l. II (ms. de Padoue *295*, fol. 42 v°). Originairement, cependant, et dans l'intention de l'auteur, ce traité devait comprendre quatre livres, dont chacun aurait eu six chapitres. Cela résulte du prologue, dans lequel on lit : *Præsentem tractatum in quatuor particulas distinguamus... Vocetur autem tractatus iste de principiis cujus discursus sub XXIIII capitulis continetur* (*Vat. lat. 3063*, fol. 1 r° *a*), ainsi que de la table des chapitres, qui fait suite au traité dans ce ms. Il est impossible, dans l'état actuel des recherches, de déterminer si Pierre Auriol a terminé la rédaction de ce traité, ou s'il en a interrompu la composition après le c. III du l. III pour des causes que nous ne pouvons déterminer. Fut-ce son déplacement au couvent de Toulouse? ou plutôt la définition du concile de Vienne en 1311 touchant les rapports de l'âme et du corps, d'où découlaient de grosses difficultés pour la doctrine d'Auriol à ce sujet?

Nous en résumerons le contenu d'après le prologue et la table du *Vat. lat. 3063*. Après avoir établi, d'après les témoignages de Platon et d'Averroès, qu'on ne saurait trop insister sur les principes constitutifs des êtres, c'est-à-dire la matière et la forme, et signalé, avec Aristote, les conséquences désastreuses de la moindre erreur à ce sujet, Pierre Auriol développe sa doctrine dans quatre livres consécutifs, qui embrassent chacun six chapitres.

Le l. I traite de la matière et de la forme en général en six chapitres : 1. Positis quatuor opinionibus de materia et forma narratur conclusio intenta (fol. 1 r° *b*-2 v° *b*); 2. Inducuntur rationes ad prædictam conclusionem, quæ auctoritatibus innituntur Augustini, Aristotelis et Commentatoris (fol. 2 v° *b*-4 r° *b*); 3. Ponuntur tres rationes quæ se ipsis habent evidentiam, quamvis a prædictis etiam philosophis tangantur (fol. 4 r° *b*-7 v° *b*); 4. Inquiritur utrum a lege aliarum formarum superius posita rationalis anima sit excipienda (fol. 7 v° *b*-10 r° *b*); 5. Inquiritur quid de formis actualibus sit tenendum (fol. 10 r° *b*-11 v° *a*); 6. Solvuntur dubia quæ videntur prædictis obviare et multi passus philosophiæ exponuntur ex prædicto (fol. 11 v° *a*-13 v° *b*).

Le l. II a pour objet les principes constitutifs, c'est-à-dire

la matière et la forme qu'il faut placer dans les êtres incorruptibles, à savoir dans les substances séparées (anges) et les corps célestes (astres). En six chapitres, il examine successivement : 1. quid de abstractis substantiis philosophi senlierunl (fol. 13 v° *b*-16 v° *b*); 2. quid de his substantiis catholice tenendum sit (fol. 16 v° *b*-17 v° *b*); 3. quid ex istis principiis materia el forma poni debeat secundum viam catholicam in substantiis separatis (fol. 17 v° *b*-21 r° *a*); 4. quid sentierunt Aristoteles et suus commentator de anima et corpore cælesti (fol. 21 r° *a*-24 v° *a*); 5. quid sentierunt de toto animali cælesti et in quo opinio Avicennæ discordet ab eis (fol. 24 v° *a*-26 v° *b*); 6. quid de corporibus cælestibus et de motoribus eorum secundum veritatem catholicam sit tenendum (fol. 26 v° *b*-29 v° *b*).

Dans le l. III, on étudie la matière et la forme des corps élémentaires (éléments) et des corps mixtes : 1. de conditione elementaris formæ (fol. 29 v° *b*-33 r° *a*); 2. de materia elementorum (fol. 33 r° *b*-41 v° *b*); 3. de materiis eorum (fol. 41 v° *b*-46 r° *a*); 4. de materiis eorum; 5. utrum formæ elementares vel mixtorum et utrum formæ substantiales suscipiant...; 6. utrum hujusmodi formæ aliquando suscipiant participationem. Le texte finit à la fin du c. III, qui, probablement, n'est pas complet.

Dans le l. IV, Auriol s'occupe des principes constitutifs des êtres animés et principalement de l'homme; 1. de forma et materia in habentibus animas; 2. utrum in talibus entibus sint plures substantiales formæ aut in aliquo ente; 3. quid de anima intellectiva tenuit Aristoteles et Commentator; 4. quid de anima intellectiva secundum fidem tenendum sit et secundum omnimodam veritatem; 5. an sola rationalis anima ponenda sit in homine substantialis forma; 6. de compositione totius hominis ex materia et forma.

De la simple lecture des titres, il résulte que Pierre Auriol s'est inspiré beaucoup de saint Augustin, mais surtout d'Aristote et d'Averroès. De plus, en lisant ce traité, on se rend compte de la peine que le docteur franciscain s'est donnée pour faire concorder l'enseignement d'Aristote et d'Averroès avec la doctrine de l'Église. Cette préoccupation capitale se révèle dès le début. Il déclare, en effet, dans le prologue : *In omnibus autem intendo opus Aristotelis el philosophorum doctrinam cum veritate fidei concordare, quoniam in paucis differunt et discordant, prout in sequentibus apparebit. Vat. lat. 3063*, fol. 1 r°. De ce témoignage, il résulte encore que le docteur franciscain croyait parvenir à concilier le péripatétisme et le christianisme sans trop de peine, parce que, d'après lui, les discordances étaient peu nombreuses.

Il faut noter enfin que de nombreux passages extraits de ce *Tractatus de principiis* se lisent dans les marges supérieures et inférieures du *Vat. lat. 901*, fol. 136 r°-145 v°. On en trouve une ample description dans A. Pelzer, *op. cit.*, p. 297-298. Chose digne de remarque : aux marges inférieures des fol. 142 r°-143 r° on lit un extrait qui serait emprunté au l. IV du *Tractalus* : *ex lib. IV. Dico quod anima intellectiva est inextensa et indivisibilis... anima communicat corpori esse inextensum islo modo.* Ce passage est-il réellement extrait du l. IV ou provient-il d'un autre livre? Nous n'avons pas pu examiner cette question importante. Si ce texte ne se retrouve pas dans les autres livres, il doit avoir été emprunté au l. IV, comme c'est indiqué; mais alors on arrive nécessairement à la conclusion que Pierre Auriol doit avoir terminé la composition du *Tractatus de principiis.*

3° *Tractatus de conceptione beatæ Mariæ virginis.* — Ce traité est conservé dans un grand nombre de mss., dont les principaux sont : Rome, bibl. nat., *Sessor. 1405* (copié en 1315), fol. 1-23; Erfurt, *Amplon. 131* (XIVe s.); Chartres, n. *428*, fol. 156-167; Arras, n. *876* (an. 1439); Cracovie, bibl. univers., *1600* (XIVe s.), fol. 155-163; Saint-Florian, près Linz, bibl. capitul., *138* (XIVe s.); Munich, *lat. 1502* (XVe s.), fol. 60 sq.; *lat. 691* (an. 1480); Assise, bibl. municip., *193* (XIVe s. complété par une main moderne); augustins de Klosterneuburg, *372* XIVe s.), fol. 12 r°-35 r°. D'après Fr. Ehrle, il en existait à la fin du XIVe s. deux exemplaires à la bibl. des papes, à Avignon, *Hist. bibl. RR. PP.*, t. I, p. 341, 476, 504. Quant aux éditions, N. Valois (*op. cit.*, p. 492) affirme qu'il existe deux ou trois éditions incunables de ce traité, sans cependant les citer. Nous ne connaissons que celle qui est conservée à la Bibliothèque nationale de Paris, *Rés. D. 6365*, s. l., n. d. (Mayence, vers 1490). Les exemplaires de cette édition ne présentent pas un texte identique, mais différent entre eux ; d'où probablement on a conclu à l'existence de plusieurs éditions incunables. *Calalogue of books printed in the XVth century now in the British Museum*, part. I, Londres, 1908, p. 38. Ce traité fut édité encore par Pierre de Alva et Astorga, dans *Monum. antiq. seraphica pro imm. conceptione virg. Mariæ*, p. 15-44, Louvain, 1665; par Théodore Moretus, S. J., en appendice à son ouvrage *Principatus incomparabilis primi Filii hominis, Messiæ et primæ parentis matris Virginis*, Cologne, 1671, p. 1-16; dans le même ouvrage, réimprimé avec un titre un peu différent : *Principatus Filii hominis Jesu el matris virginis Mariæ in conceptione immaculata incomparabilis*, Cologne, 1695 appendice, p. 1-26; récemment, il a été réédité par les franciscains de Quaracchi, dans *Fr. Gulielmi Guarræ, Fr. Joannis Duns Scoti, Fr. Petri Aureoli quæstiones disputatæ de immaculata conceptione beatæ Mariæ virginis*, Quaracchi, 1904, p. 23-94. L'édition incunable de Leipzig, 1489, n'existe point et ce traité ne fut pas non plus publié par Pierre de Alva et Astorga, dans *Bibliotheca virginalis*, Madrid, 1648, comme les auteurs le soutiennent généralement (cf. J.-H. Sbaralea, *op. cit.*, p. 327).

Ce traité fut composé vers la fin de 1314 ou tout au début de 1315, à Toulouse, alors que Pierre Auriol y était lecteur au *studium generale.* Cela résulte d'une note que Pierre de Alva et Astorga a transcrite d'un ancien ms. et publiée dans *Monumenta antiqua*, p. 79, et que N. Valois (*op. cit.*, p. 482 sq.) traduit ainsi : « Le traité de la conception de la bienheureuse vierge Marie a été composé par Pierre Auriol à l'occasion suivante. Comme il était lecteur dans le couvent des mineurs de Toulouse, il lui arriva de prêcher dans la maison des dominicains le jour de la conception de la Vierge (8 décembre). Ce sermon s'adressait au clergé. Auriol y prouve par des raisons, touchées plus haut, que c'était une pieuse croyance d'admettre que la Vierge eût été préservée de la tache originelle. Dieu, certes, le pouvait faire; cela était séant; Dieu l'avait fait peut-être. En tout cas, la célébration d'une pareille fête était licite. Or, le dimanche suivant (15 décembre), un dominicain, s'adressant également au clergé, démontra que la sainte Vierge avait participé au péché originel; il réfuta quelques-unes des raisons de Pierre Auriol, allégua, en faveur de sa thèse, des arguments, qui ont été aussi touchés plus haut et reprocha à Pierre Auriol d'avoir affirmé comme une vérité, ce que celui-ci n'avait avancé qu'avec doute, comme étant seulement une pieuse croyance. Ce que voyant, Pierre Auriol voulut faire de cette question l'objet d'une discussion solennelle dans le sein des écoles séculières. Là, en présence de tous les religieux, docteurs, maîtres et clercs, à la demande de l'université, il conclut dans le sens indiqué ci-dessus. Cela se passait à Toulouse l'an du Seigneur 1314, la veille de Saint-Thomas apôtre (20 décembre), peu après l'avènement de Louis, roi de France, en présence de l'évêque de Toulouse, Gaillard, et durant la vacance du Saint-Siège. » N. Valois conclut : « La précision de ces synchronismes, la forme de la rédaction ne permettent guère de douter de l'ancienneté de cette note, non plus que de son exactitude. » Le *Tractatus de conceptione B. M. V.*, constituerait l'exposé des théories développées par le maître franciscain dans la dispute publique

du 20 décembre 1314. Il doit avoir été rédigé soit déjà pour la discussion solennelle, soit peu après cette dispute publique, dans laquelle Pierre Auriol défendit avec tant de conviction et de maîtrise le privilège de l'immaculée conception et la licéité de la célébration de la fête, qu'il gagna tous les auditeurs à sa cause. De plus, quelques mss. anciens affirment que ce traité fut composé en 1314 : Erfurt, cod. *Amplon. 131;* Munich, cod. *lat. 691;* Klosterneuburg, cod. *372* dans lequel nous lisons : *Explicit tractatus de concepcione Marie virginis editus a fratre Petro Aureoli, ordinis fratrum minorum, magistro sacre theologie in Tholosa, anno Domini MCCCXIIII.* H. Pfeiffer-B. Cernik, *Catalogus codicum mss., qui in bibliotheca can. reg. S. Augustini Claustroneoburgi asservantur*, t. II, Klosterneuburg, 1931, p. 144. D'après le ms. d'Arras *876*, Auriol aurait composé ce traité en 1313, mais le copiste doit avoir oublié, dans la transcription, un jambage, de sorte qu'il a écrit MCCCXIII au lieu de MCCCXIIII.

Dans le *Tractatus de conceptione B. M. V.* Auriol prend position dans la querelle relative à la conception de la Vierge, dans laquelle les franciscains, unis cette fois pour la plupart, avaient comme principaux adversaires les fils de saint Dominique. Ici, comme dans la controverse sur l'usage pauvre, il est modéré et réservé et se garde des extrêmes. Ce traité comprend six chapitres. Dans le c. I, Auriol rapporte des textes de l'Écriture sainte et des saints Pères qui semblent confirmer que la Vierge fut conçue dans le péché originel; il y joint un certain nombre d'arguments de raisons favorables à la même thèse. Dans le c. II, il explique ce qu'il entend par conception, par péché originel, par la souillure qui en résulte et précise ainsi l'objet de la question à examiner. Dans le c. III, il démontre que Dieu, en vertu de sa puissance absolue, a pu préserver la Vierge du péché originel. Dans le c. IV, il prouve qu'il était hautement convenable que Dieu préservât la Vierge de la souillure originelle. Dans le c. V, il développe que, sans péril pour la foi, on peut admettre que Dieu a préservé de fait la Vierge du péché originel. Auriol fournit ici un développement remarquable à cet exposé. Il appartient au pape, écrit-il, aux cardinaux et à l'Église romaine, de condamner les erreurs notoires en matière de foi. Or, il est évident que le pape, les cardinaux et l'Église romaine savent depuis longtemps que la fête de la Conception est célébrée en Angleterre, en Normandie, à l'université de Paris, dans beaucoup d'Églises soumises au pape. De plus, un grand nombre de docteurs illustres ont prêché et prêchent encore, chaque année, à Paris et en Angleterre, que la Vierge n'a pas contracté le péché originel et, par conséquent, n'a pas encouru la haine ni la colère de Dieu. Quelques-uns ont même enseigné cette doctrine dans leurs écrits, comme Jean Duns Scot et Guillaume de Ware. Enfin, toutes les églises françaises et anglaises, qui célèbrent la fête de la Conception, emploient dans leurs offices des termes, qui seraient intolérables si la Vierge n'avait pas été réellement préservée du péché originel. Si ces usages, conclut Auriol, sont contraires à la foi, si cet enseignement est erroné, l'Église romaine, en ne les condamnant pas, s'y associe et tombe elle-même dans l'erreur. D'où il suit que celui qui déclare la thèse de l'immaculée conception erronée ou dangereuse pour la foi, porte du fait même, contre l'Église, l'accusation d'erreur. Or, il est établi que l'Église romaine ne peut se tromper. De plus, il appartient au seul souverain pontife de définir ce qui est douteux en matière de foi et ce qui est controversé dans les écoles. Ce privilége est si exclusivement propre au souverain pontife, que quiconque tenterait de le lui ravir, tomberait dans une hérésie formelle. Auriol allègue des textes favorables à l'immaculée conception extraits des œuvres de saint Anselme, de Richard de Saint-Victor, de Alexandre Nequam et de Robert de Lincoln. Et, poursuit-il, si certains Pères ont soutenu la thèse contraire, c'est parce qu'ils n'entendaient pas de la même façon les termes de « conception » et de « péché originel ». Enfin, dans la conclusion, il garde une prudente mesure : aucune des deux thèses relatives à la conception de la Vierge n'est article de foi; aucune, en effet, n'a été définie ni dans un symbole, ni dans un concile, ni dans une déclaration de l'Église. D'où il résulte qu'on peut tenir le pour et le contre au gré de sa dévotion, tant que l'Église romaine ne se sera point prononcée. Dans le c. VI, enfin, Auriol répond aux difficultés et réfute les objections exposées dans le c. I, et termine par l'affirmation solennelle de sa complète soumission aux déclarations du Saint-Siége à ce sujet. Dans ce traité, Auriol se contente donc de soutenir que la célébration de la fête de la Conception était licite.

Il faut noter encore que, d'après une note du ms. d'Arras *876*, Mathurin Clément, autrement dit Courtois, célèbre carme de Bourges, qui fut, en 1451, doyen de la faculté de théologie de l'université de Paris, aurait remanié ce traité de Pierre Auriol dans son ouvrage *De conceptione B. M. V.* On lit, en effet, à la fin du *Tractatus de conceptione B. M. V.*, dans le ms. cité : *Quem tractatum compilavit denuo quidam alter frater Maturinus Clementis, ordinis carmelitani, tempore quo fuit lector sententiarum conventus Melensis* (cf. *Bibliotheca carmelitana*, t. II, p. 421).

4° *Repercussorium editum contra adversarium innocentiæ Matris Dei.* — Conservé dans les mêmes mss. de Rome, d'Erfurt, de Saint-Florian et de Klosterneuburg, qui nous ont donné le *Tractatus de conceptione*, et en plus dans le ms. *IV, 97*, de l'archive de Dusseldorf. Il était aussi en Avignon vers 1375; cf. Ehrle, *op. cit.*, p. 476, n. 292. Il a été publié à la suite du *Tractatus de conceptione B. M. V.*, dans les éditions citées plus haut de ce traité. Il n'a cependant pas été édité, en 1489, à Leipzig, ni en 1648, à Madrid, par Pierre de Alva et Astorga, dans la *Bibliotheca virginalis*, comme le soutiennent de nombreux auteurs (cf. J.-H. Sbaralea, *op. cit.*, p. 327).

L'authenticité du *Repercussorium*, contestée par Quétif et Échard, *Scriptores ord. prædic.*, t. I, p. 694, J.-H. Sbaralea, *op. cit.*, éd. de Rome, 1806, p. 586, F. Stanonik, *Ueber den äusseren Lebensgang und die Schriften des Petrus Aureoli, O. F. M.*, dans *Der Katholik*, t. LXII, 1882, p. 488-489, a été dûment établie par N. Valois, *op. cit.*, p. 495-497. La préface du *Repercussorium*, d'ailleurs, engage elle-même à admettre un même auteur du *Tractatus de conceptione* et du *Repercussorium.* On y lit en effet : *Justificationem inviolatæ Virginis, quam dudum auxiliante Domino suscepimus defendendam, ne vanis latratibus quorumcumque mordacium obnubilari contingat, præcedenti tractatui de conceptione ejusdem Virginis, hunc præsentem decrevimus subnectendum.* Éd. de Quaracchi, 1904, p. 95. D'ailleurs, la défense, faite principalement dans le c. VIII, du *Tractatus de conceptione* prouve que l'auteur du *Repercussorium* doit être le même que celui du *Tractatus de conceptione.*

Le maître franciscain composa le *Repercussorium* pour défendre le *Tractatus* qu'un contradicteur maussade avait attaqué et traité d'absurde, de niais, d'impertinent, de déplacé, de maladroit *(ineptus).* D'après le c. VIII du *Repercussorium*, cet adversaire présomptueux et grossier, comme Auriol l'appelle luimême, critiquait les distinctions faites par le maître franciscain entre les diverses manières de contracter le péché originel (de droit ou de fait). Il lui reprochait de discuter les paroles et les textes des saints.

Il prétendait qu'Auriol empruntait au bréviaire des textes dépourvus de toute autorité. Il le reprenait sur sa façon de comprendre et d'interpréter les textes de saint Anselme et de saint Augustin. Il soutenait qu'Auriol n'avait point eu sous les yeux les traités complets d'où il avait extrait les textes cités. Il tâchait de prouver que la sainte Vierge n'avait point été exempte de la loi universelle du péché originel. Enfin, il concluait qu'admettant l'immaculée conception de Marie on blasphémait Dieu et que, par conséquent, tout le traité de Pierre Auriol devait être rejeté comme absurde. A chacun des reproches soulevés contre le traité du maître franciscain, le contradicteur répétait, comme un refrain, la même épithète désobligeante, *ineptum.*

Le maître franciscain crut ne pouvoir mieux repousser cette attaque maladroite et discourtoise qu'en frappant lui-même : *Repercussorium!* comme l'indique le titre de sa réplique. Il répondit à toutes les objections et réfuta tous les reproches qui lui étaient faits et il renvoya à son contradicteur l'épithète d'*ineptus*, tout en y joignant celle de présomptueux et de grossier. La polémique, cependant, ne remplit qu'une minime partie du traité. Cf. N. Valois, *op. cit.*, p. 498-499.

Quel fut cet adversaire acharné de Pierre Auriol? Quelques-uns, parmi lesquels Pierre d'Alva et Astorga, Quétif-Échard, *op. cit.*, Sbaralea, *op. cit.*, éd. 1805, p. 586, les éditeurs du *Repercussorium*, éd. cit., p. XVIII, ont cru, mais à tort, devoir l'identifier avec le dominicain Guillaume de Gannat, qui a publié contre l'immaculée conception un traité intitulé *De vera innocentia Matris Dei*, dans lequel il alléguait, en faveur de sa thèse, un grand nombre de textes de docteurs, dont Jean Capréolus cite 38 passages. *Defensiones theologiæ D. Thomæ, seu Quæstiones in IV libros Sententiarum, Sent.*, l. III, dist. III, a. 1. La preuve principale qu'ils invoquent en faveur de leur thèse, ne tient pas. Ils pensent que les paroles du *Repercussorium : Præterea in eodem libello adducuntur quadraginta auctoritates, quas ipse compositor invenit in dictis sanctorum*, éd. cit., p. 143, visent le traité composé par le contradicteur d'Auriol pour réfuter son *Tractatus de conceptione*. Or, ces paroles se rapportent de fait au *Tractatus de conceptione*, désigné par le terme *libellus*, et le *compositor* auquel il y est fait allusion n'est autre qu'Auriol lui-même. Le maître franciscain en effet, y rapporte les reproches faits par son adversaire contre son *Tractatus de conceptione*. Parmi ces reproches, il y a celui-ci : « Dans ce même libelle *(Tractatus de conceptione)* sont rapportées quarante autorités, que l'auteur (Pierre Auriol) a trouvées dans les textes des saints. Or, on pourrait en trouver encore plus de quarante autres en faveur de cette thèse, que lui n'a ni trouvées ni citées. Donc il est absurde et insuffisant dans ses citations. » En conséquence, ce texte ne prouve rien en faveur de la thèse que le *Repercussorium* aurait été écrit contre le traité, cité plus haut de Guillaume de Gannat. Il n'est pas possible, dans l'état actuel des recherches, de déterminer avec précision quel fut le contradicteur de Pierre.

Le *Repercussorium* a dû être écrit peu après le *Tractatus de conceptione*, donc dans les premiers mois de 1315. Le témoignage de Pierre Auriol est explicite à ce sujet dans le *Repercussorium*. Voir éd. cit., p. 95 et 139. Or, comme le *Tractatus de conceptione* fut composé vers la fin de 1314, il faut placer la rédaction du *Repercussorium* dans les premiers mois de 1315. Pour les autres preuves favorables à cette thèse, cf. N. Valois, *op. cit.*, p. 497-498.

Pierre Auriol a divisé lui-même, au début, son traité en huit chapitres ou « conclusions ». Le VIIIe et dernier chapitre seul a un caractère polémique, parce que le maître franciscain y répond à son contradicteur. Les autres sont dépourvus de toute polémique et fournissent des éclaircissements théologiques et physiologiques sur quelques sujets délicats, qu'il avait abordés une première fois dans le IIe chapitre de son *Tractatus de conceptione* et qu'il reprend ici avec plus d'ampleur et développe dans un style plus philosophique. Dans le c. I, il explique que la rébellion actuelle ou le *stimulus carnalis* n'a pas son origine dans l'appétit sensitif, en tant que tel, mais dans une qualité vicieuse et positive ajoutée à la substance de la chair et à la puissance naturelle de l'appétit; cette qualité constitue l'élément matériel du péché originel. Dans le c. II, il expose que la privation de la justice originelle ne constitue pas l'élément formel du péché originel, mais l'élément matériel et qu'en fait elle se confond avec la rébellion habituelle. Dans le c. III, il prouve que l'élément formel du péché originel se trouve dans l'offense faite à Dieu et dans la haine objective de Dieu, tandis que, dans le c. IV, il démontre que la cause du péché originel n'est pas à chercher dans la *decisio sola seminis*, mais dans la conception libidineuse, sans laquelle la femme ne peut pas concevoir. Dans le c. V, Auriol développe que la justice originelle était subjectivement là où est maintenant la rébellion, à savoir dans l'appétit sensitif : et, dans le c. VI, qu'à cause de cela le péché originel est contracté par tous ceux qui descendent libidineusement d'Adam, parce que toute la nature humaine, existant en lui virtuellement, a consenti en quelque façon au péché. Dans le c. VII, il explique que la conception consiste proprement dans l'*alteratio seminis et corporis formatio* ou, plus exactement, dans la *susceptio seminis*. Dans son exposé, Pierre Auriol invoque fréquemment l'autorité d'Aristote et, quelquefois, celle d'Averroès.

Dans le *Repercussorium*, comme dans ses traités antérieurs, Auriol conserve une attitude modérée. Il se contente d'enseigner que, si l'opinion opposée est admissible, l'autre, favorable au privilège de Marie, est plus commune, plus décente, plus conforme au sentiment des saints, chez lesquels, dit-il, on ne trouve pas un seul texte contredisant cette proposition : « La sainte Vierge a été préservée du péché originel au moment de l'infusion de son âme. » Aussi termine-t-il en affirmant qu'il continuera à admettre et à défendre ce privilège, jusqu'à ce que l'Église romaine, seul arbitre dans cette question, en ait décidé autrement.

5° *Commentarium in IV libros Sententiarum.* — 1. *La double rédaction.* — Une question fondamentale compliquée se pose nécessairement ici au sujet de la double rédaction du commentaire sur les quatre livres des *Sentences* de Pierre Auriol. Ce sujet, vivement débattu en ces dernières années, a été résolu de façons différentes par les auteurs. Ainsi N. Valois, *op. cit.*, p. 500-504, avait émis l'opinion qu'il doit exister une double rédaction du commentaire entier de Pierre Auriol sur les quatre livres des *Sentences.* R. Dreiling s'est rangé aux côtés de N. Valois et a trouvé une forte confirmation de la thèse de la double rédaction dans le fait que Trithème donne au commentaire des *Sentences* de Pierre Auriol un incipit différent de celui que nous lisons dans le texte actuel de la rédaction imprimée à Rome en 1596. (Trithème donne comme *incipit* de son texte : *Quia disciplinati hominis*, et l'édition imprimée : *Expandit librum coram me.*) De plus, selon le P. Dreiling, dans la rédaction imprimée, il existe des textes qui semblent faire allusion à une rédaction antérieure (*op. cit.*, p. 20-23). Selon N. Valois et R. Dreiling, le commentaire doit avoir été complet dans sa première rédaction, qui, cependant, a été négligée très tôt, déjà, peut-être, du vivant de Pierre Auriol, et a dû céder le pas à la seconde rédaction. Cette dernière aurait été le

résultat d'un remaniement complet de la première rédaction. Ainsi, le l. I aurait été augmenté considérablement et retravaillé en entier. Le commentaire sur le l. II et une partie du commentaire sur le l. III présenteraient des remaniements et des retouches moins profondes et moins méthodiques que le commentaire sur le l. I. D'après ces auteurs, la comparaison instituée entre les *tituli quæstionum* de la première rédaction, conservés dans le cod. *243* de la bibliothèque de Toulouse, et les parties correspondantes de la deuxième rédaction doivent convaincre le lecteur de la vérité de leurs assertions. Le reste du l. III (à partir de la dist. XXIII, q. IV, a. 3 de la rédaction imprimée) et le l. IV auraient été repris, sans changement fondamental, à la première rédaction. Tandis que, d'après les mêmes auteurs, on ne connaîtrait que les titres des questions de la première rédaction du commentaire d'Auriol et que l'on ne serait pas encore parvenu à en découvrir le texte, soit manuscrit, soit imprimé, si ce n'est d'une partie du l. III (cod. *Paris. lat. 17 484;* cod. *243* de la bibl. de Toulouse et cod. *Plut. 32, sin. 12* de la bibl. Laurentienne de Florence), la seconde rédaction serait contenue dans de nombreux mss. (cf. N. Valois, *op. cit.*, p. 485 et 500 sq.), ainsi que dans l'édition imprimée en deux volumes à Rome, en 1596 (commentaire sur le Ier livre) et en 1605 (commentaire sur les autres livres et *Quodlibeta*).

La thèse de la double rédaction a été combattue par A. Birkenmajer, *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der Philosophie*, Munster-en-W., 1922, p. 220-225. Il soutient que l'on n'a pu trouver nulle part un ms. de la prétendue première rédaction; que les mss. des l. I, II et IV concordent avec l'édition imprimée; que l'édition du l. III paraît être un extrait du commentaire du même livre conservé en ms. D'après lui, l'index de Toulouse peut facilement être considéré comme une retouche faite par une autre main et quant à l'*incipit* donné par Trithème rien ne prouve qu'il appartienne à une autre rédaction.

Le P. Fr. Pelster, S. J., a repris récemment l'examen de cette question compliquée. *Estudios sobre la transmision manuscrita de algunas obras de Pedro Aureoli O. F. M. († 1322)*, dans *Estudios ecclesiasticos*, t. IX, 1930, p. 462-479; t. X, 1931, p. 449-474. Comme la question de la double rédaction du commentaire sur les *Sentences* de Pierre Auriol est d'une importance capitale pour la philosophie et pour la théologie du Moyen Age, nous allons résumer brièvement les conclusions auxquelles nous sommes arrivés soit par l'étude du P. Pelster, soit par nos recherches personnelles.

Pour ce qui est du commentaire sur le l. I, il nous semble définitivement établi que Pierre Auriol en a donné une double rédaction : une première qui répond à l'index des questions du ms. de Toulouse et à l'*incipit* de Trithème : *Quia disciplinati hominis;* une deuxième qui correspond à l'édition imprimée à Rome en 1596 et qui débute : *Expandit librum coram me.* De la première rédaction, le P. Pelster a découvert trois mss. : le cod. *292* de la bibliothèque Antonienne de Padoue, le cod. *theol. lat. fol. 536* de la bibliothèque nationale de Berlin et le cod. *Borgh. 123* de la bibliothèque vaticane. Le ms. de Berlin est anonyme : le *Borgh.* attribue explicitement et nommément le commentaire à Pierre Auriol; le ms. de Padoue, bien qu'anonyme, a été attribué à Auriol dans un ancien catalogue de 1449 (cod. *573*, fol. 52 r° de la même bibliothèque), où on lit : *Primus Aureoli.* Dès lors, il n'y a plus à douter que nous ayons là un commentaire d'Auriol sur les *Sentences.* Or, l'*incipit* de ces trois mss. concorde avec celui donné par Trithème et diffère de celui que porte l'imprimé. Les trois mss. débutent en effet : *Quia disciplinati hominis est in tantum (terminum* = Berlin) *certitudinis (certitudinem* = Padoue) *quærere in unoquoque genere quantum natura rei patitur.* Ce sont trois mss. du début du XIVe siècle.

Ensuite, le cod. *Borgh.* présente la particularité de contenir au début une introduction, appelée *collatio*, qui manque dans les deux autres mss. : *Ingredere in medio rotarum, quæ sunt subtus Cherubyn. Ezech., X.* Enfin, quant au caractère de la rédaction contenue dans ces trois mss., l'index des questions du n. *243* de Toulouse comme les mss. *Borgh.* et *Berolin.* la désignent comme *reportatio.* A la fin du *Berolin.* on lit : *Hec sufficiunt quoad reportaciones tocius primi libri*, et, dans le *Borgh.* : *Explicitunt reportaciones fratris Aureoli.* Or, nous savons qu'il arrivait fréquemment que les élèves intitulaient les leçons de leurs maîtres du titre de *reportatum* (cf. A. Pelzer, *Le Ier livre des « Reportata Parisiensia » de Jean Duns Scot*, dans *Annales de l'Institut supérieur de philosophie de Louvain*, t. V, 1923, p. 450-455). Les maîtres revoyaient et corrigeaient très souvent les *Reportata* de leurs élèves, avant qu'ils n'en fissent de nouvelles copies. La rédaction, contenue dans ces trois mss., constitue un *Reportatum* consciencieusement élaboré et probablement corrigé par Auriol lui-même. Ce *Reportatum* diffère complètement du commentaire imprimé, de sorte qu'il faut nécessairement le considérer comme un autre ouvrage.

Une rédaction du commentaire de Pierre Auriol sur le Ier livre des *Sentences*, complètement distincte de la rédaction précédente et qui correspond à celle qui a été imprimée, en 1596, à Rome, est contenue dans les mss. : *Vat. lat. 940* et *941; Borgh. 318* (jusqu'à la dist. XXVII, a. 2); *Ottob. 995* (jusqu'à la dist. XXVI inclus.); *Borgh. 329*, fol. 20 r°-219 v° (omis par le P. Pelster, *op. cit.*, p. 450-452, mais indiqué par A. Pelzer, *Bibl. apost. Vatic. codices Vaticani latini*, t. II *a*, *Codices 679-1134*, p. 374-375); *Conv. soppr. B. I. 118* de la bibliothèque nationale de Florence; *133* de la bibliothèque Antonienne de Padoue; *Paris. lat. 15 363; 2* d'Auch; *1049* de Troyes; *72* de Vendôme; *1550 (3624)* de la bibliothèque royale de Bruxelles (ce dernier ms. ne contient toutefois que le commentaire sur le l. I et nullement celui sur les trois autres livres, comme l'affirme à tort N. Valois, *op. cit.*, p. 502). La plupart de ces mss. sont du XIVe siècle et celui de Vendôme porte la date de 1330. Tous débutent : *Expandit librum coram me, qui scriptus erat intus et foris. Ezech., II.* Le texte de ces mss. correspond à celui qui a été imprimé en 1596, à Rome, par les soins du cardinal Costanzo Boccafuoco, plus connu sous le nom de cardinal de Sarnano. Dans la préface, le cardinal affirme qu'il croit répondre, en donnant cette édition, aux désirs des savants et surtout de Sixte V, de l'ordre des frères mineurs, auquel il devait le chapeau cardinalice. Il y dit aussi avoir exploré beaucoup de bibliothèques en France et en Italie, avoir compulsé un fort grand nombre de mss. et s'être donné grand mal pour restituer le texte original. Son édition est d'ailleurs très soignée. Le texte édité ne comporte pas de dédicace à Jean XXII; jusqu'à ces derniers temps, on la croyait perdue. Le P. Pelster l'a retrouvée dans quatre mss. : le cod. *B. I. 118* de la bibl. nationale de Florence, le *Vat. lat. 940*, le *Paris. lat. 15 363* et le cod. *133* de la bibl. Antonienne de Padoue. D'après ces quatre mss., il publie la dédicace, *op. cit.*, p. 452-455.

Dans tous ces mss., la rédaction du commentaire sur le Ier livre des *Sentences* n'est pas désignée comme *reportatum*, comme c'était le cas pour la rédaction précédente, mais comme *editum* ou *conflatum.* Ainsi, dans le *Vat. 941*, le ms. de Florence, cod. *B. I. 118*, le ms. de Padoue, cod. *133*, nous lisons à la fin : *Explicit scriptum super primum Senfenciarum editum a fratre Petro Aureoli.* De même, dans le *Vat. 941*, fol. 281 v°,

une main du XIV[e] siècle a écrit : *Hic est conflatus Aureoli*. D'après tous ces renseignements, il serait donc dûment établi que Pierre Auriol a de fait donné une double rédaction du commentaire sur le I[er] livre des *Sentences*, dont l'une serait une *reportatio* et l'autre un *conflatus*.

Quant au commentaire sur le l. II des *Sentences*, la tradition manuscrite n'atteste l'existence que d'une seule rédaction, contenue dans les mss. : *A. III. 120*, et *B. VI, 121* de la bibliothèque nationale de Florence, le *Vatic. lat. 942*, le *Borgh. 404*, le n. *161* de la bibliothèque Antonienne de Padoue, les *Paris. lat. 3066* et *15 867;* le ms. *VII. C. 3*, fol. 109-206, de la bibl. nat. de Naples. Tous ces mss. sont du XIV[e] siècle et commencent : *Quia doctores communiter principio hujus secundi libri movere consueverunt quæstionem unam valde difficilem de productione rerum*. Le *Paris. lat. 3066* se distingue des autres en ce qu'il porte, au début, une *collatio*, dans le genre de celle que nous avons déjà rencontrée au l. I : *Rota una nigra Cherub unum et rota alia nigra Cherub unum. Ezech.*, X. Ce commentaire, de même que celui de la première rédaction du l. I, doit être une *reportatio*. L'index des questions du II[e] livre, contenu dans le ms. *243* de Toulouse, ainsi que les mss. cités, sont explicites à ce sujet. Au début de l'index du ms. de Toulouse, on lit : *Isti sunt tituli super* REPORTACIONES *secundi;* les autres mss. portent ou bien : *Explicit lectura super secundum librum Senlenciarum sub magistro Petro Aureoli... reportata* (Florence, cod. *A. III. 120*), ou : *Explicit secundus liber senlenciarum* SECUNDUM *lecturam fratris Petri Aureoli* (*Vatic. 942, Borgh. 404*, Padoue, n. *161*, Naples, *VII. C. 3*), ou : *Explicit secundus liber Senlenciarum* SECUNDUM *lecturam fratris Petri Aureoli* RECOLLECTAM... *cui sit solus et* REPORTATORI *in fine sæculi* (*Paris. lat. 15 867* et Florence *B. VI. 121*, qui porte *ei qui scripsit*, au lieu de *reportatori*). Ce livre a été édité par la *Societas bibliopolarum D. Thomæ Aquinatis de Urbe*, en 1605, à Rome. Cette édition est précédée d'une dédicace au cardinal dominicain Jérôme Bernerius. Notons enfin que les q. I et II de la dist. XXV sont contenus dans le *Vat. lat. 943*, fol. 120 r° *b*, cf. A. Pelzer, *op. cit.*, p. 382. Le ms. *63* de Balliol College (Oxford) contient fol. 1 r°-17 v°, un extrait du commentaire sur le l. II.

L'état actuel des recherches, au sujet du commentaire sur le l. III des *Sentences*, nous oblige à admettre que Pierre Auriol en a fait une double rédaction. L'une est contenue dans le ms. de Florence *B. VI. 121*, déjà cité, le *Paris. lat. 17 484*, le ms. *Plut. 32, dext. 12* de la bibl. Laurentienne de Florence, le ms. *243*, fol. 1-40 de Toulouse. Tous ces mss. sont du XIV[e] siècle. Les trois derniers débutent par une *collatio* semblable à celle des deux premiers livres : *Quasi si sit rota in medio rote, etc. Ezech., I*. Suivent ensuite trois questions : *Queritur ergo primo utrum natura individua de genere substancie possit vel a propria ypostasi separari. Queritur quoque secundo utrum unio ypostatica alicuius nature ad suppositum assumens sit relatio media positiva. Tercio utrum persona divina possit esse formaliter terminus ypostatice unionis*. Cette dernière question finit : *Non est verum ut dictum fuit d. 26 primi libri.* (XXXI dist. primi = cod. *Plut. 32, dext. 12* de la bibl. Laurentienne de Florence.) Après cela on lit : *Expliciunt 3 questiones composite. Quod sequitur est reportatum.* Puis : *Hic incipit liber tercius. Circa tercium primo queritur utrum possibile fuerit verbum incarnari*. A partir d'ici, le ms. de Florence *B. VI. 121* concorde avec les trois autres mss. au moins substantiellement; il n'a pas la *collatio* ni les trois premières questions; ensuite, il finit à la dist. XXIV, tandis que les autres sont complets.

Des renseignements fournis par ces mss., il résulterait, d'après le P. Pelster (*op. cit.*, p. 465) que les trois premières questions avec la *collatio* n'appartiennent pas à la rédaction du commentaire sur le l. III, contenu dans les quatre mss., puisque, après la q. III, il y a : *Expliciunt 3 questiones composite. Quod sequitur est reportatum*, et que le texte suivant débute : *Hic incipit liber tercius*. A partir d'ici, il y aurait une rédaction du l. III différente de celle à laquelle appartiennent les trois premières questions et la *collatio*.

Et, de fait, l'existence d'une autre rédaction du l. III est attestée par le texte imprimé dans l'édition, faite à Rome, en 1605, aux frais de la Société des libraires de Saint-Thomas-d'Aquin. Le commentaire sur le l. III, qui y fait suite à celui du l. II, est dédié au ministre général des conventuels, Joseph Piscullius Melfitanus. Le texte du commentaire contenu dans l'édition est complètement différent de celui que fournissent les mss. au moins jusqu'à la dist. XXIII, q. IV, a. 3 exclu. Après quoi le texte de l'édition et des mss. concorde. Le texte édité débute : *Ad evidentiam totius distinctionis primo et præcipue est possibilitas incarnationis. Circa istum tertium librum quæro primo decem quæstiones, quarum prima ad unionem in generali pertinet*. A la fin de la rédaction imprimée (dist. XXIII, q. IV, a. 2) on a la question : *Utrum virtus possit esse ex actibus*. Deux autres questions, annoncées au début, dans la dist. XXIII : *Utrum seminarium sit in nobis quod sit principium virtutis; quarto utrum ex actibus possit induci*, manquent complètement, de sorte que le texte imprimé après la question citée plus haut, au lieu de traiter les deux autres questions annoncées, continue par celle-ci : *Utrum actus spei sit formaliter desiderare*, qui correspond parfaitement à la même question contenue à l'endroit parallèle des mss. De tout cela, il résulte que pour le commentaire sur le l. III des *Sentences*, il faut admettre que Pierre Auriol a composé une double rédaction, distincte, au moins jusqu'à la dist. XXIII, q. IV, a. 3 exclu. D'après le P. Pelster, une rédaction du commentaire sur le l. III serait constituée par la *collatio* et les trois premières questions contenues dans les trois mss. signalés, et le texte imprimé jusqu'à la dist. XXIII, q. IV, a. 2 inclus; tandis qu'une autre rédaction serait contenue dans les quatre mss. signalés, à partir de l'endroit où ils portent : *Hic incipit liber tertius*. La dernière partie de cette dernière rédaction (à partir de la dist. XXIII, q. IV, a. 3) serait imprimée dans l'édition citée, tandis que la première partie serait restée inédite. Quant à la première rédaction signalée, elle serait entièrement imprimée dans l'édition de 1605 jusqu'à la dist .XXIII, q. IV, a. 2, tandis que la *collatio* et les trois premières questions seraient inédites. Cf. Fr. Pelster, *op. cit.*, p. 470-479, qui donne, p. 466-468, les titres des questions restées inédites de la rédaction conservée dans les mss. indiqués.

Il faut noter enfin que la dist. II, q. II, du l. III est conservée dans le *Vat. lat. 901*, fol. 20 v° : *Utrum humanitas et quælibet alia forma totius sit alia res a partibus simul sumptis;* cf. A. Pelzer, *op. cit.*, p. 291. Cette question, qui diffère de la même question du commentaire édité et est moins longue, devra concorder avec celle de la rédaction inédite.

Quant au commentaire sur le l. IV, la tradition manuscrite et imprimée n'en signale qu'une seule rédaction, comme c'était le cas pour le l. II. Elle est contenue dans le ms. *Plut. 32, dext. 12* de la bibl. Laurentienne de Florence, le cod. *243*, fol. 41 r°-124 v°, de Toulouse, le cod. *160* de la bibl. Antonienne de Padoue, le cod. *107* de la bibl. Bertolienne de Vicence. Tous ces mss. sont du XIV[e] siècle et débutent par une *collatio* semblable à celle que nous avons déjà rencontrée dans les trois premiers livres : *Spiritus vite erat in rotis, Ezechiel, I c. Sacramentorum septenarius in curationem*

hominis semivivi Samaritano isti passivo incredibiliter institutus rotarum septenario congrue comparatur. Ce commentaire constitue une *reportatio.* Il est désigné par cette épithète non seulement dans la liste des titres des questions du l. IV, contenue dans le ms. *243* de Toulouse, mais aussi dans les mss. précités, qui donnent le texte de ce commentaire. Le ms. *243* de Toulouse porte, en effet : *Explicit liber quartus libri Sententiarum de* REPORTATIONE *fratris Petri Aureoli recollectus*, et le ms. *107* de Vicence finit : *Explicit quartus liber Sententiarum de* REPORTATIONE *fratris Petri Aureoli.*

Le texte du commentaire conservé dans les mss. concorde avec celui qui a été édité à Rome, en 1605, à la suite des l. II et III par la Société des libraires de Saint-Thomas-d'Aquin. Il y est dédié au commissaire général des observants, le P. François de Belgioso.

Des extraits de ce commentaire sur le l. IV, sont contenus dans le *Vat. 943.* Ainsi, fol. 51 rº-60 rº, il y a la *Quæstio proœmialis : Utrum sacramentis vel sacramentorum ministris possit communicari aliqua virtus creativa respectu effectus sacramentalis*, et les q. I et II (jusqu'à l'a. 2) de la dist. I. Au fol. 70 rº-71 vº il y a les art. 1 et 2 de la q. II de la dist. VIII du même commentaire, *Circa dist. VIII... Quero utrum hoc* (!) *sit forma consecrationis : hoc est corpus meum.* Cf. A. Pelzer, *op. cit.*, p. 379-380.

De l'examen précédent, il résulte qu'il existe une double rédaction du commentaire de Pierre Auriol sur le l. I et le l. III des *Sentences;* et que, dans une rédaction, chacun des quatre livres commence par un texte d'Ézéchiel, dans lequel revient le terme *rota;* que cette rédaction est désignée pour les quatre livres comme *reportatio.* Il s'ensuit donc que le commentaire des quatre livres, commençant par un texte analogue d'Ézéchiel, appartient à une même rédaction, dénommée *reportatio.* De cette *reportatio*, le l. I et trois questions du l. III sont restés inédits; les l. II, IV et le reste du l. III (jusqu'à la dist. XXIII, q. IV, a. 3 excl.) sont publiés dans l'édition de Rome, en 1605. Une seconde rédaction du l. I a été éditée à Rome, en 1596, tandis que l'autre rédaction du l. III est restée inédite jusqu'à la dist. XXIII, q. IV, a. 2 inclus, le reste de cette seconde rédaction du l. III a été édité à Rome, en 1605.

2. *Date et lieu de composition.* — Ici encore les opinions sont divisées. N. Valois, qui admet une double rédaction des quatre livres, part des deux faits suivants : d'abord que le commentaire du l. IV contenu dans le cod. *243* de Toulouse, qui y est dit avoir été terminé en 1317, pendant qu'Auriol expliquait les *Sentences* à Paris, doit contenir le texte de la première rédaction, et ensuite que le commentaire sur le l. II, contenu dans le ms. *A. III. 120 (S. Croce, 355)* de la bibl. nationale de Florence, qui y est dit avoir été terminé en 1318, également pendant qu'Auriol commentait le livre des *Sentences*, doit fournir le texte de la deuxième rédaction. Si, en effet ce dernier ms. donnait la première rédaction du commentaire sur le l. II, il serait impossible, dit Valois, de déterminer la date à laquelle furent terminés les autres livres de la première rédaction et surtout les livres de la seconde rédaction, puisqu'il est établi qu'Auriol devint maître régent en 1318 et ne devait donc plus commenter les *Sentences* sous la conduite d'un maître. D'après N. Valois donc, la double rédaction du commentaire sur les quatre livres des *Sentences* aurait été composée par Auriol, à Paris, entre 1316-1318, alors qu'il y expliquait les *Sentences*, ou au plus tard entre 1316-1319, parce que le séjour d'Auriol à Paris ne semble pas s'être prolongé au delà de 1319. *Op. cit.*, p. 185 et 500 sq.

Le P. Dreiling n'a pas pu se rallier à cette conclusion. Partant du fait admis à priori que le commentaire imprimé constitue la seconde rédaction des quatre livres des *Sentences*, il est parvenu à établir et à prouver, par de nombreuses citations empruntées à chacun des livres, que le l. IV a été rédigé immédiatement après le l. I, et que le l. II est antérieur au l. III, de sorte que les quatre livres auraient été composés dans l'ordre suivant : I, IV, II, III. D'après le témoignage des mss. cités par Valois, le l. III aurait été composé en 1318, le l. II pendant la seconde partie de 1317 et au début de 1318, le l. IV en 1317 et le l. I pendant la dernière partie de 1316 et la première moitié de 1317. La seconde rédaction du commentaire sur les quatre livres des *Sentences* aurait donc été composée à Paris, entre 1316-1318, pendant qu'Auriol y expliquait les *Sentences.* Quant à la première rédaction, selon le P. Dreiling, rien ne s'oppose à admettre que Pierre Auriol l'ait composée, soit pendant son lectorat à Bologne vers 1312, soit pendant son professorat à Toulouse, vers 1314, soit dans les deux villes. *Op. cit.*, p. 25-27.

A. Birkenmajer, qui rejette catégoriquement toute double rédaction du commentaire de Pierre Auriol sur les *Sentences*, prétend d'une façon radicale que ce commentaire fut rédigé par Auriol à Paris entre 1316-1318 et que le copiste qui, dans le cod. *A. III, 120* de Florence affirme que le commentaire sur le l. III fut terminé en 1318, a mal transcrit l'année et qu'il a mis 1318 au lieu de 1317.

Aucune de ces solutions ne peut satisfaire, parce qu'elles partent toutes de principes admis à priori, et ne tiennent aucun compte de la tradition manuscrite. C'est pourquoi, en nous basant sur les données acquises au sujet de la double rédaction du commentaire du maître franciscain, que nous avons développées plus haut, nous tâcherons de déterminer plus exactement le lieu et la date de la composition de ce commentaire, en nous fondant sur sa tradition manuscrite et imprimée. Reconnaissant la valeur des preuves apportées par le P. Dreiling en faveur de l'ordre suivant des livres dans le commentaire de Pierre Auriol, I, IV, II, III, nous adoptons cet ordre pour la rédaction du commentaire-*reportatio* signalé plus haut, d'autant plus que cet ordre est en parfaite conformité avec les données fournies par les mss. Pierre Auriol, comme nous le savons, fut chargé, en mai 1316, par le chapitre général d'expliquer les *Sentences* à Paris. Se conformant aux usages, il aura commencé, en octobre 1316, avec le l. I : *Ingredere in medio rotarum;* au printemps ou à l'été de 1317 il aura commenté le l. IV : *Spiritus vite erat in rotis;* l'année scolaire 1317-1318 il aura commencé son commentaire sur les *Sentences* par le livre II : *Rota una nigra Cherub unum*, qu'il aura terminé au début de 1318; enfin, en dernier lieu, il aura expliqué en 1318 le l. III : *Quasi si sit rota in medio rote*, qu'il n'aura pu terminer, parce qu'à la suite de la lettre de Jean XXII du 14 juillet 1318 au chancelier de Paris, il a été élevé peu après au grade de *magister regens.* De la sorte, on explique sans difficulté pourquoi le commentaire-*reportatio* sur le l. III finit à la dist. XXIII, q. IV, a. 2.

Le commentaire-*reportatio* aurait donc été composé à Paris entre 1316-1318, pendant que Pierre Auriol y expliquait les *Sentences :* les l. I et IV pendant l'année scolaire 1316-1317, les l. II et III (ce dernier inachevé) pendant l'année scolaire 1317-1318. Ce commentaire n'a pas été composé par Auriol lui-même, mais il constitue une *reportatio*, c'est-à-dire une copie immédiate, faite par un étudiant, du commentaire fourni par Auriol pendant ses leçons à l'université, ou même du commentaire écrit par le maître franciscain en vue de ses leçons. Cette dernière conclusion semble devoir être adoptée pour plusieurs parties du commentaire, surtout du l. I, qui sont rédigées avec

beaucoup de soin. Cf., à ce sujet, Fr. Pelster, *op. cit.*, p. 472-473.

Quant à la deuxième rédaction du l. I : *Expandit librum coram me,* celle de l'édition imprimée en 1596, elle doit être postérieure à celle du commentaire-*reportatio.* Et d'abord elle porte une dédicace au pape Jean XXII, qui ne fut élu souverain pontife qu'en 1316; ensuite Auriol était entièrement pris entre 1316-1318 par la préparation de ses leçons à l'université de Paris. Il est donc très probable qu'il n'a pas composé cette seconde rédaction avant d'être maître régent. Après son élévation au doctorat, il se sera proposé d'écrire, comme il l'affirme lui-même dans sa dédicace à Jean XXII, un commentaire sur les quatre livres des *Sentences.* Il n'aura pas pu mener ce projet à bonne fin à cause de sa nomination, le 27 février 1321, à l'archevêché d'Aix et de sa mort prématurée, au début de janvier 1322. De ce commentaire, il n'a achevé que le l. I, entre 1318-1320, et il l'a dédié à Jean XXII probablement en reconnaissance de son intervention pour son élévation au doctorat.

Pour ce qui concerne la rédaction du l. III, dont la première partie est inédite, tandis que la dernière a été publiée à Rome, en 1605, elle ne peut avoir été composée entre 1316 et 1318. Elle n'a pas non plus été rédigée entre 1318-1320. Cette rédaction, en effet, est une *reportatio,* une copie, faite par un élève, du cours professé par Auriol. Or, après son élévation au grade de maître régent, il est très probable qu'Auriol ne commente plus les *Sentences.* Cette rédaction doit donc avoir été composée antérieurement au commentaire-*reportatio* complet de Pierre Auriol, c'est-à-dire antérieurement à 1316. On est autorisé à croire qu'elle a été faite vers 1312, alors que le maître franciscain enseignait à Bologne, ou plus probablement vers 1314, quand il fut lecteur à Toulouse. Cf. Fr. Pelster, *op. cit.*, p. 473-474.

3. *Méthode suivie.* — Qu'il suffise de faire remarquer qu'Auriol prend à cœur d'exposer longuement sa propre manière de voir et ses propres opinions; il tâche de les expliquer, de les prouver, de les défendre, contre les attaques d'adversaires réels ou imaginaires. Il s'applique également à donner un exposé développé, une critique approfondie des théories d'un grand nombre de ses adversaires, de sorte qu'une glose marginale dans l'ouvrage *In quatuor libros Sententiarum* (Venise, 1504, fol. 2 r°) de François de Meyronnes († 1327) affirme que, si l'on veut avoir des renseignements plus amples sur les opinions de ceux qu'il cite lui-même, il faut lire le commentaire de Pierre Auriol. C. Puban et Th. Pègues, O. P., dans leur édition des *Defensiones theologiæ divi Thomæ Aquinatis* de J. Capréolus, t. I, Turin, 1900, p. XXII, soutiennent que ce dernier cite très souvent les arguments des auteurs, non pour les avoir trouvés dans leurs ouvrages, mais pour les avoir lus dans le commentaire de Pierre Auriol.

En ce qui regarde le contenu du commentaire de Pierre Auriol, nous nous contentons d'attirer l'attention sur le fait que, dans ses thèses, le docteur franciscain prend, le plus souvent, position contre Duns Scot, Thomas d'Aquin, Bonaventure et, en général, contre tous les scolastiques et même quelquefois contre ses auteurs préférés : Aristote, Averroès et saint Augustin. Le commentaire de Pierre Auriol se caractérise encore par une dépendance étroite vis-à-vis d'Aristote et de son commentateur Averroès et par une défense, souvent serrée, de ces deux philosophes contre les attaques de nombreux scolastiques. Toutefois, l'impression dominante, éprouvée à la lecture du commentaire de Pierre Auriol, est que le docteur franciscain veut se frayer une voie personnelle, conserver son autonomie dans toutes les questions traitées et ne dépendre formellement, dans ses théories et ses doctrines, d'aucun autre philosophe ou théologien. Il se délecte, en effet, et se fait gloire d'avancer, dans toutes les matières traitées, sa propre opinion, qu'il s'attache à justifier et à défendre.

6° *Compilatio brevis super quæstiones quatuor librorum Sententiarum.* — Cet ouvrage, qu'il ne faut point confondre avec un autre également attribué à Pierre Auriol et intitulé *Compendium librorum quatuor Sententiarum,* dont nous parlerons col. 1843, a échappé jusqu'à ces derniers jours à tous les bibliographes. A. Pelzer l'a décrit le premier, *op. cit.*, p. 387-388, et le P. Fr. Pelster le cite également, *op. cit.*, p. 464. Cette *Compilatio,* qui est contenue dans le *Vat. lat. 946,* fol. 41 v°-87 r° (XIVe siècle), n'est pas l'œuvre d'Auriol, mais, à l'exception du l. III, un abrégé du commentaire-*reportatio* du docteur franciscain, rédigé au XIVe siècle, par un auteur, probablement un frère mineur, encore inconnu. Les rubriques au début et à la fin de cette compilation, sont explicites à ce sujet : *Quedam compilatio brevis facta super questiones quatuor librorum Sentenciarum secundum oppinionem domini Petri Aureoli archiepiscopi condam aquensis et sacre theologie magistri precipui.* Il débute : *Circa prologum primi libri Sentenciarum queruntur 5 questiones,* et finit : *in quantum appetunt privari experientia mali, a qua experientia mali Christus nos preservet et ad summum bonum nos perducat qui in secula seculorum vivit et regnat. Amen.*

Les questions de la compilation correspondent aux questions parallèles du commentaire-*reportatio.* Ainsi, dans l'un et l'autre de ces ouvrages, la q. I, du prologue du l. I est : *Utrum natura dei* (*divina* = commentaire) *compaciatur in se et ex natura sua* (*sui ratione* = commentaire) *scientificam perscrutacionem,* tandis que, dans le commentaire imprimé, la première question est : *Utrum ex studio theologiæ solo naturali ingenio aliquis habitus acquiratur alius a fide.* Semblablement la q. I de la dist. I, du l. II est la même dans l'abrégé et dans la réportation : *Utrum secundum opinionem Aristotelis mundus de facto sit productus ab eterno* (réportation) et *Utrum opinio Aristotelis fuerit quod mundus fuerit productus ab eterno* (abrégé). La q. I de la dist. I, du l. III de l'abrégé, ne correspond point à celle qui se trouve dans le commentaire-réportation, qui est imprimé, mais à celle qu'on lit dans la première rédaction inédite. Tandis que le commentaire-réportation lit : *Utrum possibile sit aliqua sic uniri quod inter illa non sit alia unitas nisi hypostatica,* la rédaction inédite et l'abrégé lisent : *Utrum possibile fuerit verbum incarnari.* Il y a encore identité entre la q. I du l. IV du commentaire-réportation et celle du l. IV de l'abrégé : *Utrum sacramentis seu sacramentorum ministris communicari potuit virtus aliqua creativa respectu sacramentalis effectus.*

De cet exposé, il est évident que l'auteur de la compilation a abrégé les questions du commentaire-réportation de Pierre Auriol. On peut y trouver une confirmation du fait que la rédaction inédite du l. I fait partie du même commentaire que la rédaction publiée du l. II et IV. Quant au l. III, l'auteur de la compilation a abrégé le commentaire de la rédaction inédite, probablement parce que le commentaire édité, qui appartient au commentaire-réportation, était resté inachevé, tandis que celui de la première rédaction était terminé.

Par rapport à l'auteur de cette compilation, le P. Fr. Pelster (*op. cit.*, p. 464), se basant sur le fait que, dans les nombreux épigraphes aux noms de François, Antoine, Claire, Louis, est joint celui de Gérald, pense que l'auteur de cet abrégé doit être un frère mineur français du nom de Gérald. Quoi qu'il en soit, il est certain que cette compilation fut terminée au XIVe siècle, vu que le manuscrit qui la contient est de cette époque. Une partie en doit même être datée de l'année 1338.

7° *Compendium Bibliorum* ou *Compendium sensus litteralis totius sacræ Scripturæ*. — De tous les ouvrages de Pierre Auriol, celui qui a eu le succès le plus éclatant est sans conteste ce *Compendium* ou *Breviarium Bibliorum*. Ce succès, d'ailleurs, est attesté par le nombre considérable d'exemplaires manuscrits qui en subsistent, dont la plupart remontent au XIVe siècle et dont on peut trouver la liste détaillée dans N. Valois, *op. cit.*, p. 510. Il en existe aussi beaucoup d'éditions : s. l. n. d., mais à Strasbourg, avant 1475 (J.-H. Sbaralea, *op. cit.*, t. II, p. 326); Venise, 1507, 1508, 1571; Paris, 1508 (*Rés. A. 6646* de la Bibliothèque nationale de Paris), 1565, 1585, 1610, 1613; Louvain, 1647; Rouen, 1596, 1649 (*Rés. A. 6648* de la Bibl.nationale et n. *23 306* de la bibl. Mazarine de Paris). N. Valois fait une mention spéciale de l'édition qui parut à Strasbourg en 1514, précédée d'une épître que le célèbre Jacques Wimpfeling adressait à Jean Eck, à cette époque professeur d'Écriture sainte au gymnase d'Ingolstadt, dans laquelle il confesse que l'exemple d'Auriol lui paraît apte à réfuter ceux qui reprochent aux philosophes de négliger l'Écriture sainte. Cet ouvrage, enfin, a été édité, en 1896, par le P. Philibert Seeboeck, O. F. M., à Quaracchi. La plus grande variété apparaît dans les titres que les copistes ou les éditeurs assignent à cet ouvrage : *Breviarium Bibliorum*, *Compendium sacræ Scripturæ*, *Compendium sensus litteralis totius divinæ Scripturæ*, *Compendium sacræ Scripturæ secundum sensum litteralem*, *Compendium super Bibliam*, *Compendium super sacramenta Scripturarum*, *Epitome sacræ Scripturæ*, *Divisiones librorum utriusque testamenti in VIII partes distinctæ cum prolegomenis*, *Tractatus totius Bibliæ expositorius*, etc.

Les auteurs admettent généralement l'année 1319 comme date de composition de cet ouvrage; cela se dégagerait du texte même de ce *Compendium*, dans lequel, vers la fin, on lit : *Sedit autem Silvester anno CCCXVI qui si tollantur ab hiis, qui hodie computantur, remanent mille et tres*. Éd. Seeboeck, p. 548. Pierre Auriol composa donc ce *Compendium* à Paris, après sa promotion au grade de maître régent (1318), et le termina en 1319. Cet ouvrage contient les leçons données par le docteur franciscain à ses élèves et constitue un commentaire court et condensé sur tous les livres saints. En preuves de cette assertion, on peut alléguer la répétition continuelle de *studentes* ou *studiosi theologi* et des expressions comme : « demain nous traiterons plus longuement ces questions ». Éd. citée, p. 7, 21, 23. Le prologue du *Compendium* fait ressortir l'amour et le zèle déployés par Pierre Auriol dans l'étude des livres sacrés; les conseils, donnés à ses élèves et distribués dans l'ouvrage tout entier, démontrent combien il avait à cœur de rendre son jeune auditoire enthousiaste d'une étude scientifique de la sainte Écriture. Éd. cit., p. 11-13, 45, 555, etc.

Une des notes caractéristiques de ce *Compendium* est qu'à la division traditionnelle des Livres saints, admise dans les écoles à cette époque, et consistant à distinguer les livres historiques, doctrinaux et prophétiques, Pierre Auriol substitue une nouvelle distribution des Livres sacrés, beaucoup plus compliquée, mais fondée, comme la précédente, sur la distinction des diverses méthodes employées par les auteurs sacrés pour instruire les hommes. Il divise l'Écriture sainte en huit parties principales : une partie politique et législative (Pentateuque); une partie historique (Josué Juges, Ruth, Rois, Paralipomènes, Esdras, Tobie, Judith, Esther, Macchabées); une partie poétique (Psaumes, Lamentations, Cantique des cantiques); une partie dialectique (Job, Ecclésiaste); une partie prophétique (Prophètes); une partie morale (Proverbes, Sagesse, Ecclésiastique); une partie testimoniale (Évangiles); une partie épistolaire (Épîtres, Actes des apôtres, Apocalypse). Il y introduit ensuite des sous-divisions, quelquefois factices et arbitraires. Ainsi il distingue trois sortes de poèmes : les chants de joie, les élégies et chants dramatiques et range d'une façon arbitraire les psaumes dans la première classe de ces poèmes. Il est cependant exagéré et faux d'admettre, comme on l'a fait, qu'Auriol a sacrifié habituellement le sens littéral au sens métaphorique.

Auriol décrit brièvement les premiers livres, tandis qu'il expose plus longuement les autres et donne des développements étendus aux Lamentations et surtout aux Actes des apôtres et aux Épîtres. Dans son exposé des livres prophétiques, il s'applique à distinguer ce qui semble s'y rapporter au peuple juif de ce qui paraît être en relation avec l'avènement du Christ. Le commentaire de l'Apocalypse constitue la partie la plus intéressante de ce *Compendium*, parce qu'il s'attache à interpréter les âges de l'Apocalypse en fonction des différentes périodes de l'histoire de l'Église. Chacune des visions se rapporte à une période de l'histoire : la première correspond à la période qui va jusqu'à Julien l'Apostat; la seconde à celle qui se termine à Justinien ou à Maurice; la troisième à celle du Bas-Empire; la quatrième à celle qui commence avec Charlemagne et finit à l'empereur Henri IV; la cinquième à celle qui s'étend jusqu'à la venue de l'Antéchrist; la sixième à celle de la persécution organisée par l'Antéchrist. Auriol reprend ensuite l'examen de chaque trait des visions successives de l'Apocalypse et le rapporte à quelque événement connu de l'histoire de l'Église. Les idées émises par Auriol dans son interprétation de l'Apocalypse intéressaient au plus haut point ceux qui cherchaient à supputer l'époque de la fin du monde. Aussi ne manquèrent-elles pas d'avoir un grand retentissement dans l'École.

Signalons encore un trait caractéristique de cet ouvrage, à savoir que la méthode, suivie dans le *Compendium*, trahit le philosophe. D'après la thèse de Pierre Auriol, l'Écriture sainte doit procurer aux hommes une somme déterminée de vérités surnaturelles. Il s'ensuit que, dans chaque Livre saint, il cherche à découvrir une vérité surnaturelle particulière, qui y est enseignée par l'écrivain sacré. Considérant la vérité surnaturelle contenue dans chaque livre comme une conclusion, *conclusio probanda*, et le contenu du livre comme la preuve, *ratio*, de cette vérité, Pierre Auriol regarde chaque Livre saint comme un grand syllogisme et la sainte Écriture entière comme une chaîne de syllogismes liés logiquement les uns aux autres. Bien que le syllogisme ne se présente pas toujours sous une forme extérieure correcte, il est cependant à la base de tout l'ouvrage et, dans plusieurs livres, comme par exemple dans les Évangiles, il est présenté en toute rigueur de forme. Chaque évangile, en effet, aboutit à une conclusion et, pour ce faire, se divise en majeure, mineure et conclusion, que l'on peut y retrouver facilement. Pierre Auriol développe la somme complète des vérités contenues dans la Bible en un polysyllogisme grandiose et il n'est pas sans intérêt de voir les plus hautes vérités naturelles et surnaturelles, coulées dans une forme mathématique et syllogistique.

Il faut mentionner encore quelques extraits et abrégés de telle ou telle partie du *Compendium*. Ainsi, le *Paris. lat. 14 796*, fol. 1-11 (XVe siècle) contient, sous le titre : *Divisio sacræ Scripturæ Petri Aureoli*, de courts extraits, une sorte de résumé sec et froid de l'ouvrage du maître franciscain, à partir du c. III jusqu'au prophète Malachie. Ce ms. débute : *Considerandum est quod Scriptura divina potest dividi in VIII partes principales*. — Un morceau du *Compendium* est aussi conservé dans le ms. *15*, fol. 276-280 (XVe siècle) du New College d'Oxford; il a comme titre : *Bibliorum*

sacrorum omnium argumenta secundum Petrum de Aureoto. — Le traité des psaumes du *Compendium* est également contenu dans le ms. *346*, fol. 108-109, de la bibliothèque de Bourges. Il y est intitulé : *Petrus Aureoti super tibro psatmorum* et présente quelques additions. D'après J.-H. Sbaralea, *op. cit.*, t. II, p. 328, le *Liber Apocatypsis* de Pierre Auriol, contenu dans le ms. *409*, fol. 150 sq., de la bibliothèque de Tours, serait peut-être aussi un extrait du *Compendium*. Comme ce ms. porte comme titre : *Secundum Aureotum tiber Apocatypsis*, il n'est pas exclu que ce soit un commentaire fait par un autre que Pierre Auriol, mais d'après l'exposé de l'Apocalypse fait par le maître franciscain.

8° *Postitta super Isaiam prophetam.* — D'après J.-H. Sbaralea, *op. cit.*, t. II, p. 326, et N. Valois, *op. cit.*, p. 516, le ms. *S. Croce, Ptut. 32, dext. 10* (XIVe siècle) de la bibliothèque Laurentienne de Florence renfermerait un exemplaire, malheureusement mutilé à la fin, d'une *Postilta super Isaiam*, qui porte le nom de Pierre Auriol et occupe 166 feuilles à deux colonnes. Il commence *Doctrinam quasi prophetiam effundam et retinquam ittam quærentibus Sapientiam (Eccl., XXIV, 46). Quia eximii propheta Isaiæ vaticinium...*, et finit : *Quod iste Ezechias haebbat in potestate sua infinitos.*

9° *Expositio epistotarum S. Hieronymi ad Pautinum et ad Desiderium.* — N. Valois, *op. cit.*, p. 517, a attiré le premier l'attention sur cet écrit qui, d'après lui, figure, sous le nom d'Auriol, à la suite du *Compendium sacræ Scripturæ*, dans le ms. *IX. 165* (XIVe siècle) de la bibliothèque Antonienne de Padoue. Il commence : *Frater Ambrosius, etc. Ad evidentiam hujus epistotæ.* Auriol y commente d'abord l'épître de saint Jérôme à saint Paulin, dans laquelle le grand docteur traite de l'étude de l'Écriture sainte. Cette épître de Jérôme a servi de préface, au Moyen Age, à un grand nombre de Bibles. Cf. Sam. Berger, *Les préfaces jointes aux tivres de ta Bibte dans tes mss. de ta Vutgate*, dans *Mémoires présentés par divers savants à t'Académie des inscriptions et bettes-tettres*, Ire sér., t. XI, Paris, 1904, p. 21. Auriol cite lui-même cette épître dans son *Tractatus de conceptione*, c. I et, comme il s'intéressait beaucoup aux études bibliques, rien ne s'oppose à ce qu'il ait fait un commentaire sur cette épître.

Le même traité comprend aussi le commentaire de Pierre Auriol sur l'épître de saint Jérôme à Didier, qui n'est autre que la préface de Jérôme à sa traduction du Pentateuque. N. Valois, *op. cit.*, p. 517.

10° *Postitta titteratis in Pentateuchum* — Citée par les continuateurs de J.-H. Sbaralea, *op. cit.*, t. II, p. 328, elle serait conservée dans le ms. *IX*, *165*, de la bibliothèque Antonienne de Padoue, à la suite du commentaire précité d'Auriol sur les épîtres hiéronymiennes. Elle débute : *In principio creavit Deus, etc. Circa tibrum Genesis ista sunt.* Comme nous n'avons pas pu contrôler cet ouvrage, nous n'oserions point affirmer que ce commentaire constitue un traité distinct du commentaire de Pierre Auriol sur la lettre de Jérôme à Didier, ou s'il faut l'identifier avec lui, d'autant plus que N. Valois ne le cite pas.

11° *Recommendatio sacræ Scripturæ.* — Cet ouvrage, qui, jusqu'à N. Valois, a échappé à tous les bibliographes et qui est distinct du *Compendium sacræ Scripturæ*, est conservé et attribué à Pierre Auriol dans le *Paris. tat. 14 566*, fol. 2-7 (XIVe siècle). Le titre qu'y porte cet ouvrage (fol. 184 v°) est cependant inexact. Il y est dénommé : *Recommendatio et divisio sacræ Scripturæ.* Or, cet opuscule ne fournit aucune classification ni division des Livres saints, et il n'en contient que l'éloge, la *recommendatio*. Il débute : *In me omnis spes vitæ et virtutis. Eccti., XXIV. Dicit Gregorius, ometia VII super Ezechietem : Divina etoquia cum tegente crescunt*, et finit : *et foras non egredietur amptius, sed in eternum regnabit cum Christo, quod nobis concedat Jesus Christus...* Auriol y développe les avantages que nous retirons de la lecture de la Bible. L'un des avantages, comme le résume N. Valois, *op. cit.*, p. 515-516, est de guérir l'aveuglement qui résulte de la chute originelle : la lumière recommence à luire au milieu des ténèbres où nous étions plongés. La grande Ourse n'est pas la plus brillante des constellations; cependant, à cause du voisinage du pôle nord, c'est d'elle que les marins se servent pour diriger leur course. Le pôle, c'est le Christ; la grande Ourse, c'est la Bible, dont tout le développement gravite autour du Christ. Et, de même que la grande Ourse se compose de sept étoiles principales, dont quatre forment une figure et trois une autre figure, l'Écriture sainte traite spécialement de sept vertus, parmi lesquelles il y a quatre vertus cardinales et trois vertus théologales; de ces dernières, c'est la charité qui se rapproche le plus du Christ, semblable à l'étoile de la grande Ourse la plus rapprochée du pôle. Auriol poursuit dans le même style imagé sa démonstration. En somme, il ne considère la Bible qu'au point de vue moral : *tota enim sua intentio est ut, relicto bono commutabiti, ad bonum incommutabite convertamur*, fol. 2 v° *b*. Joseph enseigne la continence, Judith la modestie, Job la pauvreté. De la sorte, toutes les vertus sont préconisées dans les Livres saints.

D'après J.-H. Sbaralea, *op. cit.*, t. II, p. 328, et N. Valois, *op. cit.*, p. 516, note 2, il faudrait rapprocher de l'ouvrage précédent le ms. *124* (XIVe siècle) de la bibliothèque d'Erfurt, qui, aux fol. 142-164, contient une compilation ainsi décrite dans le catalogue de W. Schum (*Beschreibendes Verzeichniss der Amptonianischen Handschriften-Sammlung zu Erfurt*, Berlin, 1887, p. 383) : *De peccatis sexuatibus, de temptationibus Christi, de auctoritatibus Bibtiæ, de turri virtutum, de commendatione sacræ Scripturæ secundum doctrinam Petri Aureoti.*

12° *Quodtibetum*, conservé dans les mss. : *Paris. tat. 14 566* (XIVe siècle), fol. 7-81, *15 867* (XIVe siècle), fol. 141-208, *17 485* (XIVe siècle), fol. 3-84; les mss. *180*, fol. 129 sq., *739*, fol. 189 sq., *744*, de la bibl. de Toulouse; le ms. *109* (XIVe siècle), fol. 23-90, de la bibl. de Clermont-Ferrand; le ms. *Ptut. 32, dext. 12*, (XIVe siècle), fol. 95-137, de la Laurentienne de Florence; le ms. *136* (XIVe siècle), fol. 58-111, de la bibliothèque communale d'Assise; le *Borgh. 123* (XIVe siècle), fol. 199 r° *a*-268 v° *b*, de la bibliothèque vaticane. Il faut noter que la copie du *Paris. tat. 14 566* a été terminée au mois de mars 1349, que le ms. *739* de Toulouse remonte à 1335 et a été copié à Pérouse par un étudiant du nom d'Étienne de Villa, qui fut ensuite religieux dans le couvent de Montflanquin. N. Valois, *op. cit.*, p. 504. Ce *Quodtibet* a été édité à Rome, en 1605, à la suite des IIe, IIIe et IVe livres des *Sentences*, par les soins de la Société des libraires de Saint-Thomas-d'Aquin. Cette édition est dédiée au général des jésuites, Claude Aquaviva. Remarquons encore qu'il n'y a qu'un seul *Quodtibetum* avec seize questions et nullement seize *Quodtibeta*, comme plusieurs auteurs semblent l'admettre. Il débute : *Proposui in animo meo investigare et querere sapienter. Eccles.*, *I*, et termine : *sicut partes continui suo modo sunt una quantitas indivisa in actu.*

Ce *Quodtibet* doit avoir été terminé en 1320. Pierre Auriol doit l'avoir composé après la seconde rédaction du commentaire sur le l. I des *Sentences*, auquel il renvoie entre autres dans ce passage : *De hoc tamen diffusius dictum est in prima quæstione de unitate Dei, dist. II* (cf. *Quodtibet*, éd. cit., p. 131). Or, nous savons que cette seconde rédaction doit avoir été terminée vers 1318-1320. Ensuite, comme Auriol est devenu archevêque d'Aix le 27 février 1321 et qu'il est mort

au début de janvier 1322, il doit avoir terminé son *Quodlibet* avant son élévation à l'archevêché d'Aix. Tout porte donc à admettre qu'il l'a composé en 1320. C'est d'ailleurs ce que confirme le *Paris. lat. 17 485*, qui assigne 1320 comme date de composition. Nous y lisons, en effet : *Explicit Quodlibet magistri Petri Aurioli, ordinis fratrum minorum, editum et completum anno gratie MCCCXX.* Fol. 84 vº *b.*

Pierre Auriol se propose dans ce *Quodlibet* de répondre à diverses questions qui étaient agitées à cette époque. Elles sont au nombre de seize et se rapportent à divers sujets métaphysiques, théologiques et psychologiques. Les titres de ces questions ont été édités par N. Valois, *op. cit.*, p. 504-505. Les questions I-II traitent de sujets communs à Dieu et aux créatures; III-V, de l'unité de Dieu et de la distinction à admettre entre les personnes divines; VI-VII, de l'âme rationnelle et intellective; VIII-X, de la vision béatifique; XI-XV, de la vertu morale; XVI, de la forme des corps mixtes. Ce *Quodlibet* constitue donc en grande partie une collection de monographies qui se rapportent aux théories de la connaissance et à la métaphysique, à la psychologie et à la philosophie naturelle, à l'éthique et à la morale, à la théodicée et à la dogmatique.

Très souvent les problèmes qui sont traités dans ce *Quodlibet* se rattachent de manière étroite au commentaire de Pierre Auriol sur les *Sentences*, et y renvoient souvent d'une façon explicite. Cf. éd. citée, p. 23, 25, 26, 36, 40, 49, 104, 125, 131, 146, etc. De plus, le maître franciscain dirige les diverses questions de son *Quodlibet* non seulement contre des adversaires anonymes, comme le prouvent plusieurs formules employées, telles que : *determinatio quæstionum nuper propositarum, disputatio, quærebatur*, etc., éd. cit., p. 1 et 4, etc., mais il attaque bien souvent de front des adversaires, qu'il cite par leur nom. Parmi ces derniers, il faut nommer le chancelier de Londres, Thomas de Wilton, appelé dans le *Quodlibet* Thomas Anglicus, p. 16, 113, 138, Noël Hervé, q. II, Henri de Gand, p. 100, Thomas d'Aquin, p. 89, 96, Godefroid de Fontaines, p. 90, et principalement Duns Scot et les scotistes, q. III, p. 33, 42; q. IV, p. 46; q. V, p. 54; q. X; cf. aussi p. 2 et 89. Pierre Auriol consacre toute la Iʳᵉ question à la réfutation de la doctrine scotiste touchant la *distinctio formalis ex natura rei* et les *formalitates*. Dans la q. XV, il réfute les attaques, menées par Thomas de Wilton, contre les considérations développées dans le prologue de la seconde rédaction de son commentaire touchant les rapports qu'il faut admettre entre la science et la théologie.

Signalons enfin que la Iʳᵉ question du *Quodlibet : Utrum in aliqua re formalitates et realitates distinguantur*, est contenue aussi dans le *Vat. lat. 901*, fol. 13 rº-15 rº (XIVᵉ siècle); cf. A. Pelzer, *op. cit.*, p. 290. De plus, la q. IX, a. 4, correspondrait à la q. XI du *Quodl. I* de Sibert de Beka, de l'ordre des carmes. Seulement, l'exposé d'Auriol (cod. *Borgh. 123*) serait plus court et serait disposé autrement. Barth. M. Xiberta, *De scriptoribus scholasticis sæculi XIV ex ordine carmelitarum*, Louvain, 1931, p. 149.

13º *Quodlibetum abbreviatum* ou *Epitome quodlibeti.* — A la suite de la *Compilatio brevis super quæstiones quatuor librorum Sententiarum*, dont nous avons parlé, col. 1834, se trouve dans le *Vat. lat. 946* (XIVᵉ siècle), fol. 87 vº-91 vº, un abrégé des questions du *Quodlibet* de Pierre Auriol. Le prologue étant omis, cet abrégé débute : *Primo igitur querebatur utrum in aliqua re formalitates et realitates distinguantur* et finit : *sicut partes continui suo modo sunt una quantitas indivisa in actu.* A la fin, on lit : *Explicit quodlibetum abbreviatum domini fratris Petri Aureoli archiepiscopi Aquensis et sacre theologie doctoris eximii.* Ce ms. fournit l'abrégé de quelques questions du *Quodlibet* de Pierre Auriol, signalé plus haut. Nous disons « quelques questions », car, bien qu'au début de cet abrégé nous lisons : *Incipit quodlibet magistri Petri Aureoli XVI distinctum questionibus*, on ne trouve de fait que l'abrégé des questions Iʳᵉ, IIᵉ, IIIᵉ, VIᵉ, VIIIᵉ, XIᵉ, XVᵉ et XVIᵉ; les autres questions y sont omises. Cet abrégé du *Quodlibet*, comme la *Compilatio brevis super quæstiones quatuor librorum Sententiarum*, n'a pas été composé par Pierre Auriol lui-même, mais par un autre auteur, probablement un frère mineur, du XIVᵉ siècle, appelé Gérald, d'après le P. Pelster, dont nous avons cité l'opinion plus haut.

14º *Quæstiones diversæ.* — A la suite d'un fragment du commentaire de Pierre Auriol sur le l. II des *Sentences*, signalé plus haut, le ms. *63*, du Balliol College d'Oxford, contient, fol. 19, 20, et 86, sous le nom d'Auriol, trois questions philosophiques, qui n'appartiennent à aucun des ouvrages connus du maître franciscain. N. Valois, *op. cit.*, p. 507. Ces trois questions sont : 1. *Utrum virtus in quantum virtus sit ens per accidens*, (et nullement : *Utrum veritas sit ens per accidens*, comme le dit N. Valois, *ibid.*); 2. *Utrum actio differat a forma agentis, tanquam res alia;* 3. *Utrum videns Deum videat omnia que in ipso representantur?* Ces trois questions sont attribuées explicitement à Pierre Auriol. Au début de la q. I, on lit : *Ejusdem (Petri Aureoli) determinatio;* avant la q. II : *Petri Aureoli*, et avant la q. III : *Petri Aureoli questio.* Ces trois questions débutent tour à tour : *Quia sic, quod includitur; Quod non, quia modus rei non est; Quod sic, videns representans necessarium.* Ensuite, après l'énoncé de la Iʳᵉ question, on lit : *contra Thomam de Wytton.* La q. I vise donc Thomas de Wilton, qui, à son tour, prend Auriol à partie dans une question conservée dans le même ms., fol. 19 vº : *Thomæ de Wytton utrum habitus theologicus sit practicus vel speculativus contra Aureolum.* Ce Thomas de Wilton est souvent cité et réfuté par Jean Baconthorp, dans *Quæstiones in libros Sententiarum, In II Sent.*, dist. XIX, q. I, a. 2, et dist. XXIV, q. I, a. 1, dans l'édition de Crémone, t. II, 1618, p. 585, 602, etc. Il fut chancelier de Londres, séjourna à l'université de Paris et obtint, à cet effet, une dispense du pape le 20 août 1320. *Chart. univ. Paris.*, t. II, p. 240. Il dut rencontrer Auriol à Paris et il est l'auteur que ce dernier attaque et réfute bien souvent dans son *Quodlibet*, sous le nom de *Thomas Anglicus*, comme nous l'avons exposé plus haut. La IIᵉ question argumente contre Noël Hervé et la IIIᵉ contre les scotistes.

Notons toutefois que Pierre Auriol a traité ces mêmes arguments dans trois questions de son *Quodlibet;* à la q. XI : *Utrum virtus in quantum virtus sit ens per accidens;* à la q. II : *Utrum actio agentis differat realiter ab agente;* à la q. X : *Utrum videns divinam essentiam videat necessario quidquid representatur per eam.* A lire les titres de ces questions du *Quodlibet* on est enclin à considérer les trois questions citées comme extraites du *Quodlibet*. Les continuateurs de J.-H. Sbaralea affirment cependant qu'elles en sont complètement distinctes et plus étendues. *Op. cit.*, t. II, p. 328. Comme nous n'avons pas eu l'occasion d'instituer la comparaison entre ces questions, nous ne pouvons nous prononcer avec certitude. D'après N. Valois (*op. cit.*, p. 508), les trois questions citées feraient peut-être partie d'un recueil, perdu jusqu'ici, mais cité par Jean Baconthorp sous le titre de *Parvæ quæstiones. In IIIᵘᵐ Sent.*, dist. II, q. II, a. 1, éd. citée, t. II, p. 20-21.

15º *Sermones.* — Le récit des faits survenus à l'occasion d'un sermon de Pierre Auriol, prononcé le 8 décembre 1314, ci-dessus col. 1813, démontre que le maître franciscain devait jouir, vers cette époque, d'une renommée assez étendue comme orateur et prédicateur. De plus, d'après le témoignage de Wadding, *op. cit.*,

p. 185, de Trithème, *De scriptoribus ecclesiasticis*, col. 514, de Du Boulay, *Historia univers. Paris.*, t. IV, p. 985, du *Gallia christiana*, t. I, col. 321, il aurait existé un recueil manuscrit de *Sermones de tempore* de Pierre Auriol, conservé jadis dans la bibliothèque du couvent des frères mineurs de Séez. Un recueil analogue, commençant au dimanche de la Sexagésime pour se terminer au jour des morts, est contenu de nos jours dans le ms. *522* (XVe siècle) de la bibliothèque communale d'Assise. Cette collection, intitulée *Sermones fr. P. Aureoli*, débute : *Cum turba plurima convenirent et de civitatibus properarent.* Un autre recueil de 92 *Sermones de tempore*, depuis l'Avent jusqu'au XXIVe dimanche après la Pentecôte, attribués à un certain Pierre, frère mineur, est conservé dans le cod. *lat. VI, 36* (fol. 7-70) de la bibliothèque Marcienne de Venise. Les auteurs, toutefois, sont fortement divisés au sujet de l'identification de ce frère Pierre. Tandis que les uns y voient Pierre Auriol, d'autres l'identifient soit avec Pierre de Padoue, Pierre aux Bœufs, Pierre de Blansaco, Pierre de Colle, Pierre de Saxe, soit enfin avec Pierre de Lille. Cf. J.-H. Sbaralea, *op. cit.*, t. II, p. 328 et 355. Enfin, dans l'édition des sermons de saint Bonaventure, faite à Bâle, en 1502, neuf sermons de Pierre Auriol seraient intercalés entre ceux du Docteur séraphique, mais attribués explicitement à Auriol. De ces neuf sermons, il y en a un pour la Nativité, fol. 11-14, un pour l'Épiphanie, fol. 16-19, un pour le lundi saint, fol. 45-47; un pour le jeudi saint, fol. 53; deux sur l'eucharistie, qui doivent avoir été prononcés également le jeudi saint, fol. 54-57 et fol. 57-60; un pour le samedi saint, sur la compassion de la Vierge, fol. 87-90, et deux pour la fête de l'Ascension, fol. 119-122 et 122-125 (cf. *S. Bonaventuræ opera omnia*, t. IX, Quaracchi, 1901, p. XI et XIII). D'après les continuateurs de J.-H. Sbaralea, *op. cit.*, t. II, p. 328, les deux derniers sermons sur l'Ascension seraient probablement aussi contenus dans l'ouvrage du P. Mathias Bellintani, O. M. Cap., intitulé : *In sermones doctoris S. Bonaventuræ et in evangelia de tempore a Paschate usque ad Adventum scripturales introductiones*, Venise, 1588, col. 188-206.

Selon N. Valois, *op. cit.*, p. 517-518, « le ton des sermons de Pierre Auriol est sérieux, pieux, quelquefois touchant. On n'y trouve aucune de ces saillies ou de ces vulgarités qui ont été signalées chez Jacques de Lausanne, non plus qu'aucun de ces traits de mœurs, qui rendent si instructive la lecture de certains sermonnaires de l'époque antérieure. La philosophie s'y révèle à peine par de rares citations d'Aristote. Par contre, la subtilité et le mauvais goût, dont on a rencontré maintes traces dans les traités d'Auriol, se reconnaissent en plusieurs passages. Ses discours devaient être interrompus parfois par des chants sacrés. C'est ainsi qu'au milieu d'un des sermons du jeudi saint se lisent deux strophes du *Lauda Sion*, suivi d'une hymne, où l'on reconnaît des emprunts au *Pange lingua* (cf. édit. citée, fol. 53). » Ce jugement de Valois n'est basé que sur les neuf sermons imprimés d'Auriol.

Quant aux *Sermones de immaculata conceptione*, que J.-H. Sbaralea mentionne et qu'il affirme, sur le témoignage d'E. du Pin, avoir été imprimés à Toulouse, en 1514, les continuateurs du même Sbaralea pensent qu'il faut identifier ces sermons avec le *Tractatus de conceptione*, qui, dans le cod. *428* de Chartres est intitulé : *Sermo de conceptione Virginis*, et avec le *Repercussoriam*. Sbaralea, *op. cit.*, t. II, p. 328.

II. OUVRAGES DOUTEUX ET APOCRYPHES. — 1° *Explanatio epistolæ sancti Bernardi ad canonicos Lugdunenses.* — Jusqu'à ces derniers temps, cet opuscule a été généralement attribué à Pierre Auriol : on le trouvait dans les mss. et les éditions, à côté d'autres ouvrages du maître franciscain et, d'autre part, l'on confondait Pierre Auriol et Pierre de Verberie. Ainsi, le cod. *1049* de la bibliothèque de Troyes, à côté du commentaire de Pierre Auriol sur le l. I des *Sentences*, contient également ce petit commentaire sur la lettre de saint Bernard. Il y est toutefois anonyme. De même, dans le cod. *lat. 24 835* de la bibliothèque de Munich se lit, avec le *Tractatus de conceptione*, l'*Explanatio epistolæ sancti Bernardi*, qui y est également anonyme. L'édition incunable de Mayence du *Tractatus de conceptione*, contient aussi le commentaire sur la lettre de saint Bernard, attribué cette fois à Pierre de Verberie, au début : *Declaratio sententiæ beati Bernardi de hac re Petri de Verberia*, et à la fin : *Ista scripsit et compilavit fr. Petrus de Verberia anno 1338.* Enfin, les *Monumenta antiqua seraphica pro immaculata conceptione B. M. V.*, de Pierre de Alva et Astorga, imprimés à Louvain en 1665, en dehors du *Tractatus de conceptione* et du *Repercussoriam* de Pierre Auriol, ainsi que *In III^{um} Sent.*, dist. III, q. I, donnent également le petit commentaire sur la lettre de saint Bernard avec la mention : *Declaratio sententiæ beati Bernardi de hac re Petri Aureoli de Verberia*, et avec la finale : *Ita scripsit et compilavit frater Petrus Aureoli de Verberia anno 1338.* Depuis lors, on a confondu généralement Pierre Auriol avec Pierre de Verberie; on a fait naître Pierre Auriol à Verberie-sur-Oise, en Picardie; on lui a attribué la *Declaratio epistolæ beati Bernardi*. Le petit commentaire sur la lettre de saint Bernard, attribué à Pierre de Verberie, étant intimement uni aux traités sur l'immaculée conception de Pierre Auriol, et Pierre de Verberie étant un théologien inconnu et ignoré, on aura considéré ces deux Pierre comme un seul et même individu et on les aura confondus dans la personne du plus célèbre des deux, à savoir dans celle de Pierre Auriol, tout en croyant que la dénomination Pierre de Verberie désignait le lieu d'origine de Pierre Auriol.

Cependant, l'*Explanatio epistolæ beati Bernardi*, dans laquelle saint Bernard s'oppose à la célébration de la fête de la Conception de la sainte Vierge et engage les chanoines de Lyon à s'abstenir de cette célébration, ne peut être attribuée à Pierre Auriol. Dans cette *Explanatio*, les objections et les attaques de saint Bernard contre la célébration de la fête de l'Immaculée-Conception sont réfutées. Auriol, il est vrai, s'est préoccupé également de la réfutation de ces difficultés dans les c. IV et VI du *Tractatus de conceptione*, mais il le fait dans des termes complètement différents de ceux qu'on lit dans l'*Explanatio epistolæ beati Bernardi*.

Ce commentaire doit probablement être considéré comme une œuvre de Pierre de Verberie de l'ordre du Val-des-Écoliers, qui aurait vécu vers 1334. D'après Denifle-Chatelain, *Chart. univ. Paris.*, t. II, p. 428 sq., Pierre de Verberie est cité parmi les vingt-neuf maîtres en théologie de Paris qui, le 2 janvier 1334, envoyèrent une lettre à Philippe VI, roi de France, au sujet de l'état des âmes après la mort. Rien ne s'oppose — ni la tradition manuscrite, ni la tradition imprimée, ni les dates biographiques et bibliographiques — à l'attribution de ce commentaire à Pierre de Verberie. L'*Explanatio epistolæ beati Bernardi*, en effet, est anonyme dans les mss. que nous en connaissons; elle est attribuée explicitement à Pierre de Verberie dans l'incunable de Mayence; la date de composition de 1338, fournie par le cod. *lat. 24 835* de la bibliothèque de Munich et par l'édition de Pierre de Alva et Astorga, s'accorde parfaitement avec les dates connues de la vie de Pierre de Verberie. Rien ne s'oppose donc qu'en 1338 il ait composé ce commentaire sur la lettre de saint Bernard aux chanoines de Lyon.

2° *Postilla super Job.* — Ce traité, dont le prologue

débute : *Sicut in rebus quæ naturaliter generantur*, et le commentaire : *Vir erat in terra Hus*, doit être attribué à saint Thomas d'Aquin. Tous les anciens catalogues considèrent ce commentaire comme un ouvrage du Docteur angélique; en 1562, il fut imprimé à Rome sous le nom de saint Thomas et, à partir de cette époque, il a toujours été réédité parmi les œuvres authentiques du Docteur angélique; cf. édition Vivès, t. XVIII, Paris, 1875, p. 1-227. Voir Quétif-Échard, *Scriptores ordinis prædicatores*, t. I, p. 323; Oudin, *Scriptor. eccles.*, t. III, col. 310-311; Pierre Mandonnet, *Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*, dans *Revue thomiste*, t. XVII, 1909, p. 170-171, 682, et dans la 2e édition revue et corrigée, Fribourg (Suisse), 1910, p. 105 et 124.

3° *Logica* conservée dans le *Vat. lat. 946*, fol. 1-15 (XIVe siècle). Ce traité y commence : *Ad rudium erudictionem* (!) *et mei exercitationem opusculum super logicam componendum decrevi, agrediens quidem rem michi omnino difficilem atque tam michi quam ceteris parvulis lacte indigentibus utilem.* et finit : *debet dicere quod est albus et non musicus et sic de similibus est dicendum. Et hec de fallaciis dicta sufficiant. Explicit tractatus super logicam. Deo gracias. Amen.* Il comprend trois parties dont la Ire traite des termes en quatre chapitres, la IIe des propositions en six chapitres, la IIIe des arguments en quatre chapitres. Ce traité y est anonyme et le nom d'Auriol n'y figure que dans un titre ajouté plus tard, par une main du XVIe ou du XVIIe siècle. Rien n'autorise donc à attribuer ce traité à Pierre Auriol. D'après A. Pelzer, *op. cit.*, p. 385, il devrait très probablement être attribué au même frère mineur anonyme, qui, dans le même ms., a composé des abrégés de plusieurs ouvrages de Nicolas Bonet, à savoir *Epitome philosophiæ naturalis, metaphysicæ, theologiæ naturalis. Ibid.*, p. 386-387.

4° *Compendium librorum quatuor Sententiarum*, contenu dans le ms. *38* de Nîmes; le *Vat. lat. 944*, fol. 1 r°-20 v°; le ms. *259 (294)* de Chartres; le cod. *Ædil. 69* de la bibliothèque Laurentienne de Florence. Le premier ms. commence avec emphase : *Petrus Aureolus, imitator S. Thome, compilavit hoc opus ad honorem Francisci, patris eius, librorum IV Sententiarum compendium, quod per questiones* (lacune) *et conclusiones veridicas feliciter incipit.* Après ce titre, le *Compendium* débute : *Cupientes aliquid de penuria ac de tenuitate nostra cum paupercula in gazophilatium domini mittere, Luc., II, ardua scandere opus ultra vires nostras agere presumpsimus*, et termine : *Unde ignis ille erit turbidus et fumosus et fetulentus a quo nos liberet dominus noster Jesus.* L'explicit du *Vat. 944* est aussi emphatique que le début du ms. *38* de Nîmes et est plein d'éloges pour ce *Compendium* : *Explicit lectura Petri Aureoli sacre tehologie* (!) *professoris ordinis minorum super primo, II°, III° et IV° libris magistri Sententiarum et per consequens super toto, que quidem lectura tota est aurea, quia brevissimo verborum ornatu omnium doctorum antiquorum opiniones recitat et maxime beati Thome et beati Bonaventure approbando verissimis rationibus semper veriorem. Laus Deo. Amen.* A la fin de chaque livre, on lit : *Explicit lectura Petri Aureoli super I° (II° III°) libro Sententiarum, que est aurea.* A la fin du cod. *259 (254)* de Chartres, se trouve l'*explicit* significatif : *Conclusiones fratris Bonaventure de ordine fratrum minorum super IVor libros Sententiarum, optimum opus*, tandis qu'au début du ms. de Florence une seconde main a ajouté : *Itinerarium S. Thome seu Boneventure*, et à la fin : *Explicit itinerarium S. Thome, secundum alios Bone venture... anno Domini 1442.*

Jusqu'ici, ce *Compendium* a universellement été attribué à Pierre Auriol, qui l'aurait composé avant sa venue à Paris, en 1316. R. Dreiling, *op. cit.*, p. 27-29, et Fr. Pelster, *op. cit.*, p. 465, ont émis des doutes au sujet de l'authenticité de ce commentaire. A notre tour, nous ne pouvons admettre l'attribution de ce *Compendium* à Pierre Auriol. D'abord, le titre ou l'*incipit* du cod. de Nîmes ne peut venir d'Auriol. Le nom du Docteur angélique y est précédé du qualificatif de « saint ». Or, Thomas d'Aquin ne fut canonisé qu'en 1323, donc après la mort du maître franciscain. Ensuite, l'épithète d'*imitator S. Thomæ* ne convient nullement à Pierre Auriol qui, dans tous ses écrits, s'est comporté en adversaire acharné du Docteur angélique, même dans ses premiers ouvrages, le *Tractatus de principiis* et le *Repercussorium.* Dans l'*explicit* du *Vat. lat. 944*, on affirme que l'auteur du commentaire s'est complu à développer spécialement les théories de Thomas et de Bonaventure. Or, de la lecture des œuvres de Pierre Auriol, il résulte que Bonaventure n'y occupe que la troisième place, tandis qu'il réserve la première à Duns Scot. Notons encore que les derniers exemplaires manuscrits cités sont anonymes et que les rubriques ajoutées considèrent ce *Compendium* comme un abrégé du commentaire de Bonaventure sur les *Sentences.* Cette opinion est également partagée par les éditeurs des œuvres du Docteur séraphique; cf. *S. Bonaventuræ opera omnia*, t. I, Quaracchi, 1882, p. LXVI-LXVII. Ensuite, le zèle avec lequel l'auteur du *Compendium* expose et embrasse les opinions de saint Thomas et de saint Bonaventure ne concorde point avec l'impression dominante, qui se dégage de la lecture des autres ouvrages de Pierre Auriol, même des premiers. Dans toutes ses œuvres, le maître franciscain veut se frayer une voie personnelle, conserver son individualité et son opinion personnelle dans toutes les questions qu'il traite et ne dépendre formellement d'aucun autre philosophe ou théologien. Il se fait gloire, dans tous ses autres écrits, d'avancer sa propre opinion qu'il s'attache à justifier et à défendre. Enfin, ce commentaire diffère entièrement et se sépare complètement du texte des autres commentaires connus de Pierre Auriol, et l'énoncé des questions exposées dans le *Compendium* ne concorde en rien avec les mêmes questions des autres commentaires du docteur franciscain. Ainsi, il n'y a aucune concordance entre la q. I, citée plus haut, du commentaire de Pierre Auriol sur les quatre livres des *Sentences* et la q. I des quatre livres de ce *Compendium*, qui, pour le l. I écrit : *Utrum preter doctrinas philosophicas sit necessaria doctrina Scripture sacre;* pour le l. II : *Utrum sint plura principia vel unum tantum;* pour le l. III : *Utrum fuerit congruum deum incarnari;* pour le l. IV : *Utrum sacramenta fuerint necessaria.* N. Valois, qui avoue avoir comparé plusieurs questions du *Compendium* avec celles du commentaire imprimé de Pierre Auriol, reconnaît lui-même qu'il n'a pu découvrir aucune ressemblance. *Op. cit.*, p. 507. Il persiste néanmoins à attribuer ce *Compendium* à Pierre Auriol et à le considérer comme une œuvre de sa jeunesse. Quant à nous, pour toutes les raisons exposées plus haut, nous croyons plutôt que ce *Compendium* constitue un commentaire abrégé des *Sentences*, se rapprochant de celui de saint Thomas et surtout de celui de saint Bonaventure et composé probablement vers la fin du XIVe ou au début du XVe siècle. Le cod. *Ædil. 69* de la Laurentienne de Florence porte 1442. Mais cette dernière date peut aussi être l'année à laquelle le commentaire a été copié.

Du fait que le ms. *38* de Nîmes et le *Vat. lat. 944* attribuent ce *Compendium* explicitement à Pierre Auriol et que, même à la fin de chaque livre du *Vat. lat.*, on lit : *Explicit lectura Petri Aureoli*, le P. Fr. Pelster émet l'hypothèse que, peut-être, ce commentaire fut composé à la fin du XIVe siècle par un autre Pierre Auriol, plus récent que le maître franciscain. Cette hypothèse, dit-il, ne présente rien de singulier, parce

que le nom d'Auriol était très répandu au sud de la France. *Op. cit.*, p. 465. Cette opinion, toutefois, ne dépasse guère la valeur d'une hypothèse.

5° *Compendium theologicæ veritatis*, qui, au cours des siècles, a été attribué tour à tour à Thomas d'Aquin, Albert le Grand, Bonaventure, Hugues de Saint-Cher, Thomas de Sutton, Pierre de Tarentaise, Gilles de Rome, Pierre Thomas, etc., et que Pelbart de Temesvar a cité, par mégarde, sous le nom de Pierre Auriol, *Aureum sacræ theologiæ rosarium*, t. II, Brescia, 1590, fol. 1 *b*, 318 *b*, 319 *a*. Il a été restitué définitivement à Hugues Ripelin de Strasbourg, O. P. Voir Quétif-Échard, *op. cit.*, t. I, p. 470-471; Fél. Lazard, dans *Histoire littéraire de la France*, t. XXI, Paris, 1847, p. 157-163; L. Pfleger, *Der Dominikaner Hugo von Strassburg und das Compendium theologicæ veritatis*, dans *Zeitschr. für kathol. Theol.*, t. XXVIII, 1904, p. 429-440; M. Grabmann, *Studien über Ulrich von Strassburg*, *ibid.*, t. XXIX, 1905, p. 321-330; A. Hauck, *Hugo Ripelin*, dans *Zeitschr. für Kirchengeschichte*, t. XXXII, 1911, p. 378-385.

6° *Compendium theologiæ in VIII libros partitum*, attribué à tort par L. Wadding, *Scriptores O. M.*, Rome, 1906, p. 185, à Pierre Auriol. Le *Compendium theologiæ Petri Aureoli*, qui, selon Sbaralea, était conservé dans la bibliothèque Antonienne de Padoue, n'y existe pas (cf. Ant. M. Josa, *I codici mss. della biblioteca Antoniana di Padova*, Padoue, 1886); Cas. Oudin, *op. cit.*, t. III, col. 857, l'identifie avec le *Compendium bibliorum* qui est conservé dans la bibliothèque Antonienne.

7° *De decem præceptis*, conservé dans trois mss. de la bibliothèque Bodléienne d'Oxford : le *Bodl. 400*, fol. 1-49; le *Bodl. 687*; le *Digby 173*, fol. 10-59, et dans le cod. *13*, fol. 103-156, de Magdalen College d'Oxford. A la fin du *Bodl. 400*, on lit de la même main que le texte : *Explicit tractatus de decem preceptis secundum Petrum de Aureolis.* Les trois autres copies de ce traité sont anonymes. Le *Bodl. 400* débute : *Non habebis deos alienos. Exod. XX. In hoc primo mandato, sicut liquet ex glosis, precipitur unius solius Dei veri cultus*, et il finit : *ausus est presumere divinitatem ut, quia celeros vidit inferiores, seipsum profert ut Deum.* A défaut de preuves apodictiques, nous préférons reléguer ce traité parmi les écrits incertains de Pierre Auriol. Un ancien catalogue attribuait ce traité à Robert Grossetête. G.-D. Macray, *Catalogi codicum mss. Angliæ et Hiberniæ*, t. I *a*, Oxford, 1697, p. 117, n. 2231.

8° Un *De baptismo*, d'après J.-H. Sbaralea, *op. cit.*, t. II, p. 325, serait conservé dans le cod. *522* de la bibl. municipale d'Assise, avec les sermons de Pierre Auriol. De fait, il ne se trouve pas dans ce ms. et n'est pas signalé non plus dans le catalogue de L. Alessandri et G. Mazzotini, *Inventario dei manoscritti della biblioteca del convento di S. Francesco di Assisi*, Forli, 1894, p. 84. « A vrai dire, écrit N. Valois, l'*incipit*, reproduit par Sbaralea : *Ad regenerationem Xristi mysterium contemplandum fuit facta questio : utrum baptismus, quo Xristus fuit baptizatus, fuerit eiusdem rationis cum baptismo, quo nos baptizamur*, donne l'idée d'une « question » relative au baptême, plutôt que d'un traité complet, et la question est une de celles auxquelles Auriol a répondu dans son commentaire des *Sentences, In IVum Sent.*, dist. II, a. 3, éd. citée, p. 37 *b*, *De baptismo Joannis, utrum fuerit verum sacramentum.* » *Op. cit.*, p. 519.

9° *Rosæ distinctiones.* — D'après L. Wadding, *Scriptores ord. minor.*, Rome, 1906, p. 185, un exemplaire de ce traité était conservé de son temps dans le couvent des frères mineurs de Séez, et il y aurait, dans la *Summa angelica* de Ange de Clavasio, de fréquents renvois à ce livre. N. Valois, *op. cit.*, p. 519, fait remarquer toutefois qu'il a cherché en vain ces renvois mentionnés par Wadding et qu'il n'a pu découvrir, dans l'ouvrage de Ange de Clavasio que des citations du commentaire de Pierre Auriol sur les *Sentences*. D'après N. Valois *(ibid.)*, il serait difficile d'assimiler, comme l'a fait J.-H. Sbaralea, *op. cit.*, t. II, p. 325, ce traité à la *Rosa distinctionum Petri cardinalis*, qui aurait existé autrefois à la bibliothèque Santa Croce de Florence, mais qui, dès le temps de Sbaralea, en avait disparu. Il est encore plus invraisemblable de supposer avec F. Stanonik, *op. cit.*, p. 496, que ces *Rosæ distinctiones* sont un extrait de la question V du *Quodlibet* de Pierre Auriol, parce que, dans un passage de cette question, le maître franciscain prend l'exemple de la rose (éd. citée, p. 58 *a*) : *Primus [conceptus] individui signali* DE HAC ROSA *concipitur; secundus vagi, dum concipitur* ROSA QUÆDAM; *tertius naturæ specificæ, dum concipitur* ROSA SIMPLICITER... C'est d'ailleurs un passage très court qui ne peut point constituer le traité *Rosæ distinctiones*.

10° *Diæta salutis.* — Cet ouvrage, qui a été attribué à saint Bonaventure dans l'édition de 1496, à Lyon, et a été souvent, réimprimé dans la suite, sous le nom du Docteur séraphique, est attribué à Pierre Auriol dans le cod. *Ii, IV, 5* de la bibliothèque de l'université de Cambridge. N. Valois, *op. cit.*, p. 520. C'est le seul ms. connu qui l'attribue au maître franciscain. Dans les autres mss., cet ouvrage est ou bien anonyme (par exemple *Bodl. 400*, fol. 50-66, incomplet), ou bien attribué à Guillaume de Lanicia, O. F. M. (par exemple, le cod. *168* de la bibliothèque universitaire d'Utrecht, fol. 1 r° *a*-87 v° *b*). Ce traité commence : *Hec est via, ambulate in ea, neque ad dextram, neque ad sinistram. Ysa., XXX. Magnam misericordiam fecit qui erranti viam ostendit et maxime de nocte*, et finit : *Omnes enim peccaverunt et egent gloria Dei, i. e. misericordia que est infinita, ad quam gloriam nos perducat et participes efficiat doctor illius choree Jhesus Xristus, filius virginis Marie cui cum Deo Patre et Spiritu Sancto uni soli Deo vivo et vero est honor et imperium et maiestas per infinita secula seculorum. Amen.* Il est divisé en dix chapitres qui traitent tour à tour des vices et des péchés, de la pénitence, des préceptes, des conseils, des vertus, des dons, des béatitudes, des fruits du Saint-Esprit, du jugement, de l'enfer et du ciel. Aujourd'hui, on s'accorde généralement, sur la foi du plus grand nombre des mss., à attribuer cet ouvrage au frère mineur Guillaume de Lanicia. Hauréau, dans *Hist. litt. de la France*, t. XXVI, p. 552-555; *S. Bonaventuræ opera omnia*, t. X, Quaracchi, 1902, p. 21; J.-H. Sbaralea, *op. cit.*, t. I, Rome, 1908, p. 163.

11° *Computus fratris P. ad episcopum Claromontensem*, conservé dans le cod. *174* de la bibliothèque communale d'Assise, fol. 95-101. Il débute : *Verbum abbreviatum quod feci super computum vobis pater et domine domine A. dei gratia episcopo Claromontensi.* Plusieurs auteurs ont identifié le frère P. de la dédicace avec Pierre Auriol et lui ont attribué cet ouvrage. D'après F. Stanonik, *op. cit.*, p. 498, il serait difficile de déterminer à quel évêque de Clermont cet écrit est dédié, puisque, entre 1286 et 1336, on en connaît trois dont le nom commence par A. : Adhémar ou Aymar (1286-1297), Aubert (1307-1328) et Arnaud (1328-1336). Ces trois noms, cependant, n'offrent aucune difficulté pour l'attribution de ce traité à Auriol, comme Stanonik le suppose, puisque l'évêque Aubert seul peut être désigné, dans le cas où il faudrait attribuer cet ouvrage à iPerre Auriol. Il n'existe cependant pas de preuves positives pour considérer avec certitude le maître franciscain comme l'auteur de ce traité.

III. POSITION DOCTRINALE. — Quel que soit le nombre de traités attribués indûment ou sans raison suffisante à Pierre Auriol, il reste néanmoins, comme nous l'avons exposé, l'auteur incontesté d'un nombre

considérable d'importants ouvrages, qui lui assurent une place éminente parmi les théologiens et les philosophes du XIVe siècle.

1° *Tendances générales.* — Entre ceux-ci, comme le déclare avec raison N. Valois, *op. cit.*, p. 521, il se distingue par son originalité, par son avidité à se signaler par des opinions nouvelles, par son indépendance à se former des opinions personnelles, par sa tendance à critiquer les doctrines généralement admises par les scolastiques du XIIIe siècle, ainsi que par Jean Duns Scot. Il rompt avec les doctrines franciscaines traditionnelles les plus fondamentales; il se délecte à attaquer, à réfuter tant les théories scotistes que les doctrines thomistes. Il se glorifie de son indépendance radicale vis-à-vis de tous les scolastiques, et même de ses auteurs préférés, tels Aristote, Averroès et saint Augustin, et se complaît à conserver une individualité prononcée dans toutes les questions et à insister avec une certaine arrogance sur son indépendance formelle de tout autre philosophe et théologien. Il prend très souvent plaisir à combler ses adversaires d'amères ironies et de railleries sarcastiques : « *platonicum et erronicum* », « *monstruosum et vaniloquium* », etc. De la lecture de ses écrits, il résulte que l'influence exercée sur Pierre Auriol par saint Augustin, mais surtout par Aristote et Averroès, était très considérable. Il défend leurs théories, surtout celles des deux derniers philosophes, contre les attaques de l'école augustino-franciscaine et contre les interprétations inexactes et fausses que, d'après lui, l'école thomiste et d'autres scolastiques fournissent de leurs doctrines. Parmi les adversaires déclarés de Pierre Auriol, marchent en tout premier lieu Jean Duns Scot et saint Thomas d'Aquin, qu'il poursuit presque continuellement de ses attaques les plus acerbes; viennent ensuite Henri de Gand, Noël Hervé, Thomas Wilton et Durand de Saint-Pourçain; arrivent en dernier lieu Alexandre de Halès, saint Bonaventure, Albert le Grand, Gilles de Rome, Richard de Médiavilla, Godefroid de Fontaines, Guillaume de Ware, etc. Ces attaques assidues et répétées contre tous les scolastiques attiraient de la part des adversaires de Pierre Auriol des répliques non moins nombreuses, des critiques non moins amères. Tout cela, saint Antonin le résume dans une expression succincte mais frappante : *Quia manus ejus contra omnes, vertens in dubium firmata per alios et in quæstionem vertens, manus omnium contra eum. Chronica*, part. III, tit. XXIV, c. VIII, § 2, Lyon, 1522, p. 244. Comme Auriol s'en prend à tout le monde et ne poursuit qu'un seul but, celui de chercher la vérité n'importe chez qui il la trouve, on peut dire en toute vérité qu'il n'appartient de fait à aucune école; il n'est ni platonicien, ni augustinien, ni aristotélicien, ni averroïste, ni scotiste, ni thomiste.

De plus, les discussions et argumentations du docteur franciscain sont caractérisées par une tendance foncièrement intellectualiste, qui consiste à rejeter toute intervention de l'imagination, tout emploi de la métaphore et à exclure tout argument qui ne proviendrait pas de l'intelligence, à laquelle seule revient la suprématie dans la discussion et l'argumentation. La relation entre l'intelligence et l'imagination repose sur deux lois, dont la première affirme que le pouvoir d'abstraction et de la connaissance de la vérité est en raison inverse de l'intensité de l'imagination; la seconde loi, au contraire, énonce que le degré de la perfection de l'imagination dépend directement du degré de la perfection de l'intelligence : *Qui maxime sunt abstractivi et maxime cognoscentes veritatem, minus habent imaginationem intensam. Quodlib.*, p. 93 *b*, et : *Quanto grossior est intellectus, tanto magis materiali phantasmate indiget, quanto vero intellectus est altior in hominibus, tanto phantasmata spiritualiora et meliora sufficiunt. Quodlib.*, p. 83 *b*; *In IV Sent.*, p. 241 *b*. De plus, l'imagination détourne l'intelligence de la vérité : *Imaginationes autem... nullo modo possunt evadere... et idcirco omnes opinantes inde sumunt causam discedendi a vero. In I Sent.*, p. 224 *a*. Auriol s'oppose avec la même rigueur à l'emploi de métaphores et d'images dans la science et la philosophie, *In I Sent.*, p. 715 *b*. p. 329 *a*, parce qu'elles constituent une cause d'erreur : *Tum quia modus loquendi improprius est nec usitatus in philosophia, quia est causa deceptionis. Quodlib.*, p. 83 *b*. Quant au sens mystique, spirituel, imaginaire, allégorique, tropologique de l'Écriture sainte, il ne les méconnaît pas, mais donne sa préférence au sens littéral et historique. *Compendium*, p. 15. D'où Auriol conclut : *Credendum est magis rationi quam exemplo, nam iste est error eorum, in quibus imaginatio dominatur, qui non possunt aliquid intelligere, nisi comitetur eos imaginatio aut exemplum, sicut dicit Commentator 2 Metaph., cap. 14. In I Sent.*, p. 82 *b*. C'est pourquoi il s'oppose de toutes ses forces aux arguments métaphoriques employés par les scolastiques, fussent-ils un Thomas d'Aquin ou un Duns Scot. Il caractérise tel argument du Docteur angélique comme une *rhetorica persuasio*, *In I Sent.*, p. 147 *b*, ou observe : *Mirum est quod in imaginationem ascendit alicujus philosophice sapientis, In I Sent.*, p. 531 *a*; ailleurs il désigne la solution d'une difficulté comme *solutio transphantastica. In III Sent.*, p. 475 *b*. Cette tendance intellectualiste explique également pourquoi Auriol rejette les doctrines platoniciennes et adhère de préférence aux théories d'Aristote.

A côté de cette tendance intellectualiste, il faut noter chez Auriol encore une tendance empiriste, qui consiste essentiellement à considérer le particulier, par opposition à l'universel, comme l'objet propre de la science et, conséquemment, à regarder l'expérience, par opposition à la dialectique, comme source de la science. La science, argumente Auriol, sera d'autant plus parfaite que son objet est plus parfait. Or, le particulier, l'individuel est plus parfait que l'universel. *Scientia trahit nobilitatem ex objecto, unde nobilior est una alia, quia de meliori, et meliori subjecto est, ut dicitur tertio de anima in principio libri. Sed manifestum est quod individuum demonstratum est quid nobilius quam quidditas universaliter accepta... . Ergo nobilior et perfectior est notitia, qua scitur quidditas aliqua ut signata et demonstrata, quam qua cognoscitur universalis et abstracta. In I Sent.*, p. 816 *b* et 817 *a*. Le mode d'être du particulier, en effet, poursuit-il, l'emporte sur celui qui revient à l'universel; tandis que l'universel n'existe que dans la raison, le particulier a une existence réelle et principale : *Non quidem quod res sit nobilior re, cum sit eadem res, sed est nobilior quoad modum essendi. Quidditas enim ut sic non habet esse nisi diminutum et rationis; res vero demonstrata habet esse reale et principale. In I Sent.*, p. 816 *a*. Il conclut : *Ex quibus patet quod singularia demonstrata digniora sunt et principaliora, priora ac nobiliora quam quidditates, supposito quod non sint subsistentes, sed habent esse per singularia. In I Sent.*, p. 817 *a*. De plus, la connaissance du particulier l'emporte sur celle de l'universel par une plus grande détermination, une plus grande clarté et une plus grande certitude. Il s'ensuit que la connaissance du particulier, non celle de l'universel, est *magnæ dignitatis et conditio nobilissima et appetibilis ab omnibus. In I Sent.*, p. 817 *a*.

De ce principe, Auriol déduit que la source principale et proprement dite de la connaissance est l'expérience, à savoir la perception des objets extérieurs par les sens, ainsi que la perception des sensations et activités internes. Aussi rejette-t-il comme vaines et inutiles les raisons et les distinctions logiques, qui ne contribuent en rien à la science : *Distinctiones logicæ*

unt vanæ quia non conferunt ad cognoscenda accidentia propria; definitio autem philosophica est propria, quia per ipsam cognoscimus accidentia propria quæ insunt rei. In III Sent., p. 340 *a*. *Ex rationibus logicis non debet judicari verum, posito quod appareat aliquod inconveniens secundum rationem logicam. In II Sent.*, p. 105 *b*. Il faut donc donner la préférence à l'expérience sur les arguments de raison : *Prima quidem via experientiæ, cui adhærendum est potius, quam quibuscumque logicis rationibus, cum ab experientia habet ortum scientia et communes animi conceptiones, quæ sunt principia artis. In I Sent.*, p. 25 *a*.

Cette tendance empiriste, unie à sa propension à la critique des autres systèmes, fait naître inévitablement en Auriol une tendance prononcée au scepticisme, qui consiste avant tout en ce qu'elle restreint fortement la puissance de l'intelligence à fonder une philosophie et une théologie scientifiques. Non seulement en philosophie, mais aussi en théologie, Auriol donne la préférence aux éléments de l'expérience sur ceux que fournissent la spéculation. Ainsi, d'après Auriol, l'*habitus theologicus* de la foi n'est pas un *habitus adhæsivus*, mais un *habitus mere declarativus*, pas un *habitus speculativus*, mais un *habitus mere practicus*, qui est *nobilior quocumque habitu speculativo humanitus adinvento*. Cf. Dreiling, *op. cit.*, p. 201. Quant aux rapports que Pierre Auriol admet entre la théologie et la science, on peut voir E. Krebs, *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik. An der Hand des bisher ungedruckten « Defensio doctrinæ D. Thomæ » des Hervæus Natalis mit Beifügung gedruckter und ungedruckter Parallelstellen*, Munster, 1912, et C. Werner, *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, t. II, *Die nachscotistische Scholastik*, Vienne, 1883, p. 21 sq.

Toutefois, d'après Auriol, les données de la foi et l'enseignement de l'Église constituent la norme principale et suprême de toute vérité, de sorte qu'il faut y adhérer même quand toutes les autres sources de la science ne peuvent arriver à une certitude absolue ou même enseignent plutôt l'opposé. Aussi, le docteur franciscain s'est-il efforcé de faire accorder la doctrine d'Aristote et d'Averroès avec l'enseignement de l'Église : *In omnibus autem intendo opiniones Aristotelis et philosophorum doctrinam cum veritate fidei concordare. Tract. de principiis*, cod. *Vat. lat. 3063*, fol. 1.

2° *Les divers problèmes philosophiques.* — La propension à la critique, les tendances intellectualiste, empiriste et sceptique observées chez Pierre Auriol devaient nécessairement l'amener à opérer une révolution dans la philosophie et la théologie d'école professées pendant le XIIIe siècle, à y introduire un courant nouveau, opposé à celui qui avait dominé pendant l'âge d'or de la scolastique.

1. *Le problème des universaux.* — S'opposant au réalisme de saint Thomas et de Duns Scot et à la théorie de la connaissance professée par saint Bonaventure, Auriol introduit le conceptualisme, qui mena logiquement au nominalisme d'Occam. D'après Pierre Auriol, aux concepts de genre et de différence spécifique, et conséquemment à tous les universaux, ne correspondent ni des réalités constituant l'essence intrinsèque des choses (théorie scotiste exposée et réfutée dans *In II Sent.*, p. 63 *b*-66 *a*), ni des apparences sous lesquelles nous apparaît une chose (théorie des physiologues (opticiens), *In II Sent.*, p. 61 *a*-62 *a*), ni des ressemblances ou analogies plus ou moins grandes qui existent entre les objets (théorie de Noël Hervé, *In II Sent.*, p. 62 *b*-63 *b*), mais une seule et même chose. Quoique les manifestations et les apparences extérieures d'un objet constituent presque toujours et que les ressemblances entre divers objets puissent constituer quelquefois le point de départ pour la formation des concepts universels, cependant, elles ne constituent jamais et ne peuvent constituer leur contenu réel et essentiel. Les concepts universels sont de fait distincts l'un de l'autre non par quelque chose d'externe à eux, mais par eux-mêmes, à savoir par la perfection, la clarté ou la détermination avec laquelle ils représentent une seule et même chose. L'universalité des concepts consiste ainsi réellement dans l'imperfection, la confusion ou l'indétermination, qui permettent à notre intelligence de voir dans chacun de ces concepts une image ou une représentation de plusieurs individus. Plus un concept est confus, imparfait et indéterminé, plus grande sera son universalité; plus un concept sera clair, parfait et déterminé, moins grande sera son universalité. Un seul et même objet excite dans l'intelligence des impressions déterminées, qui, à leur tour, constituent la cause réelle et immédiate de la perfection, de la clarté ou de la détermination différente des concepts. La qualité des impressions dépend de l'intensité de l'excitation, de la perfection de l'intelligence et de l'influence de la volonté. *In II Sent.*, p. 66 *b*-68 *b*.

Pour expliquer complètement la portée de l'opinion d'Auriol, il faut ajouter quelques mots sur le rapport qu'il met entre les sens et l'intelligence. L'intensité et la qualité des impressions de l'objet sur les sens ne dépendent que de la perfection des sens et de la distance qui sépare les organes de l'objet, mais elles ne dépendent nullement de la volonté, puisque les impressions sensibles reçues dans les organes sont entièrement indépendantes de la volonté. Il en va tout autrement pour l'intelligence. Le *phantasma*, l'*intellectus agens* et l'*intellectus possibilis* sont sous l'influence de la volonté et ne peuvent agir qu'après avoir reçu une impulsion de la volonté. Il s'ensuit que l'impression produite dans l'*intellectus possibilis*, par l'activité simultanée du *phantasma* et de l'*intellectus agens*, de même que l'intensité de cette impression, dépend de la volonté. Comme dans les enfants l'empire de la volonté ne se manifeste point et est absorbé, il leur est impossible de se procurer des impressions plus fortes ou plus faibles, mais leur connaissance progresse naturellement de l'imparfait au parfait, en raison directe du développement progressif de leur intelligence. De ces principes, il résulte que les sens, à la distance convenable, ne peuvent pas recevoir une double impression de l'objet. Le sens est-il parfait et la distance de l'objet est-elle proportionnée à l'organe, l'objet doit nécessairement produire une impression forte et ne peut, dans ce cas, produire une impression faible, puisqu'il n'est pas au pouvoir des sens de recevoir d'un objet une impression plus parfaite et une autre moins parfaite. Il n'en est pas ainsi de l'intelligence, qui, à cause de sa dépendance de la volonté, peut recevoir deux impressions différentes d'un même objet, l'une forte, l'autre faible. Enfin, l'impression produite sur les sens dépend toujours d'une distance déterminée, tandis que l'intelligence fait abstraction de toute distance et de toute localisation. De cette théorie, Auriol déduit que, les impressions sensibles étant indépendantes de la volonté, les sens sont préservés de nombreuses erreurs, tandis que la dépendance de l'intelligence par rapport à la volonté est la cause de nombreuses erreurs. C'est à la dialectique à enseigner à éviter celles-ci. *In II Sent.*, p. 68 *b* et 69 *b*.

Des théories exposées plus haut, il résulte nécessairement que Pierre Auriol dénie toute réalité aux concepts universels. Rejetant la théorie des réalités et des formalités de Duns Scot pour expliquer les universaux, le maître franciscain cite l'opinion d'Aristote et du Commentateur, d'après laquelle les universaux n'existent actuellement que dans l'intelligence et seulement en puissance dans les objets, sans cependant se

prononcer. *In II Sent.*, p. 63 *b*. Il concède ensuite que l'objet des concepts universels contient virtuellement les impressions différentes produites dans l'intelligence, mais il déclare en même temps que, par là, il n'entend nullement introduire des réalités distinctes dans l'objet. *In II Sent.*, p. 66 *b*, 68 *b*, 69 *b*, 70 *b*, et attaque de toutes façons la théorie réaliste des universaux. P. 65 *b*.

Cependant, malgré ce trait antiréaliste, Auriol tient à l'objectivité des concepts universels. En effet, de même que chaque concept repose sur une assimilation de l'intelligence à son objet, de même aussi les concepts universels proviennent d'une assimilation plus ou moins parfaite de l'intelligence à l'objet connu et ils constituent donc des images, des représentations plus ou moins parfaites d'un seul et même objet. Puisque cette assimilation se termine dans un acte de l'intelligence, la polémique d'Auriol contre les *species intelligibiles* ne peut donc s'entendre dans le sens de la pure subjectivité des concepts universels. Rien n'est plus étranger à la thèse d'Auriol.

Ainsi, puisque les concepts universels ne constituent que des représentations d'une clarté et d'une détermination diverses d'un seul et même objet, puisque le degré de clarté et de détermination dépend de la perfection des impressions et des assimilations, puisque, de plus, la clarté des concepts dépend de l'action plus ou moins vive de l'objet sur les organes, de la perfection de l'intelligence et de l'influence de la volonté, nous pouvons conclure que Pierre Auriol admet un conceptualisme psychologique à teinte volontariste.

Pierre Auriol, dans la partie où il traite de l'unité et de la réalité de la nature spécifique ou de l'espèce, complète la théorie des universaux exposée plus haut. Toutefois, dans cette partie, il repousse complètement l'objectivité des universaux qu'il avait plus ou moins acceptée dans la I[re] partie, pour embrasser un objectivisme franchement empiriste. Même l'être particulier des objets est exclu formellement du contenu des concepts universels. Auriol y professe explicitement que le contenu des concepts universels n'est point l'essence d'une chose particulière, mais seulement une qualité de cette chose, et, de plus, qu'il n'est pas une qualité particulière et individuelle ni une qualité universelle, mais seulement et uniquement la ressemblance qui existe entre la qualité particulière de divers objets. De là il conclut que le contenu des concepts universels ne peut être que la ressemblance qualitative qui existe entre les choses particulières et individuelles et nullement une réalité universelle (théorie de saint Albert le Grand et de saint Thomas) ou indifférente (théorie de Duns Scot et de Henri de Gand), indépendante de l'intelligence et immanente aux objets individuels. Il n'existe point des réalités universelles indépendantes de l'intelligence, mais seulement des réalités particulières et individuelles. Le concept universel donc n'existe que dans l'intelligence et ne consiste que dans la ressemblance qui existe entre des concepts clairs et déterminés, produits par plusieurs objets particuliers.

2. *Origine et formation du concept universel.* — Auriol déclare que le concept doit son origine au fait que plusieurs objets particuliers produisent une impression parfaite, déterminée et semblable. A cette impression succède une *species* correspondante et à celle-ci un acte correspondant. Cet acte produit immédiatement un concept parfait, déterminé et convenant à plusieurs objets. Différentes choses, en effet, qui se rencontrent dans une même *species*, doivent se rencontrer aussi dans l'acte unique qui correspond à la *species*. A cet acte unique succède, dans l'intelligence, un seul concept, de telle sorte que, si l'acte est parfait et déterminé (et il le sera si la *species* et les impressions reçues le sont) et s'applique à plusieurs objets, le concept formé sera également parfait et déterminé et applicable à plusieurs objets. Donc le concept, provenant d'un seul acte, qui groupe toutes les impressions semblables reçues de choses diverses, constitue le concept universel.

De ces considérations psychologiques, Auriol déduit que l'unité du concept universel revient en partie aux choses particulières, en partie aux *species*, en partie à l'acte et en partie aux concepts, mais d'une façon différente. Cette unité du concept universel se trouve *in potentia et inchoative* dans les choses particulières, de telle façon que les choses particulières possèdent, *ex natura sua*, la capacité d'exciter dans l'intelligence une impression parfaite et semblable, ainsi qu'un acte et un concept parfaits et semblables. L'unité du concept universel se trouve dans la *species* et dans l'acte *sicut in causa*, en tant qu'ils sont la cause immédiate du concept universel; l'unité du concept universel se trouve *formaliter* dans le concept lui-même, en tant qu'il constitue l'unité actuelle du concept universel. Donc l'unité et la réalité actuelles d'un concept universel, commun à plusieurs êtres, n'existe *formaliter* que dans le seul concept, qui résulte de la ressemblance qualitative qui existe entre plusieurs êtres. Il faut noter, cependant, que, si Auriol fait consister la réalité et l'unité du concept universel en partie dans les choses particulières, à savoir *in potentia et inchoative*, il ne veut nullement désigner par là une réalité universelle, mais uniquement l'aptitude naturelle, que possèdent les choses particulières, à produire une impression qui est de nature à engendrer un concept universel. Auriol se sert ici de la terminologie du réalisme mitigé de saint Thomas, mais il lui donne une signification toute différente. *In II Sent.*, p. 103 *b*-109 *b*.

Cependant, s'il existe des connexions étroites entre les deux exposés d'Auriol au sujet de l'origine et de la valeur des concepts universels, il faut y relever aussi des différences profondes et même des contradictions flagrantes. Ainsi, tandis que, dans la I[re] partie, Auriol désigne les concepts universels comme des représentations de choses particulières, dans la II[e] partie, l'être des choses particulières est complètement exclu du contenu des concepts universels, qui sont constitués exclusivement par la ressemblance qualitative existant entre plusieurs objets particuliers. De la sorte, le contenu réel des concepts universels est autre dans l'un et l'autre cas. Ensuite, dans la I[re] partie, la distinction qui existe entre les concepts universels provient de la différence de clarté, de détermination avec laquelle ils représentent une seule et même chose, tandis que, dans la II[e] partie, cette distinction consiste dans la différence de clarté, avec laquelle ils représentent la ressemblance, qui existe entre plusieurs choses particulières. De plus, dans la I[re] partie, un seul objet particulier suffit pour la formation de plusieurs concepts universels; dans la II[e] partie, au contraire, plusieurs objets sont requis. D'où viennent ces contradictions manifestes? Il est difficile d'en donner une explication suffisante. Probablement, l'attention d'Auriol était tellement concentrée sur les problèmes qu'il examinait *hic et nunc*, qu'il a complètement perdu de vue la connexion qui existait entre le problème qu'il traitait et le reste de sa philosophie et de sa théologie.

Ces contradictions, cependant, n'infirment en rien les conclusions au sujet du conceptualisme d'Auriol. Dans l'une et l'autre partie, en effet, il enseigne formellement et explicitement que les universaux ne peuvent exister que dans l'intelligence et que, en dehors de l'intelligence, il n'existe que du particulier, du singulier, de l'individuel. Dans les deux cas, les universaux ne sont que de purs concepts, auxquels ne correspond aucune réalité extra-intellectuelle.

Il serait toutefois exagéré de faire de Pierre Auriol un franc adhérent du nominalisme. Aucune de ses théories au sujet des universaux exposées plus haut ne trahit, en effet, une tendance nominaliste prononcée. De plus, dans le l. I des *Sent.* (p. 531 *a*), il se prononce formellement contre une tendance qui démontre beaucoup d'affinités avec le nominalisme. Il s'agit du problème de l'essence de l'être intentionnel. Il y reproche à ses adversaires d'imaginer que la chose conçue ne possède aucune réalité, en dehors du nom par lequel l'intelligence le dénomme, et n'a pas plus de réalité ou d'être intentionnel que César qui est peint sur une toile : *quia imaginantur, quod res concepta denominetur tantummodo ab actu intellectus et non capiat aliquod esse intentionale plus quam Cæsar, qui pingitur, a pictura. Hoc enim est impossibile.* Auriol apporte ensuite plusieurs preuves qui démontrent l'impossibilité et l'absurdité de la conception nominaliste de l'être intentionnel. Pour dénommer un objet, il ne faut point que l'objet soit présent à l'intelligence, ou qu'il lui apparaisse ou qu'il soit perçu, comme cela ressort du rapport qui existe entre le César réel et son image. Or, l'expérience nous apprend que la connaissance consiste en ce que l'objet conçu et appréhendé est présent à l'intelligence ou qu'il lui est présenté. Il s'ensuit que, par la connaissance et l'appréhension, l'objet n'acquiert pas seulement un nom, mais aussi un être intentionnel. Ensuite, la dénomination présuppose un nom, un vocable; le concept, au contraire, ne dépend d'aucun langage et en fait même abstraction. L'objet appréhendé ne peut donc correspondre dans la connaissance à un pur nom, mais doit acquérir un autre être, l'être intentionnel. Enfin, la dénomination d'un objet présuppose la connaissance, car l'esprit dénomme un objet d'après un autre, et cela, parce qu'un objet conduit à la connaissance d'un autre. Il en résulte que la dénomination d'un objet en présuppose déjà l'appréhension, la connaissance, qui doit donc consister en quelque chose de plus que la pure dénomination. *Homo* et *animal*, en effet, ne sont pas seulement des noms différents, mais des concepts différents d'une seule et même chose et ainsi la connaissance ne dénote pas une pure dénomination, mais un mode spécial intentionnel d'être. On ne peut cependant confondre cet être dérivé et intentionnel, avec l'être principal et réel. *In I Sent.*, p. 531 *a*.

Il s'ensuit qu'on ne peut point ranger Auriol parmi les nominalistes purs et francs. Il soutient le conceptualisme, mais, à cause du vague de ses affirmations, de l'ambiguïté de ses expressions, plusieurs historiens l'ont considéré comme un adhérent du nominalisme que, de fait, il combattit, mais dont il prépara en même temps le succès. Auriol est sans conteste un précurseur immédiat du nominalisme d'Occam.

3. *La connaissance.* — D'après Auriol, l'objet réel de la connaissance est la chose particulière. Le maître franciscain ne distingue point la connaissance intuitive de l'abstractive, comme le faisait Duns Scot; la connaissance intuitive, affirme-t-il, peut exister même quand l'objet n'est pas présent. *In I Sent.*, p. 25 *a*. Ces sortes de connaissances ne se distinguent que par le mode de connaître, *modo cognoscendi;* toute la différence consiste en ce que l'objet est considéré comme présent ou absent. *In I Sent.*, p. 27; cf. Werner, *Die nachscotistische Scholastik*, Vienne, 1883, p. 97. L'intelligence ne peut saisir que ce qui lui est présenté dans le *phantasma*. Elle peut avoir également une connaissance abstractive de l'existence : ainsi, l'astronome sait parfaitement, par le calcul qu'il a fait, qu'il se produit une éclipse de soleil, même quand il n'en voit rien. *In I Sent.*, p. 24 *a*. Quant au mode dont s'effectue la connaissance, nous l'avons exposé plus haut, principalement le rôle qui y revient à la volonté. Auriol nie aussi les espèces, ces images indispensables à la connaissance suivant la théorie thomiste. Il estime qu'il faut éviter toute multiplication inutile des êtres et que l'invention de ces *formæ speculares* ne contribue en aucune façon à faire mieux saisir le phénomène de la connaissance. *In II Sent.*, dist. XII, q. I, a. 2, p. 154 *b*: *In I Sent.*, p. 319 *a*, 320 *a*.

Auriol admet une distinction très prononcée entre la connaissance sensible et intellectuelle, en s'appuyant sur l'axiome que le *modus essendi* doit correspondre au *modus operandi*, et inversement. L'objet de la connaissance sensible est le singulier, le particulier; celui de la connaissance intellectuelle est l'universel, parce que, l'intelligence étant immatérielle, son objet doit être immatériel.

Pierre Auriol veut que toute connaissance se termine à un être intentionnel de la chose, distinct de son être réel et né de l'acte de l'intellection. Il formule ainsi sa conception générale de l'*intentio : in omni intentione emanat et procedit non aliquid aliud, sed ipsamet res cognita secundum quod habet terminare intuitum intellectus.* Dans l'intellection, comme dans le sens d'ailleurs, l'acte de connaître pose la chose connue dans un être intentionnel, distinct de l'être réel : *in actu intellectus de necessitate res intellecta ponitur in quodam esse intentionali conspicuo et apparenti..., actus sensus exterioris ponit res in esse intentionali ut patet in multis experientiis.* Ici encore, il existe une opposition essentielle entre la théorie de connaissance de Pierre Auriol et celle d'Occam. Ce dernier, en effet, ne veut pas de l'être intentionnel de la chose, de cet intermédiaire entre la chose et l'acte de connaître : *esse quod sit medium aliquod inter rem et actum cognoscendi.* Il l'admettrait tout au plus dans le cas du concept : *notio abstractiva qua habetur universale in intellectu.* Voir art. OCCAM, t. XI, col. 886.

La connaissance intellectuelle des objets particuliers sensibles doit être nécessairement exclue. Le singulier ne peut être connu par l'intelligence comme singulier : *Impossibile est singulare in sua singularitate cognosci, nisi designando et demonstrando ipsum sub certo et determinato situ in ordine ad potentiam apprehendentem, seu in ordine ad ipsum, qui cognoscit singulare; sed talem cognitionem designantem et demonstrantem rem aliquam sub certo situ, impossibile est esse in intellectu; ergo notitia singularis signati, in quantum signatum est, impossibile est esse in intellectu. In I Sent.*, p. 804, 806 *a*, 807 *a;* cf. Ben. Lindner, O. E. S. A., *Die Erkenntnisslehre des Thomas von Strassburg*, dans les *Beiträge* de Bäumker, t. XXVII, fasc. 4-5, Munster, 1930, p. 70-73. D'après Auriol, il faut donc exclure toute connaissance intellectuelle du singulier: il n'existe que la connaissance intellectuelle de l'universel, que nous avons déjà exposée plus haut.

Quant à la relation entre l'intelligence et le *phantasma*, Auriol affirme que ce dernier constitue le point de départ de la connaissance intellectuelle : *Nihil enim intelligimus, quod actu non phantasiemur. In II Sent.*, p. 139 *b*, 222 *a*. La raison de cette dépendance doit être cherchée dans l'imperfection de l'intelligence : *Dico quod causa (illius colligationis) nulla est alia, quam imperfectio intellectus nostri. Intellectus enim noster est in horizonte intelligentiarum, tenens medium inter substantias materiales et abstractas. Ideo gradum aliquem habet intellectualitatis, imperfectum tamen, et ideo non intelligit universale nisi in aliquo phantasiato particulari nec intellectus est in actu suo respectu universalis, nisi phantasma sit in actu suo respectu particularis. In IV Sent.*, p. 244. La relation entre l'imagination et l'intelligence est régie par une double loi. D'abord, la puissance abstractive de l'intelligence est en raison inverse de l'intensité de l'imagination; plus forte est la puissance imaginative, moins

forte sera la puissance abstractive et inversement. *Quodlib.*, p. 93 *b*. La force imaginative peut même être tellement grande dans certains hommes, qu'ils ne peuvent admettre l'existence d'êtres incorporels, comme cela arrive pour plusieurs étudiants en philosophie. *In I Sent.*, p. 831 *a*. D'après la seconde loi, la perfection du *phantasma* dépend en ligne directe de la perfection de l'intelligence : le *phantasma* sera d'autant plus parfait que l'intelligence est plus parfaite et d'autant plus grossier que l'intelligence est grossière. *Quodl.*, p. 86 *b* et *IV Sent.*, p. 244 *b*. *Hinc est, quod animalia non possunt capere universale, sed tantum particulare, similiter homines aliqui multum grossi. Et unus et idem homo nunc dispositus bene intelligit universalia, alias male dispositus impossibile est, quod intelligat, nisi quasi particularia grossa. In IV Sent.*, p. 244.

4. *Le principe d'individuation.* — Par rapport à ce problème, Auriol soutient que c'est là une question oiseuse et inutile aussi longtemps qu'on reste dans le domaine métaphysique et qu'on formule la question : « Quelle est la réalité qui individualise l'espèce universelle et qui fait qu'un individu soit indivisible en plusieurs autres individus? » En effet, toute chose, du moment qu'elle est ou existe *in rerum natura*, en dehors de l'intelligence, doit être, d'elle-même et de sa propre essence, particulière, singulière, individuelle et ne peut être divisée en plusieurs autres individus. La nature spécifique, au contraire, en tant qu'universelle, ne peut exister en dehors de l'intelligence et ne constitue en réalité qu'un concept. Il s'ensuit que le problème de l'individuation, au point de vue métaphysique, est vain et oiseux. *In II Sent.*, p. 114 *a*.

La question de l'individuation, au point de vue psychologique, consiste à déterminer comment et par quoi le concept universel, de nature spécifique, se contracte dans un concept individuel. Auriol expose d'abord que le problème de l'individuation ne peut se résoudre en admettant soit un principe essentiel, constitutif, intrinsèque de la nature spécifique (*proprietas hypostatica* ou *hæcceitas* de Duns Scot), soit un principe accidentel (saint Thomas, saint Bonaventure, Henri de Gand), c'est-à-dire, en ajoutant à la nature spécifique soit un élément essentiel, soit un élément accidentel, qui la contracterait de telle façon qu'elle formerait un individu. Il soutient ensuite que la propriété commune à tous les individus, qui constitue donc la qualité, la propriété essentielle de l'individuation, est l'indivisibilité en plusieurs autres individus de la même espèce. L'individuation, au point de vue psychologique, s'obtient par le concept individuel, qui se forme sans l'addition d'aucune note distinctive au concept universel de l'espèce. Le concept individuel, en effet, exprime la constitution absolue d'un objet, tandis que le concept spécifique dénote la ressemblance qualitative de plusieurs objets. Or, un concept qui exprime la ressemblance entre plusieurs choses, ne peut se contracter, s'unir qu'à un concept qui exprime la dissemblance de ces mêmes choses. Mais le concept individuel n'exprime point la dissemblance entre les choses. Il s'ensuit donc que le concept individuel ne peut résulter de ce qu'une note distinctive a été ajoutée au concept spécifique, pour ne former avec lui qu'un seul concept. Le concept indiv duel ne contient donc en aucune façon le concept spécifique; mais ce sont deux concepts complètement distincts et appartenant à des ordres de connaissance tout à fait différents. *In II Sent.*, p. 109-115.

Quant au principe de multiplication des individus de la même espèce ou l'aptitude que possèdent tous les êtres singuliers, à l'exception de Dieu, d'avoir à côté d'eux des *coindividua* ou des *comparticipes*, appartenant à la même espèce, Auriol propose différentes solutions, discordantes entre elles. Ainsi, par rapport aux relations qui existent entre cette aptitude et l'individualité, il enseigne d'abord que cette aptitude constitue une qualité essentielle de toute individualité. Immédiatement après, il se reprend et distingue deux sortes d'individualités : l'individualité au sens strict, qui, à côté de l'indivisibilité en plusieurs autres individus, possède aussi l'aptitude d'avoir à côté d'elle plusieurs autres individus de la même espèce, l'individualité au sens large, qui est constituée uniquement par l'indivisibilité. *In II Sent.*, p. 112 *b*.

Ensuite à la question : « Par quoi un individu est-il apte à avoir des *coindividua* de la même espèce à côté de lui »? Auriol donne également deux réponses fondamentalement différentes. Selon une première réponse, cette aptitude reviendrait aux individus matériels et étendus en vertu de leur étendue : aux individus immatériels et inétendus en vertu de leur propre essence. *In II Sent.*, p. 114 *a*-117 *b*. D'après une autre réponse, les êtres matériels et immatériels, étendus et inétendus, posséderaient cette aptitude, parce qu'ils contiennent seulement une partie de la réalité représentée par les concepts de nature spécifique et d'essence. *In II Sent.*, p. 118 *b*. A l'exception de Dieu, qui possède toute la réalité de l'être, exprimée par le concept de l'être, cette aptitude d'avoir à côté d'eux des *coindividua* revient à tous les autres êtres, même aux anges et aux démons, parce que tous les êtres, à l'exception de Dieu, ne possèdent qu'une partie de la réalité de l'être exprimée par le concept de l'être, une partie de la réalité spécifique exprimée par le concept de la nature spécifique. Dans ces questions encore, Auriol reste fidèle à sa théorie du conceptualisme : l'universel n'est qu'un concept existant dans l'intelligence et n'ayant aucune réalité en dehors d'elle.

5. *Le problème de la relation.* — Le maître franciscain professe aussi ses théories conceptualistes dans son exposé de l'irréalité des relations. D'après lui, en effet, il faut dénier aux relations toute réalité dans les choses et ne leur reconnaître formellement qu'une réalité dans l'intelligence. Les relations donc ne constitueraient que des êtres de raison, sans aucune réalité en dehors de l'intelligence : *sumendo relationes... pro habitudine... quæ non est aliud, quam esse ad aliud, et respectus, ipsa quidem, ut sic, non habet esse in rebus circumscripta omni apprehensione intellectiva et sensitiva, sed habet esse in anima objective, ita quod in rebus non sint nisi fundamenta et termini; habitudo vero et connexio inter illa est ab anima cognitiva. In I Sent.*, p. 667 *b*. L'identité, la similitude, la ressemblance entre différents objets sont des produits de notre intelligence, dont toute la réalité n'existe que dans l'intelligence. *In I Sent.*, p. 712 *a*-713 *a*. Il faut dire la même chose de la causalité : l'intelligence, et elle seule, établit la relation entre la cause et l'effet, de sorte qu'elle n'existe que dans l'intelligence et n'a aucune réalité en dehors d'elle. *In I Sent.*, p. 612 *a*. De même, la relation du connu au connaissable, du concept et de l'image à leur objet, est une relation purement intellectuelle, sans aucune réalité en dehors de l'intelligence. Une chose réelle, en effet, ne peut point dépendre d'une chose irréelle ou du néant. Or, la relation qui existe entre le connu, le concept, l'image et leurs objets dépend de quelque chose qui n'existe pas, puisque la connaissance perdure même après la destruction de l'objet, l'intelligence peut avoir pour objet des choses qui n'existent pas. Il faut donc que cette relation soit irréelle et n'ait aucune réalité en dehors de l'intelligence : *sed manifestum est, quod relatio scientiæ ad scibile, ...et sic de aliis mensuratis dependet a non re, quoniam scibile non oportet, quod sit in actu, scientia manente,... immo scientia potest manere re destructa, et penitus annihilata, et actus intellectionis transit super res nullo modo existentes, ...ergo impossibile est, quod relatio scientiæ ad scibile, ...sit aliquid in re existens. In I Sent.*, p. 672 *a*.

D'après Auriol, les objets des sens, à l'exception du toucher, n'auraient aucune réalité dans les choses en dehors des sens, mais seulement une réalité intentionnelle dans les sens : *sonus non habet esse reale sed tantum intentionale et objectivum in potentia auditiva. In I Sent.*, p. 687 *a*. Il en conclut qu'il faut ranger le son, l'odeur, la vue, le goût parmi les relations, plutôt que parmi les qualités ayant un être réel, puisqu'ils ne possèdent qu'un être intentionnel, comme les relations. *Ibid.*

Les relations n'ont donc qu'un être intentionnel et n'existent que dans l'intelligence. Cependant, il ne faut point confondre cet être intentionnel que possèdent les relations dans l'intelligence avec l'être des images produites par l'imagination, auxquelles ne correspond absolument rien en dehors de l'imagination. Les relations, au contraire, sont en puissance dans les objets : *Entitas in anima est aliqua entitas, quæ non competit figmentis, præsertim quia figmenta nullo modo habent esse extra, nec actu nec potentia; relationes vero sunt extra in potentia, et actus eorum completur ab anima. Hæc est ergo illa debilis entitas, quam relationibus attribuit Commentator. In I Sent.*, p. 688 *a*.

Auriol, cependant, distingue les relations réelles et les relations de raison; les premières sont celles qui, tout en n'ayant qu'un être intentionnel dans la raison, existent cependant en puissance en dehors de l'intelligence; les autres sont de purs êtres de raison. Les relations réelles dénotent un rapport entre différents objets, mais ce rapport doit son existence, son être à un acte de l'intelligence, de sorte qu'il ne peut exister que dans l'intelligence et ne peut avoir qu'un être purement intentionnel : *Si vero intelligant positores prædicti, quod ultra fundamentum et terminum relatio debeat concipi per modum cujusdam habitudinis et medii connectantis, sic tamen, quod illa non differt realiter a fundamento, adhuc potest dupliciter intelligi. Primo quidem, quod talis habitudo non sit in re, nisi per operationem intellectus, ita quod totaliter fabricetur ab intellectu, et secundum hoc dicere habuerunt, quod relatio secundum suum totum formale est ab opere intellectus... hoc autem licet sit verum,... ab istis non intenditur, cum oppositum dicant, sc. quod relationes non sunt entia rationis, sed potius res naturæ. In I Sent.*, p. 661 *b*; cf. Ben. Lindner, *op. cit.*, p. 113-120.

3° *Les problèmes théologiques*. — 1. *Nature de la théologie*. — Pierre Auriol considère la théologie comme *virtus intellectualis sapientiæ, I Sent.*, prol., q. I, a. 3, qu'il définit ainsi : *Ex prædictis apparet qualiter habitus ex theologiæ studio acquiratur, quoniam habitus alius a fide declarativus credibilium et in nullo faciens adhærere, qui est intelligibilis virtus, qui sapientia nuncupatur, non quidem sapientia quæ scientia sit, sed quæ est intellectus lumen intelligentia nobilissimorum (ibid.)*. Cette *sapientia* convient avec la métaphysique dans les points suivants : 1. *manifestare mentem;* 2. *modum tradere generalem perveniendi ad veritatem;* 3. *disputare de difficilibus quæstionibus;* 4. *defendere principia contra negantes eos;* 5. *explicare intentiones generales nominibus eisdem designatas et reducere illas ad unam primam cui primo attribuitur ratio nominis;* 6. *veritates communissimas et generalissimas quæ demonstrabiles sunt demonstrare;* 7. *de entibus spiritualibus pertractare*. Cette *sapientia* aurait son siège dans la *pars contemplativa* ou dans l'*intellectus speculativus*, non dans la *pars consiliativa* ou dans l'*intellectus practicus*. Cette thèse semble plus ou moins opposée à ce que Pierre Auriol défend ailleurs au sujet de l'*habitus theologicus*, distinct de la foi. Il tient que ce serait un *habitus mere declarativus*, non un *habitus adhæsivus*, un *habitus mere practicus*, non un *habitus speculativus*. Cette opposition peut s'expliquer par l'admission de deux différents *habitus theologici*, dont l'un, faisant abstraction des connaissances naturelles et ne se basant que sur la révélation, se confondrait avec la foi, tandis que l'autre serait distinct de la foi.

Quant aux relations entre la théologie et la science, que le maître franciscain expose *In I Sent.*, p. 1-68, 1120-1125, et *Quodl.*, p. 146 sq., on peut consulter : K. Werner, *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, t. II, p. 21 sq.; E. Krebs, *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik*, Munster, 1912. Notons toutefois que contre l'opinion de saint Thomas et de Duns Scot, qui soutiennent que *aliquid non potest esse simul creditum et scitum*, si l'on prend la science au sens strict du mot, à savoir *per aliqua principia per se nota et per consequens visa*, Pierre Auriol affirme que *aliquid potest esse simul scitum et creditum*. Il s'accorde en cela avec l'école augustinienne. Les principes sur lesquels il se base diffèrent cependant de ceux qu'invoque l'école augustinienne. Tandis que celle-ci fonde son affirmation sur le fait que la théologie est une science au sens large, tandis que saint Thomas et Duns Scot appuient leur négation sur le fait que la théologie n'est pas une science au sens strict, Pierre Auriol base son affirmation sur l'évidence des vérités de la foi. Celles-ci, en effet, ont une évidence aussi grande que les vérités scientifiques et philosophiques, et l'assentiment aux vérités de la foi est aussi certain que celui qui a lieu dans la science. Voir M. Grabmann, *De quæstione « Utrum aliquid possit esse simul creditum et scitum » inter scholas augustinismi et aristotelico-thomismi Medii Ævi agitata*, dans *Acta hebdomadæ augustinianæ-thomisticæ*, Turin, 1931, p. 110-137.

Auriol nie que les articles de la foi soient les principes de la théologie. Celle-ci, en effet, par l'exposé et la démonstration qu'elle en fait, conclut aux articles de la foi. Or, la science procède des principes, mais n'y conduit point. *Articulos fidei esse principia nostræ theologiæ, hoc nimirum stare non potest. Nam nulla scientia procedit ad principia concludenda, sed potius concludit ex ipsis. In II Sent.*, prol., q. I, a. 1.

Dans l'ordre actuel, l'homme n'adhère point aux vérités de la foi par une lumière spéciale qui lui en donne une pleine évidence (théorie de Henri de Gand), mais, en vertu de l'*imperium voluntatis*, dont l'autorité de Dieu, qui les a révélées et qui ne peut errer ni tromper, constitue le motif. *In I Sent.*, p. 1124 *b* sq. La foi est donc avant tout affaire de la volonté, mais non d'une volonté arbitraire et aveugle, mais d'une volonté guidée et mue par l'autorité de Dieu révélant.

Suivant Auriol, l'objet matériel de la théologie est Dieu considéré, non *ut beatificator* (Gilles de Rome), mais *sub ratione deitatis... ut ratio deitatis est concepta a viatore per analogiam. In I Sent.*, prol., q. IV, a. 3.

Le but, la fin de la théologie, n'est pas seulement d'acquérir une connaissance plus étendue de Dieu, mais aussi une espérance plus fondée et une charité plus intense : c'est pourquoi la théologie, en tant qu'elle constitue un *habitus* distinct de la foi et consiste à *intelligere credita intellectione ex puris naturalibus habita in hac via*, est un *habitus mere practicus : Ille habitus est mere practicus et nullo modo speculativus qui est de objecto attingibili a sciente excellentioribus operationibus et per nobiliores actus quam sit actus illius habitus. In I Sent.*, prol., q. III, a. 1; cf. Jos. Kürzinger, *Alfonsus Vargas Toletanus und seine theologische Einleitungslehre*, dans les *Beiträge* de Bäumker, t. XXII, fasc. 5-6, Munster, 1930.

2. *Dieu*. — Auriol soutient que l'existence de Dieu est connue *per se* et immédiatement par tous les hommes et semble admettre de la sorte la valeur probante de l'argument ontologique de saint Anselme. *In I Sent.*, p. 132 *b*. Il apporte en faveur de sa thèse les trois arguments suivants : *a)* Le droit naturel, qui partout est en vigueur et a de la valeur pour tous, porte

nécessairement tout le monde à la connaissance de Dieu : *Constat quod omnes gentes et omnis lingua et omnis natio, quæ unquam fuit, est, vel erit, imaginatur aliquem sibi Deum; ergo aliquem Deum esse est per se notum.* — *b)* C'est une vérité naturellement, universellement admise et connue par soi qu'il faut honorer Dieu. Comme cette proposition inclut nécessairement l'existence de Dieu, il faut que l'existence de Dieu soit également connue par soi et immédiatement par tous. — *c)* L'examen du problème de la quiddité de Dieu présuppose l'existence de Dieu. Puisqu'il est établi que tous les peuples ont cherché à comprendre et à pénétrer l'essence de Dieu, ils admettent tous l'existence de Dieu. Cf. Ben. Lindner, *op. cit.*, p. 91, 104, 134.

Toutefois, du concept même de Dieu, on ne peut point déduire que Dieu existe. Même quand on admet que le concept de Dieu se fonde sur le concept *necesse esse*, qui inclut l'existence, ou sur le concept *quo majus cogitari non potest*, il n'est pas évident ni prouvé que ces deux concepts sont possibles et n'incluent aucune contradiction. Ainsi, il est faux qu'un âne, auquel on a mis des ailes, peut voler, bien que le prédicat soit contenu dans le sujet. Même si la proposition *quo majus cogitari non potest* contenait l'existence, on ne peut pas en déduire que la proposition *Deus existit* est évidente dans l'actualité réelle des choses. *In I Sent.*, p. 145 *b*.

L'homme arrive cependant à la vérité et à l'évidence de l'existence de Dieu, d'une façon naturelle, par un syllogisme imperceptible et pour ainsi dire inconscient. Nous voyons que les êtres sont meilleurs les uns que les autres, nous voyons que tous les hommes tendent vers le meilleur, le plus parfait. Or, ce meilleur, ce plus parfait, ils l'appellent Dieu. De la sorte, naît le principe admis par tous les peuples : il faut adorer cet être le plus parfait et lui faire des sacrifices : *Tertia autem propositio est, quod hæc propositio* (scil. *Deus est*) *vera est ex quodam imperceptibili syllogismo. In I Sent.*, p. 146 *a*.

Du concept et du nom de Dieu, Auriol soutient que les peuples originairement se forment, sous le nom de Dieu, un concept confus d'un être déterminé, avec l'exclusion des concepts d'acte pur, d'infini, etc., parce que, par ces derniers concepts, on définit déjà l'essence de Dieu exprimée par le simple nom. Le simple nom de Dieu fait également abstraction de son existence et ne donne qu'une idée confuse et indéterminée d'un certain être appelé Dieu. Par l'intermédiaire d'un syllogisme imperceptible et quasi inconscient on arrive à la connaissance de l'existence de Dieu. Mais la véritable nature divine nous échappe : *De Deo multa cognoscimus... per illud nomen* (scil. *Deus*) *cognoscimus formando nobis conceptum cujusdam entis, quod Deus nominatur... Ulterius enim novimus si est, et demonstrative et ex syllogismo imperceptibili sub ratione cujusdam summi : quid autem rei, quod nil aliud est quam propria ejus natura, distincte et explicite nota, tale inquam quid, nos nescimus. In I Sent.*, p. 148 *a*. On peut donc arriver également *demonstrative* à la certitude de l'existence de Dieu.

Auriol rejette cependant la valeur probante de l'argument, tirée de la vérité relative existant dans les hommes, pour conclure à l'existence de la vérité substantielle : Dieu. On ne peut conclure, dit-il, du général à l'existence du particulier. *I Sent.*, p. 146 *b*. Pour connaître et saisir la vérité communiquée, il ne faut point remonter à l'exemplaire primitif, puisqu'on peut la trouver aussi dans une copie : *Nec oportet, si debet intelligi veritas exemplata, quod recurratur ad exemplar, quia potest legi in libro exemplato sine recursu ad librum, unde scriptum est. In I Sent.*, p. 147 *a*.

De fait, et en réalité, il ne peut exister qu'un seul Dieu, parce que l'essence de Dieu répond adéquatement au concept de l'être et contient éminemment toute réalité exprimée par ce concept, de telle sorte qu'il doit être nécessairement unique et seul dans son espèce; tous les autres êtres peuvent avoir des *coindividua*, parce qu'ils ne possèdent qu'une partie de la nature spécifique, *In II Sent.*, p. 118 *b; In I Sent.*, p. 166 *b; Quodl.*, p. 58. En Dieu, l'essence ne se distingue pas de son existence, la faculté de connaître s'identifie avec l'objet connu : *In prima forma esse est quidditas ejus; ...quod intellectus et intellectum sunt idem... hoc reperitur simpliciter in prima substantia tantum. In II Sent.*, p. 118 *b*. Dieu est entièrement simple et exclut toute division; en lui, il n'y a pas de distinction de matière et de forme; en lui, il n'y a pas de puissance, mais rien que l'acte : *Sola prima substantia, quæ est Deus, est simpliciter abstracta a materia et nulla alia... Sola quidditas primæ formæ est hoc modo denudata ab omni addita ratione... Sola prima forma est libera simpliciter ab omni materialitate et potentia. Ibid.*

Pierre Auriol rejette toute distinction réelle et de raison entre l'essence divine et les attributs divins, ainsi qu'entre les attributs eux-mêmes. *Pluralitas quidem ponenda non est absque causa, quia frustra fit per plura, quod fieri potest per pauciora. Sed declaratum est quod omnia, quæ competunt attributis, salvari possunt per rationem unicam Deitatis absque omni multiplicitate intrinseca rei vel rationis sola multiplicitate existente extrinsece et penes connotatum. Sic solum per unicam rationem Deitatis æque possunt cuncta salvari, ac si poneretur acervus innumerabilis rationum, immo multo congruentius et dignius hoc fit propter majorem simplicitatem, unitatem et nobilitatem deificæ rationis, quæ una et simpliciter existens erit omnis perfectio, ut declaratum est. In I Sent.*, p. 1077 *a*.

Par rapport à la science divine, Auriol affirme : *Deum extra se nihil cognoscere terminative, sed solum divinam essentiam terminare intuitum divinum* (Barth. M. Xiberta, O. Carm., *De scriptoribus scholasticis sæculi XIV ex ordine carmelitarum*, dans *Bibliothèque de la Rev. d'hist. ecclés.*, fasc. 6, Louvain, 1931, p. 437). Il étend la connaissance de Dieu aux *singularia signata et demonstrata*, parce que, par la connaissance du singulier, on connaît les choses telles qu'elles sont, tandis que par le concept universel on connaît seulement les choses telles qu'elles ne sont pas. *Ergo nobilius est cognoscere rem individuatam et demonstratam, quam eam cognoscere per modum abstractum et universalem. Ergo Deo, cui nulla deest nobilitas, hujusmodi notitia denegari non debet.* R. Dreiling, *op. cit.*, p. 192-193. Sur la connaissance de Dieu, on peut voir *I Sent.*, p. 758 sq.

De ce que Dieu possède l'être dans toute sa perfection, il faut lui attribuer l'activité la plus grande et dans le degré le plus grand. Auriol admet comme une vérité de foi et une *veritas per se nota* que la *virtus activa* est une perfection et conséquemment doit être en Dieu : *Et ideo simpliciter concedendum, quod Deus est virtuosissimum omnium entium et maxime activum. In II Sent.*, p. 965 *b*, et 982 sq. Auriol rejette aussi la conception d'Aristote, selon laquelle Dieu ne serait pas la cause efficiente, mais seulement la cause finale du monde. R. Dreiling, *op. cit.*, p. 178.

De plus, Auriol insiste d'une façon spéciale sur l'activité de la volonté en Dieu, qui serait la cause immédiate de toute activité de Dieu *ad extra* : *Quidquid Deus potest facere mediante sua essentia, potest immediate per suam voluntatem; cum voluntas divina sit causa prima et immediata omnis motionis ad extra.* Cf. Jos. Kürzinger, *op. cit.*, p. 124. Auriol, à la suite de Scot, se baserait sur ce principe pour admettre la possibilité d'une certaine connaissance abstractive en Dieu. *Ibid.*

Auriol attribue à Dieu la *potentia activa*, l'*omnipotentia*, mais semble cependant douter qu'on la puisse

prouver scientifiquement. La causalité efficiente de Dieu ne peut point être démontrée du fait que Dieu a créé le monde, ni de ce qu'il est la cause finale de tous les êtres, mais seulement de ce qu'il constitue une *substantia nobilissima* et la *forma exemplaris prima* de tous les êtres. *In I Sent.*, p. 179 *b*. La *potentia activa*, ou l'efficience, doit donc être attribuée à Dieu; bien plus, ce semble être une vérité admise par tous les peuples et *per se nota*, que par Dieu il faut entendre quelque chose d'infiniment puissant. *Ibid.*, p. 180 *a*.

Cependant, Dieu, par son omnipotence, ne peut produire *ad extra* qu'un effet limité et fini. Cf. Fr. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexanders V.*, dans *Franzisk. Studien*, suppl. 9, Munster, 1925, p. 68. Auriol soutient néanmoins que la toute-puissance divine s'étend à plusieurs choses, qui incluent une répugnance de second ordre : *infinitas virtutis divinæ, secundum ea quæ tenemus ex fide, extendit se ad multa, quæ includunt repugnantiam in secundo modo dicendi per se. In IV Sent.*, p. 5 *b*; *In I Sent.*, p. 982 *a*, 988 *a*, 991 *a*, 1035 *a*. Le maître franciscain distingue en effet deux sortes de répugnances formelles, l'une qui existe dans l'essence même d'un être : ainsi, il répugne qu'un homme ne soit pas raisonnable, parce qu'être raisonnable appartient à l'essence de l'homme; l'autre, qui n'appartient pas proprement à l'essence d'un être : de cette seconde façon, il répugne qu'un homme soit dépourvu de quantité ou d'organes. Bien que la quantité et les organes n'appartiennent pas à l'essence de l'homme, cependant il y a répugnance à ce qu'un homme en soit dépourvu, *quia homo ex sua forma, quæ est anima, determinavit sibi corpus organicum proportionaliter et quantum*. Dieu, par sa toute-puissance, peut produire des êtres dans lesquels on trouverait une répugnance du second ordre, non du premier. De plus, par son omnipotence, Dieu peut réunir ou séparer ce que l'intelligence ne peut point réunir ou séparer : *Deus virtute sua infinita potest aliqua componere, quæ intellectus non potest componere, et multa separare, quæ intellectus non potest separare, loquendo de intellectu directo, quamvis non de actu arguitivo. Ibid.* Auriol allègue ensuite un certain nombre d'exemples empruntés à la christologie, à la mariologie, aux sacrements et à l'eschatologie.

3. *La sainte Trinité.* — Dans les théories trinitaires, Auriol occupe une position particulière. Comme d'habitude, il attaque toutes les opinions et, dans l'exposé de sa doctrine, reste complètement indépendant de toutes les tendances. Cependant, au fond, dans les principes essentiels de sa doctrine trinitaire, il reste plus attaché, à la tradition que ne le laisserait supposer sa critique générale de tous les systèmes. Il reprend, en effet, les principes de la psychologie trinitaire de l'école augustinienne. L'exposé, cependant, et l'argumentation sont personnels. Malgré la forme nouvelle, dans laquelle elle est présentée, sa doctrine, au sujet de la constitution des personnes divines, se rattache étroitement à l'enseignement de l'école augustiniano-franciscaine. Les personnes divines sont constituées par des origines expliquées et présentées d'une façon psychologique. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont les différents modes de possession de l'essence divine unique, qui sont produits par différentes activités spirituelles.

D'après Auriol, il pourrait être démontré que Dieu subsiste en trois personnes. De celles-ci, la première est certainement réelle, tandis que, pour les deux autres, il n'est pas aussi clair qu'elles sont également réelles ou seulement intentionnelles. Les philosophes admettent la seconde alternative, les catholiques la première qui est plus raisonnable que la seconde. En Dieu, en effet, il faut admettre toutes les perfections. Or, un être réel est plus parfait qu'un être intentionnel.

Unde dicendum est juxta illud, quod videtur esse verum, quod etiam potest demonstrari, quod primum principium subsistit in tribus suppositis, uno quidem reali et duobus intentionalibus vel quod in omnibus tribus existentibus realibus; et hoc patet ex propositionibus duabus. Prima quidem quod omnis intelligens se et complacens vel amans se necessario in tribus subsistentibus triplicatur. Secunda vero quod, cum Deus intelligens sit, quamvis utraque pars potest eligi, quod ista supposita sint realia vel quod sint intentionalia quoad duo, reale vero tantum unum... Dicendum quod tria supposita vel realia vel intentionalia est simpliciter demonstratum, quod autem omnia sint realia, etsi demonstratum non sit, est tamen multo rationalius et probari possibile satis efficaci ratione. *In I Sent.*, dist. III, q. I, a. 3 et 5.

Dans tous les êtres, on trouve le vestige de la sainte Trinité, principalement dans les substances, mais aussi dans les accidents. *In I Sent.*, dist. III, q. II, a. 2.

Le maître franciscain soutient que l'essence divine ne peut être, en aucune façon, engendrée ni subjectivement, ni objectivement. Il ne peut exister un terme formel de la génération divine, puisqu'en dehors de l'essence et de la génération passive, par exemple la filiation, il n'existe aucune autre réalité produite par l'acte de génération. Le Fils est engendré *generatione passiva formaliter absque omni alio formali termino acquisito. In I Sent.*, dist. V, q. I, a. 2, 3. Auriol affirme que l'autorité de Pierre Lombard en cette matière est plus grande que celle de n'importe quel autre auteur, parce que le Maître des Sentences a été approuvé par l'Église. *Ibid.*, a. 4. Le docteur franciscain rejette toute puissance de génération en Dieu, entendue dans le sens traditionnel. D'après lui, la puissance de génération de l'essence divine consiste dans l'actualité et la nécessité de la génération. *In I Sent.*, dist. VII, a. 1.

Pierre Auriol fournit une explication psychologique de la génération, qui se rattache à la conception augustinienne. Quant à l'exposé de l'opinion, d'après laquelle la génération peut être connue et ne dépasse pas la puissance cognitive, il suit une voie personnelle. Il distingue une double activité, celle par laquelle l'être intentionnel, l'être objectif, la *rei conceptio* est produite, et l'*intelligere*. La formation d'une chose dans l'être intentionnel, l'apparition d'une chose dans l'intelligence est un acte de génération au sens véritable du mot. On peut considérer la génération comme un acte de la nature, puisqu'elle tend à une identification de l'intelligence avec la chose. La volonté se complaît dans la génération. Auriol applique ensuite ces données psychologiques à la génération divine, comme on peut le voir dans les textes cités par M. Schmaus, *op. cit.*, p. 152-154, qui les emprunte à la première et à la seconde rédaction du commentaire sur les *Sentences*.

Par rapport à la production du Saint-Esprit, Auriol considère comme vaines et inutiles les questions de savoir si la puissance de spiration doit être attribuée à la volonté ou à la nature, ou aux deux ensemble, ou à la volonté subordonnée à la nature, parce que toutes ces considérations procèdent du faux principe que l'acte de spiration lui-même est un produit. Le Saint-Esprit procède *per modum voluntatis*, c'est-à-dire *per modum amoris*. Mais la volonté, l'amour, ne peuvent pas être considérés comme des principes producteurs, mais comme un acte qui ne se distingue pas de son objet. Dans les créatures, le sujet aimant est mû, porté par un acte d'amour vers l'objet aimé et lui est donné. A cause de l'imperfection de l'amour terrestre, cette motion, cette donation ne peuvent être qu'intentionnelles, non réelles. En Dieu, toutefois, à cause de son infinie perfection, elles sont réelles et ont un être réel. Le Saint-Esprit est donc Dieu *in esse dato seu impulso. In I Sent.*, dist. X, a. 3. L'acte de spiration

est libre; cela ne signifie cependant pas qu'il pourrait aussi ne pas être. L'acte d'amour et de complaisance de sa nature est libre, peu importe s'il est nécessaire ou contingent. *Ibid.*, a. 4 et 5. Souffler et engendrer se distinguent entre eux et par eux-mêmes, même quand ils n'ont qu'un *esse diminutum et fictitium*, à plus forte raison en Dieu, dans lequel ils ont un être réel. Souffler et engendrer se fondent dans le Père sur l'unité de la nature, comme souffler et être engendré dans le Fils. Cependant, être soufflé et engendré sont deux choses différentes, tandis que souffler et engendrer ne sont pas réellement distincts et possèdent la même *ratio*. *In I Sent.*, dist XIII, a. 2 et 3.

Pierre Auriol rejette le fondement rationnel de la production du Saint-Esprit par le Fils, basé sur la ressemblance, sur la *summa germanitas*, sur le principe que seules les relations d'origines sont distinctes; il récuse aussi l'argument de Scot. S'il existe un argument de raison en faveur de la production du Saint-Esprit par le Fils, il ne peut provenir que de l'analogie de l'esprit humain. Quand l'âme se pense et se représente à elle-même comme telle dans un être intentionnel, elle sera portée vers elle-même par l'amour qui résultera de la vision d'elle-même. Par cette motion vers elle-même, l'âme est placée *in esse lato et egresso*. Sans la représentation actuelle d'elle-même dans un être intentionnel, l'âme ne peut se trouver *in esse lato et egresso*. Il en est de même en Dieu. L'auto-représentation actuelle de l'essence divine dans un être connu et contemplé constitue le fondement de la production de l'essence *in esse lato et egresso*, à savoir du Saint-Esprit. *In I Sent.*, dist. XI, a. 1.

Le Fils se distingue du Saint-Esprit *personaliter* et non par l'acte de *spirare*. Une personne ne se distingue *personaliter* d'une autre que par ce à quoi elle doit sa personnalité. Or, le Fils n'est pas une personne par la spiration active; de même, le Fils ne se distingue pas *præcise* du Saint-Esprit par sa filiation. Il se distingue d'une autre personne uniquement par ce *præcise*, par lequel il est constitué *præcise*. Or, cela ne peut pas être la filiation, parce que, dans ce cas, la spiration active devrait être considérée comme un accident ajouté au Fils déjà constitué. Il faut plutôt accepter qu'à la constitution du Fils contribuent à la fois être engendré, *spirare* et essence. Il en résulte que, si le Saint-Esprit ne procédait pas du Fils, il n'en serait pas distinct *personaliter*, non dans ce sens qu'il constituerait avec le Fils une seule personne, car le Saint-Esprit continuerait à exister comme personne, mais plutôt dans le sens que le Fils cesserait d'être une personne, parce qu'un élément constitutif du Fils, à savoir la spiration active, ferait défaut. Quand le Saint-Esprit ne pourrait se distinguer *personaliter* du Fils, il resterait néanmoins une différence réelle entre le Saint-Esprit et le Fils, puisque, même après la suppression de la spiration active dans le Fils, il resterait une réalité qui est incompatible avec les propriétés personnelles du Saint-Esprit, à savoir la génération passive. *In I Sent.*, dist. XI, a. 3. Auriol rejette toute priorité *(prius)* dans l'acte de la spiration de la part du Père et du Fils, car celui-ci coexistait *naturali coexistentia et intelligentia*. De même, on ne peut soutenir que le Saint-Esprit soit postérieur au Père et au Fils, puisque la spiration active est un élément constitutif du Père et du Fils, *In I Sent.*, dist. XII, a. 2 et cod. *Borgh. 123*, fol. 63 r°-65 r°, où Auriol soutient que la proposition : « Le Saint-Esprit procède aussi du Fils » est une vérité de foi et que Jean Damascène n'est pas un hérétique, comme beaucoup l'affirment.

En vertu de la définition de l'Église et des affirmations des saints, il faut accepter, selon Pierre Auriol, que les personnes divines sont distinctes *per modos existendi relativos* et *per modos originum*. On peut trouver également des arguments de raison pour établir cette assertion. Auriol emprunte la première preuve à la vie de l'âme humaine, qui est triple : l'âme végétative, animale et raisonnable. Quant à la manière dont les *modi existendi relativi* contribuent à constituer des personnes distinctes, Auriol se sépare de toutes les explications données. Il soutient qu'à la constitution d'une personne *in esse personali et suppositali* doit contribuer non seulement la relation, mais aussi l'essence ou la nature, parce que la nature *apta nata est* à fonder avec la relation, la *perseitas*. La nature et la relation constituent la personne non *per modum effectus formalis*, mais *per modum cujusdam resultationis*, comme les parties constituent la maison. Que les personnes ne puissent être constituées *per modum effectus*, il le prouve de la part de la nature et de la part de la relation, qui ne peuvent point contribuer à la constitution de la personne *per modum effectus*. Les personnes sont donc constituées par l'essence ou la nature divine et la relation *per modum resultationis*. La relation, cependant, exerce cette fonction non en tant que relation divine, mais en tant qu'elle constitue une relation déterminée, exprimée par les concepts *dicere*, *dici*, *spirare*, *spirari*. C'est seulement dans ce sens que la relation peut fonder la *perseitas*.

D'après Pierre Auriol, l'essence divine possède des *modi intrinseci existendi*. D'abord, elle existe *per modum concipientis*. De l'essence et du mode d'être *per modum concipientis*, inséparable de l'essence, résulte le *suppositum* distinct du Père. L'essence existe ensuite *per modum conceptus et dicti*. De l'essence et de ce mode d'être résulte le *suppositum* du Fils. Enfin, l'essence existe *per modum spiritus*. De l'essence et de ce mode d'être résulte le *suppositum* du Saint-Esprit. *In I Sent.*, dist. XXVI, a. 3; cod. *Borgh. 123*, fol. 112 v°.

Quant à la relation à admettre entre les propriétés et l'essence, le docteur franciscain enseigne que les propriétés sont l'essence *per omnimodam indistinctionem rei et rationis*. Entre l'essence et la propriété, il n'existe donc aucune distinction ni réelle, ni de raison. Cependant, elles peuvent être distinguées *conceptibiliter quantum ad concipi in recto*. On peut en effet se former un concept distinct de l'essence et de la propriété. Si l'essence et la propriété étaient parfaitement identiques, il ne serait pas possible de se former de chacune d'elle un concept distinct. Elles se distinguent donc *conceptibiliter*. La distinction, toutefois, ne consiste qu'en ceci, à savoir que, dans le concept de l'essence, elle est pensée directement, la propriété seulement indirectement; et que, dans le concept de la propriété, celle-ci est pensée directement, l'essence seulement indirectement. Il faut comprendre de la même façon la relation entre la personne et la propriété que la relation entre l'essence et la personne. *In I Sent.*, dist. XXXIII. Le maître franciscain soutient que les relations personnelles désignent et signifient une perfection infinie. Cf. M. Schmaus, *op. cit.*, p. 562. D'après Auriol, le Père n'est point constitué par l'innascibilité, mais plutôt par le *generare actuale et spirare*. L'essence ne se détermine point à *generare et spirare*, au contraire, l'essence, le *generare* et le *spirare* sont des *realitates omnino ad se et simpliciter primæ* et aussi bien l'essence que le *generare* et le *spirare* sont une *res prima non habens præcisam unitatem sed apta nata est cum reliqua fundare unitatem*. Chacun est déterminé par lui-même au premier *suppositum* et ainsi le complexus de l'essence, du *generare* et du *spirare* constitue le *suppositum primum*. *In I Sent.*, dist. XXVIII, a. 3.

Pierre Auriol considère le Verbe comme ce qui est *in esse quodam objectivo*. En Dieu, le Verbe est *Deus positus in esse conspicuo objectivo et apparenti*. C'est

pourquoi il est le nom propre du Fils. Parce que le Verbe est la *realis apparitio*, il s'appelle aussi image. Le Verbe n'est pas la manifestation de l'essence, puisqu'il constitue lui-même l'*essentia apparens*, mais il est la manifestation du Père et du Saint-Esprit en toutes les créatures. La relation avec les créatures certes n'est pas inclue réellement dans le Verbe, mais est seulement consignifiée. *In I Sent.*, dist. XXVII, a. 2 et 3.

4. *La création.* — Pierre Auriol considère la création comme une vérité qui ne peut point être connue naturellement, mais seulement par la révélation, par la foi, parce qu'elle inclut une répugnance du deuxième genre exposée plus haut : *Creatio debet concipi ut quædam simplex emanatio rei in esse absque omni subjecto et absque omni termino et per consequens talis productio includit repugnantiam in secundo modo et non in primo... Manifeste patet, quod in nostro modo concipiendi aliquid fieri ex nihilo includit repugnantiam. In I Sent.*, p. 982 *a*, 988 *a*, 1035 *a*. Comme, d'après ce que nous savons par la foi, Dieu peut produire ce qui inclut une répugnance du deuxième genre, il a donc pu créer tous les êtres : ...*Ex his potest probari intentum istius articuli, scilicet quod aliqua virtus infinita possit in talem productionem sic abstrahentem a termino a quo et a subjecto, sicut omni possibili passive correspondet aliquod potens illud reducere ad actum active. Ibid.* Nous savons donc par la foi, et non par la raison, que Dieu a créé l'univers. Que ce soit là la véritable doctrine d'Auriol, cela résulte encore de ce qu'il place la création parmi les *actiones miraculosæ* ou *mirabiles. In IV Sent.*, p. 5 *b*; *In I Sent.*, p. 991 *a*, 1035 *a*. Cela résulte encore du fait que le docteur franciscain soutient qu'en dehors du christianisme et du judaïsme, aucun philosophe n'a conçu la création dans le sens que nous lui donnons. Aux philosophes païens, il paraissait impossible que quelque chose pût être produit de rien. *In I Sent.*, p. 175 *a*. Il rejette également, comme contraire à la foi, la théorie de Platon, qui admettait trois principes coexistant de toute éternité : *Deus, exemplar et materia. In I Sent.*, p. 828 et 843 *b*.

Comme la raison ne peut point arriver à démontrer la création, elle ne peut non plus monter du créé au créateur et démontrer par la création qu'il doit exister un Dieu créateur, cause efficiente des êtres créés. La raison peut démontrer seulement l'existence du premier principe, considéré comme cause efficiente, parce qu'il constitue la substance la plus parfaite, à laquelle il faut attribuer toutes les perfections, et dont l'efficience, et aussi parce qu'il est la cause exemplaire et la forme de tous les êtres : *Demum videndum est, quid de efficientia primi principii sit tenendum. Et dicendum, quod opinio catholicorum est multo rationabilior quam philosophorum, et supposito quod creatio non repugnet in terminis, ut alias dicetur, quamvis sit valde difficile ad evidentiam, hoc inquam supposito, si est aliqua via demonstrativa ad probandam efficientiam primi principii, illa est, quæ procedit ex conditione nobilissimæ substantiæ et exemplaris et formæ. In I Sent.*, p. 179 *b*.

Quant à l'ordre qui existe dans l'univers, Auriol le compare à une armée ou un État, dans lequel l'ordre repose uniquement sur la domination du chef et n'est dû qu'à un acte de l'intelligence, en dehors duquel l'ordre n'existe pas : *Et si dicatur, quod circumscripto omni intellectu non erit universum ordinatum, dicendum immo in potentia propinquissima ad respectum ordinis, nisi ex apprehensione. In I Sent.*, p. 687 *b*, 689 *b*, 691 *a*. De l'ordre de l'univers, on ne peut donc arriver à l'existence d'un principe premier, auteur de l'univers; on ne peut pas non plus y arriver en considérant Dieu comme la fin dernière de l'univers : *Sed istis non obstantibus dicendum est, quod ordo omnium naturarum in finem et dependentia et inclinatio earum in unum summum bonum subsistens non arguit de necessitate efficiens. In I Sent.*, p. 178 *a*.

N. Valois, *op. cit.*, p. 523, se trompe donc quand il affirme : « Non seulement Pierre Auriol n'a pas soutenu, comme on l'a dit, la thèse averroïste de l'éternité du monde, mais il s'est rangé résolument parmi ceux qui croyaient que la création pouvait être démontrée par des raisons philosophiques. » Bien que le docteur franciscain rejette la thèse averroïste de l'éternité du monde, *In I Sent.*, p. 828 *b*, 843 *b*, il a soutenu cependant que la notion de la création contient une répugnance de second ordre et ne peut point être démontrée par la seule raison.

Contre l'éternité du monde, on peut encore invoquer la thèse d'Auriol, selon laquelle une matière universelle, qui aurait l'être sans avoir la forme n'existe pas et ne peut pas exister : une chose, avant d'être créée, est seulement en puissance, et n'est pas en acte, donc, elle n'est rien. *In II Sent.*, dist. XII, q. I, a. 2.

5. *Angélologie.* — Dans son angélologie, Auriol soutient que l'aptitude que possèdent les anges d'avoir une foule d'autres anges à côté d'eux repose sur leur essence, qui, par elle-même constitue le fondement de cette négation, en vertu de laquelle les anges ne sont pas identiques mais distincts l'un de l'autre. *In II Sent.*, p. 114 *a* et 117 *a*. Comment les anges peuvent-ils être distincts les uns des autres sans posséder l'étendue? Comme, d'après le docteur franciscain, l'étendue n'est que la *partibilitas illarum partium substantiæ*, il faut distinguer les parties absolues et les parties quantitatives. Tandis que l'étendue des choses matérielles comporte les parties quantitatives, les parties absolues reviennent aux êtres immatériels. *In II Sent.*, p. 115 *b*-117 *b*. Auriol allègue encore une autre raison de la multiplicité des anges, à savoir qu'ils ne possèdent pas la plénitude de l'être et de la nature spécifique, mais seulement une partie, de sorte que d'autres peuvent participer à la même nature et au même être. *In II Sent.*, p. 118 *b*.

Au sujet de la controverse concernant le caractère individuel ou spécifique des anges, Auriol déduit de sa théorie de la multiplication des anges que chaque ange ne peut point constituer une espèce spéciale ni que tous les anges ne constituent qu'une espèce, mais que la même espèce peut contenir plusieurs anges et le même genre plusieurs espèces. *In II Sent.*, p. 119 *b*. Il s'attaque spécialement à la thèse de saint Thomas, selon laquelle chaque ange constituerait une espèce parce qu'il ne possède ni extension, ni matière. Cette thèse, dit-il, doit être rejetée au point de vue théologique et au point de vue philosophique. Cette doctrine, en effet, d'après Auriol, est en contradiction avec deux articles condamnés à Paris : *a) quia angelus non habet materiam, Deus non potest plures facere angelos in eadem specie; b) angeli non recipiunt divisionem nisi per materiam.* De plus, continue-t-il, cette théorie renferme la doctrine de l'aséité des anges, ce qui répugne. Enfin, elle conduit logiquement à accepter que les hommes, après la séparation du corps et de l'âme, n'ont qu'une seule âme et une seule intelligence, parce que la raison alléguée par saint Thomas pour dénier la multiplicité des anges dans une espèce, doit valoir également pour l'âme et l'intelligence. *In II Sent.*, p. 119 *a*; *In I Sent.*, p. 252 *a-b*.

6. *Créatures matérielles. Anthropologie.* — Auriol nie l'existence d'une matière première, qui aurait l'être sans avoir de forme et qui serait un être du genre de la substance, le plus imparfait des êtres sans contredit, mais toutefois un être réel. *In II Sent.*, dist. XII, q. I, a. 2. C'est la condamnation de la thèse de Scot et de l'école franciscaine en général, qui soutenait que la matière a une essence et une existence distinctes de celles de la forme, de sorte que Dieu pourrait faire

exister la matière sans la forme. D'après Auriol, au contraire, la forme ne peut pas exister sans la matière, ni la matière sans la forme, de sorte qu'il faut exclure *actu* toute distinction entre elles : *Constat enim, quod... forma et materia sunt actu penitus indistincta sic, quod nec forma potest intelligi sine materia et e converso, uti alias ostendi esse de mente Aristotelis et Commentatoris et jam ostensum fuit aliqualiter in tractatu de principiis philosophicis. In I Sent.*, p. 81 *b*; *In II Sent.*, p. 109 *b*. La forme, d'ailleurs, n'est rien d'autre que l'existence de la matière (R. Dreiling, *op. cit.*, p. 128, n. 1), l'*actuatio* de la matière. *Ibid.*, p. 189.

Il rejette également la thèse de Scot et de l'école franciscaine, suivant laquelle, dans une même chose, peuvent subsister plusieurs formalités réellement distinctes. *Quodl.*, p. 2 *b*. Il repousse la *forma corporeitatis*, qui informe et réduit à l'unité les quatre éléments et les autres composés, constituant la matière du corps, et qui subsiste même après l'infusion de l'âme spirituelle, comme il nie l'existence de l'âme végétative et de l'âme sensitive qui, d'après l'école franciscaine, continueraient à constituer des formes distinctes, à côté de l'âme rationnelle.

Auriol soutient que, se plaçant au point de vue purement philosophique, il faut admettre que le corps et l'âme, dans leur union dans l'homme, continuent à constituer deux substances et deux natures réellement distinctes : *Secunda propositio est videre, quomodo hoc posito ex anima et corpore fiat unum et videtur mihi, quod sit valde difficile modum illum assignare. Dico tamen quod anima et corpus vere possunt constituere unum, dato quod sint duæ naturæ in actu. In II Sent.*, p. 221 *a*. Bien qu'il rejette l'union essentielle entre l'âme et le corps, le docteur franciscain admet cependant une union entre eux dans l'opération, dans l'*intelligere*, parce que l'âme et le corps, l'imagination et l'intelligence concourent *indivise* à l'action d'*intelligere*. L'union entre l'âme et le corps serait donc plutôt accidentelle.

Quid igitur? Dico quod corpus et anima veniunt ad quandam indivisionem unam in speciali postrema perfectione, quæ est intelligere, quod resultat ex imaginatione et intellectu, quæ ambo concurrunt indivise ad illam operationem, et sic non venit ad unionem per modum efficientis, nec ad unionem præsentiæ et simultatis, nec ad indivisionem formæ actuantis et terminantis, nec etiam formæ proportionatæ naturaliter et determinantis ad extremas perfectiones simpliciter, sed secundum perfectionem aliquam, puta intelligere, quia ad illam concurrit intellectus et imaginatio per indivisionem... Tunc formo rationem sic : Forma spiritualis, quæ concurrit cum forma corporea in una operatione, ita quod individuntur in operatione, illa forma abstracta et illa corporalis, sicut individuntur in operatione, sic in existentia, quia alio modo non uniuntur quam per operationem. Sed intellectus et corpus individuntur in una operatione, quæ est intelligere; ergo aliquo modo in existentia. Minorem probo... Tunc arguo : sicut se habet objectum intellectus, quod est intentio intellecta, ad objectum phantasiæ, quod est intentio phantasiata, sic principium ad principium, intellectus videlicet ad phantasiam et similiter actus ad actum. Sed objecta illa sunt naturaliter colligata. Ergo similiter actus et principia ac per hoc intellectus et phantasia sunt indivisa quadam speciali indivisione, quæ est colligatio consimilis colligationi objectorum, et hoc potest vocari aliquo modo simultas, ut dicunt alii. Ex hoc autem quod intellectus et phantasia sunt sic colligata, sequitur quod intellectus est forma nostra, quia nos sumus perfecti ex his duabus. Homo vero non est perfectus tantum natura sensitiva et intellectu, sed est constitutum ens ex duobus, quorum alterum respectu alterius non habet habitudinem informationis, sed est alicujus determinationis naturalis secundum præexigentiam in ordine ad unam propriam et perfectam operationem et non est indivisionis in aliquo actu primo. Et sic homo dicitur intelligere per intellectum, quia unumquodque agit propriam operationem per formam suam... Quando ergo intellectus copulatur sic imaginationi, homo est perfectus et ante non. *In II Sent.*, p. 221 *b*.

Cette conception dualistique averroïste est en flagrant conflit avec la décision du concile de Vienne, qui a défini : *Substantia animæ rationalis seu intellectivæ vere ac per se humani corporis est forma.* De cette définition, Auriol donne une interprétation exagérée et fausse, qui ne fait qu'augmenter les difficultés à considérer l'âme comme la forme essentielle du corps. D'après lui, en effet, le concile aurait défini que l'âme est la forme du corps, comme les autres formes et les autres âmes : *Decretalis nova condita in sacro concilio Viennensi, ubi dicitur, quod anima est forma corporis sicut formæ aliæ seu animæ aliæ. In II Sent.*, p. 223 *b*. L'union de l'âme et du corps, entendue dans ce sens, est indémontrable d'après Auriol :

Secunda propositio est, quod licet possit demonstrari, quod anima est forma et pars nostra ac pertinens ad nos et altera pars essentialis in nobis, quia cum parte alia integret esse nimirum; tamen quod anima habeat habitudinem ad aliam partem eodem modo quo habent aliæ formæ naturales habitudinem ad materiam, in hoc quod sunt pura formatio ac terminatio materiæ et complementum ipsius compositi, ut sic corpus trahatur ad esse corpus in actu per illam, hoc est, quod per illam capiat primam perfectionem, qua est corpus, et non tantum extremas et secundas perfectiones, hoc non est adhuc demonstratum nec per Aristotelem nec per Commentatorem nec per aliquem peripateticum. *In II Sent.*, p. 219 *a*.

Ailleurs, il semble adoucir un peu son affirmation trop catégorique : *Dixi quod forte non potest demonstrari animam esse puram actuationem, saltem apud Philosophum. In II Sent.*, p. 227 *a*.

De plus, Auriol soutient que ce n'est point un article de foi que l'union de l'âme et du corps, entendue dans le sens du concile de Vienne, peut être démontrée par la raison. Il suffit d'admettre cette union sur l'autorité du concile :

Non est de veritate et sinceritate fidei credere posse demonstrari, quod anima ita sit perfectio corporis sicut figura est forma ceræ... Hanc conclusionem probo, quia magis pertinet ad necessitatem fidei articulus Trinitatis, quam animam sic esse formam corporis, quia forte non est articulus nec inclusum in articulo. Sed non est de necessitate fidei credere quod fidei articulus de Trinitate possit demonstrari, immo communiter articuli fidei sunt indemonstrabiles fideli. Ergo. *In II Sent.*, p. 223 *b*.

Le docteur franciscain affirme encore que l'union de l'âme et du corps, telle qu'elle est définie par le concile de Vienne, est opposée aux thèses de nombreux saints, qui soutiennent que l'âme et le corps, après leur union, restent deux substances, deux natures réellement divisées et distinctes :

Addo autem... quod nec usquequaque potest convinci auctoritatibus sanctorum, quod anima sic sit forma corporis, quod non sit nisi pura actuatio materiæ sicut sunt aliæ formæ, cum multi videntur expresse dicere, quod anima est hoc aliquid et forma subsistens et natura per se divisa a corpore, sicut natura a natura. *Ibid.*, et p. 224 *a-b*.

Enfin, bien qu'il ne puisse être démontré par la raison que l'âme constitue la forme du corps, à l'instar des autres formes, en d'autres termes, qu'il existe une union essentielle entre l'âme et le corps, bien que cette conception soit opposée à la thèse d'un grand nombre de Pères, cependant, conclut Auriol, il faut admettre cette union à cause de la définition du concile de Vienne :

Quia melius est, se tenere cum eo ad quod vadit intentio Ecclesiæ ex verbis elicita, licet non expressa verba sonent hoc vel illud, ideo pono propositionem secundam, quod licet demonstrari non possit, animam esse formam corporis modo aliarum formarum, tamen tenendum est, secundum quod mihi videtur, quod sicut figura est forma et pura perfectio ceræ, sic anima est pura actuatio et formatio corporis eo modo, quo se habent ceteræ formæ. Et sicut non est quærenda causa, quare ex cera et figura fiat unum, sic

non est quærenda causa, quare unum fiat ex anima et corpore, et ideo est anima purus actus et perfectio materiæ sicut figura ceræ. Et sicut ex materia et forma in naturalibus fit una res indivisa actu, divisa autem solum in potentia, sic ex anima et corpore resultat unum indivisum in actu, plura autem in potentia, cum possit anima separari a corpore. Illam autem conclusionem teneo specialiter propter declarationem concilii, quæ ex verborum apparentia videtur ad intentionem illam ire. *In II Sent.*, p. 224 *b*.

Entendue dans ce sens, l'âme constitue l'actuation du corps et ne forme qu'une substance avec le corps, d'après Auriol. D'où il suit, conclut-il, que l'âme doit être naturellement parlant inséparable du corps. Toutefois, puisque Dieu peut séparer les accidents du sujet, dont ils ne sont que les pures actuations, ainsi il peut séparer *miraculose* l'âme du corps, bien qu'elle soit *pura actuatio materiæ*. *In II Sent.*, p. 226 *a*.

L'immortalité de l'âme est une vérité de la foi; elle ne peut point être démontrée : *Fidei autem sententia inconcusse tenenda est, quod anima hominis est immortalis et quoad intellectum et quoad voluntatem, et quia ita est nobis communis animi conceptio et veritas per se nota, sed propter quid invenire non est facile. Adducuntur ad hoc rationes diversæ, quæ parum concludunt... Nunc pono rationes meas. Nescio si concludunt. In II Sent.*, p. 246 *b*.

Auriol accepte dans l'âme l'intelligence et la volonté; elles ne se distinguent point de l'âme, mais s'identifient avec elle. Il ne conserve que le nombre de réalités strictement nécessaires; il exclut toutes les autres comme *imaginatio* et *contra experientiam*. Il assume le rôle de simplificateur. Dieu et la nature ne font rien en vain; c'est pourquoi il faut éviter d'accepter une multitude de réalités, à moins qu'il n'existe une raison suffisante. *In II Sent.*, p. 189 *a*. Il est d'ailleurs antiphilosophique d'accepter une pluralité de choses et de réalités sans raison. *In I Sent.*, p. 319 *b*. C'est pourquoi Auriol rejette les formalités de Duns Scot et de l'école franciscaine comme vaines et inutiles. De même, il refuse d'admettre une *forma specularis*, nécessaire pour la connaissance d'après d'autres; il ne veut point accepter une double *species intelligibilis*, à savoir *impressa* et *expressa;* il repousse cette dernière comme *imaginatio* et *contra experientiam*. *In I Sent.*, p. 319 *b* et 755 *b*. Il est superflu et contraire aux dires des philosophes et des saints d'accepter d'autres sortes d'intelligences que l'*intellectus agens* et l'*intellectus possibilis*.

Auriol concède la suprématie et la priorité à la volonté sur l'intelligence, même dans la connaissance, parce qu'elle doit mouvoir l'*intellectus agens*, pour qu'il imprime ensemble avec le *phantasma*, la *species intelligibilis* dans l'*intellectus possibilis : Sed ex parte intellectus phantasma et intellectus agens et possibilis sunt in potestate voluntatis et quod quantum ad exercitum actus et ideo subest imperio voluntatis et illa impressio, quam intellectus recipit a phantasmate et intellectu agente et modus sive gradus ipsius impressionis. In II Sent.*, p. 218*b; In III Sent.*, p. 454 sq. Donc le degré de l'impression, et conséquemment de la connaissance, dépend de la volonté : *Ideo voluntarie possum et volo me convertere ad majorem vel minorem impressionem. Ibid.* Auriol met également l'*imperium voluntatis* au premier plan dans l'acte de la foi. *In I Sent.*, p. 1124 *b*.

Auriol soutient aussi qu'il faut éviter d'invoquer sans raison l'intervention de causes extranaturelles ou surnaturelles pour expliquer certains événements. Ainsi, au sujet de la théorie de certains philosophes, d'après laquelle les animaux sont informés de formes substantielles par la forme du ciel, il déclare, non sans une certaine ironie : *Hoc est refugium miserorum in philosophia, sicut Deus est refugium miserorum in theologia. In IV Sent.*, p. 16 *a*. Il ne faut point multiplier les miracles et en accepter plus qu'il n'est nécessaire pour expliquer un fait : *Ponenda non sunt plura miracula ad aliquem effectum, qui potest salvari per pauciora. In IV Sent.*, p. 120 *a*. De plus, il faut éviter d'expliquer un fait par un miracle, quand il peut être expliqué autrement, *non eget miraculo, quod salvari potest sine miraculo. In III Sent.*, p. 457 *b; In II Sent.*, p. 185 *a*, 249 *a*. C'est d'ailleurs un inconvénient d'accepter plus de miracles qu'il ne faut : *Aut ergo hoc erit miraculose, et inconveniens videtur ponere tot miracula. In IV Sent.*, p. 223 *b*.

7. *Le péché originel.* — On peut, dit Auriol, considérer le péché originel de trois façons : *a)* au point de vue causal; dans ce cas le péché originel *non est decisio sola seminis, sed libidinosa conceptio, sine qua mulier concipere non valet in hoc statu naturæ corruptæ*, *Repercussorium*, éd. citée, p. 118-125; *b)* au point de vue matériel, le péché originel comprend deux éléments : un élément privatif, *privatio seu nuditas justitiæ originalis*, un élément positif, la *rebellio habitualis ex qua consurgit rebellio actualis, quæ est universaliter ubicumque est appetitus sensitivus et illa rebellio est causa pronitatis ad malum, ibid.*, p. 96-104; *c)* au point de vue formel, le péché originel consiste dans une *offensa Dei et Dei odium objectivum. Ibid.*, p. 110-117.

Le péché originel doit être imputé à tous ceux qui descendent *libidinose* d'Adam, *quia tota natura existens in ipso virtualiter quodammodo consensit in peccatum. Ibid.* p. 133-137. Quant à la transmission du péché originel, Auriol enseigne qu'il n'existe aucune difficulté pour la transmission de l'élément matériel : *Materialiter peccatum originale est qualitas morbida subjective existens in appetitu sensitivo. Nunc non est inconveniens quod, si in appetitu sensitivo parentum sit habilitas et qualitas aliqua inclinans ad actus naturæ virilis et circa naturas aliquas, quod consimilis qualitas ibi fiat per generationem in filiis. In II Sent.*, dist. XXXI et XXXII. La transmission de l'élément formel est plus compliquée : *Potest dici quod, cum peccatum hoc modo non habeat esse naturale sed morale sive intentionale, quod quanto occurrit intellectui divino ut displicens et detestabile, ideoque occurrit sub quadam indecentia, ideo peccatum hoc modo non est aptum natum transfundi per generationem naturalem; posset tamen aliquo modo transfundi, sicut dicitur quod generans attingit animam, quia attingit ultimam corporis dispositionem, ad quam sequitur ordine naturæ necessario illa anima. Ibid.*

L'élément formel du péché originel est remis dans le baptême; l'élément matériel subsiste dans le baptisé. *Ibid.*, a. 3. Quant au sort de ceux qui meurent avec le seul péché originel, les opinions sont divisées. D'après les uns, ces âmes restent plongées dans les ténèbres, ignorant complètement les joies du paradis. Selon d'autres, elles comprennent que ce bonheur n'est pas pour elles et ne souffrent pas de sa privation. C'est ainsi, affirme Auriol, que je ne souffre nullement de n'être pas le roi de France. La même incertitude existe par rapport au lieu où séjournent ces âmes. Auriol a entendu quelques-uns soutenir que ces âmes parcourent la terre entière, acquérant une connaissance étendue de la nature, passant leur temps à se promener, à se distraire, à discuter; mais en l'absence de preuves et d'autorités suffisantes, il s'abstient prudemment de conclure. *In II Sent.*, dist. XXXIII, a. 2; N. Valois, *op. cit.*, p. 524. Les enfants qui meurent dans le péché originel ne sont pas punis de la *pœna sensus. In II Sent.*, dist. XXXIII, a. 1.

8. *La justification et ses suites.* — Dans ses théories de la justification, Auriol soutient que l'âme justifiée porte en soi une forme où Dieu se complaît nécessairement, au point de lui donner la vie éternelle. Cette forme, qui rend raison de l'acceptation divine, ne saurait la précéder. Cette forme est un amour de Dieu que

l'âme ne produit pas naturellement, mais que Dieu lui infuse. Dieu est nécessité ici à donner la vie éternelle non par un acte que l'âme produit naturellement, mais par un don qu'il lui fait d'abord, surnaturellement. La charité infuse nécessite donc Dieu, d'après Auriol, à donner la béatitude, la vie éternelle. Selon le docteur franciscain, Dieu est tenu, sous peine d'injustice, d'accepter certaines âmes. La justification est une œuvre de justice; c'est pourquoi elle paraît nécessaire. Voir ici, t. xi, col. 774-775.

Selon Pierre Auriol, les *habitus* des vertus infuses s'identifient avec les dons, les fruits et les béatitudes du Saint-Esprit. Il est question de dons, quand on considère l'origine des *habitus;* et de vertus, quand on considère la manifestation des *habitus*. Mais, essentiellement, les dons s'identifient avec les vertus.

Tamen videtur esse dicendum distinguendo, quia aliter possunt distingui proprie loquendo, ac propriate : si proprie, ita quod distinguantur sicut habitus specifice distincti, tunc dicendum quod non, immo omnes virtutes infusæ sunt idem quod dona et beatitudines et fructus, ita quod hæc dona sunt habitus realiter, sed virtutes in comparatione ad actum, qui virtus pensatur secundum ultimum potentiæ; dona autem in comparatione ad principium, a quo habentur. Fructus vero dicuntur in comparatione ad delectationem et gaudium annexum operi spirituali : sic dicuntur habitudines in comparatione ad principium, quod eis debetur. Et sic tot sunt dona, quot virtutes, et quot beatitudines, ita quod æquantur in natura. *In III Sent.*, dist. XXXIV, q. 1, a. unic.

La manifestation des *habitus* s'opère en ce que la volonté est déterminée par l'intelligence à différents actes. Ces actes peuvent être *ad intra* et *ad extra*, et, dans chaque catégorie, on distingue deux sortes d'actes. Si la volonté est mue *ad intra*, à savoir à la contemplation de la divinité et de la béatitude céleste, on a le don de sagesse; si la volonté contemple, au contraire, des choses temporelles, comme la passion du Christ, on a la science. Si l'on considère l'intelligence comme le principe de l'action de la volonté *ad extra*, ou bien elle voit le but de l'opération actuelle, et c'est « l'intelligence »; ou elle considère le but d'actions futures, et c'est le « conseil ». *In III Sent.*, dist. XXXV, a. 1.

Auriol renverse donc l'ordre des dons établi par saint Thomas, d'après lequel les dons intellectuels auraient la préséance sur les dons affectifs, parmi les dons intellectuels, les dons spéculatifs précédant les dons pratiques. Selon Pierre Auriol, les quatre dons sont les derniers actes de la même intelligence, reliés entre eux par la charité. Saint Thomas distinguait les dons d'après l'objet auquel ils se rapportaient : Auriol les distingue d'après les conditions dans lesquelles ils opèrent. C'est pourquoi le docteur franciscain rapporte les dons de sagesse et de science à la vie contemplative, ceux de l'intelligence et du conseil à la vie active : *Vita contemplativa exercetur per donum sapientiæ et scientiæ; vita autem activa per donum intellectus et consilii. In III Sent.*, dist. XXXV, a. 1; cf. Boeckl, *Die sieben Gaben des heiligen Geistes*, Fribourg-en-B., 1931, p. 144-146. Auriol enseigne aussi que la vie contemplative l'emporte sur la vie active en perfection et en noblesse, parce que la vie contemplative se base sur des activités plus parfaites et plus hautes. *In III Sent.*, p. 529 *b*.

Le maître franciscain rejette la nécessité du *lumen gloriæ* pour la vision béatifique de Dieu, parce qu'il est impossible qu'une qualité créée rende l'intelligence humaine et angélique proportionnée à la vision immédiate de Dieu. Barth. Xiberta, *op. cit.*, p. 152, 163. Pierre Auriol semble admettre la croyance qui place le séjour des bienheureux dans la région immuable du ciel empyrée. C'est là un fait du domaine de la foi, dit-il, qui est entièrement soustrait au contrôle de la raison naturelle. *In II Sent.*, p. 54 *b*, 55 *b*. Quant aux peines des damnés, il laisse la question du feu corporel sans solution : *Hæc est ergo pœna spirituum damnatorum. Sed utrum talis qualitas possit causari ab igne corporeo in spiritum, difficile est videre. Tango ergo tres imaginationes. Eligat quilibet, quod magis placet. In IV Sent.*, p. 207 *a; In II Sent.*, p. 55 *b*, 298 *b; In III Sent.*, p. 516 *b*.

Par rapport à l'union hypostatique, Auriol enseigne que l'*unio naturæ humanæ ad Verbum non est habitudo de genere relationis sed est quidditiva unio*, ou encore que *non est aliud quam ipsa divina natura unita humanæ*. Barth. Xiberta, *op. cit.*, p. 382-383.

9. *Les sacrements.* — Le maître franciscain considère le petit nombre des sacrements du Nouveau Testament en comparaison des innombrables cérémonies de l'Ancien Testament comme un privilège. *In IV Sent.*, p. 36 *a*. La meilleure explication de l'efficacité des sacrements est celle qui les explique *cum paucioribus pactis. Ibid.*, p. 13 *b*. Il soutient qu'une croyance au Sauveur, même rudimentaire et indirecte, était suffisante pour sauver les âmes sous l'empire de la loi de la nature. Les Juifs pouvaient se contenter de croire, d'une manière générale, ce qu'avait cru leur père Abraham, de même que beaucoup de chrétiens, dans leur simplicité, se contentent de croire tout ce que l'Église enseigne. Job, parmi les gentils, eut la révélation de la foi. Il en résulte qu'une multitude de gentils, disciples de Job, ont eu en Jésus-Christ une sorte de foi dérivée. Mais que penser des philosophes grecs? Pour Platon, Auriol aimait à se persuader, en s'appuyant sur saint Augustin (*Enarr. in ps.* CXL, 19), qu'il avait eu communication de la foi au Christ par Jérémie, avec lequel il avait dû s'aboucher en Égypte (!). Le docteur franciscain semble ignorer toutefois le passage du *De civitate Dei* (VIII, 11), où saint Augustin démontre l'impossibilité de cette rencontre. Quant à Aristote, Auriol rappelait la légende, suivant laquelle une profession de foi en « celui qui devait naître d'une vierge » avait été trouvée dans le tombeau d'Aristote. D'autres soutenaient que, pour être sauvés, il avait suffi aux anciens Grecs de croire à un dispensateur de tous les biens, ce qui revenait en somme à croire implicitement que Dieu ferait le nécessaire pour opérer le salut des hommes. Mais, d'après Auriol, Aristote n'avait jamais soutenu ni admis que Dieu fût ce dispensateur. Auriol demeurait donc perplexe pour le cas d'Aristote. *In IV Sent.*, p. 148 sq.; N. Valois, *op. cit.*, p. 524-525.

Auriol s'est prononcé énergiquement pour le secret de la confession; nul prêtre ne peut le violer, même sur l'ordre du pape, même pour déjouer des projets funestes à l'Église. Ceux qui, se trouvant à la portée de la voix du pénitent, ont entendu son aveu et ceux à qui un prêtre indigne a révélé quelque fait appris en confession, sont également astreints à l'obligation du secret. *In IV Sent.*, p. 153 *a*.

K. Werner, *op. cit.*, t. III, p. 243, a relevé quelques divergences entre Auriol et l'école thomiste sur d'autres points de la théorie des sacrements, par exemple au sujet de l'eucharistie et du mariage, ainsi qu'au sujet de la résurrection des morts. N. Valois, *op. cit.*, p. 525, soutient qu'il n'est pas tout à fait exact de dire, comme Pierre Allix (*Præfatio historica de dogmate transsubstantiationis*, Londres, 1686, p. 66) et Pierre Bayle (*Dictionnaire historique et critique*, t. I, p. 399), que la foi de Pierre Auriol en la transsubstantiation était uniquement fondée sur l'autorité des saints. Voici d'ailleurs ce que dit le docteur franciscain : *Prima (conclusio) est quod, dato quod intellectui modo non appareret ratio et modus, tamen propter solas auctoritates sanctorum teneo quod transsubstantiatio est vera transitus et conversio totius panis in totum corpus Domini... Secunda propositio est quod, licet sit valde*

difficile videre et intelligere, quomodo potest dici quod aliquid transeat in aliud, ubi vero est aliud commune, possumus tamen dicere quod vere transit aliquid. In II Sent., p. 99 *b*.

10. *Morale.* — En morale, N. Valois compte Pierre Auriol parmi les moralistes austères. Ainsi, quand il recherche si le mensonge est toujours un péché, il distingue plusieurs sortes de mensonges : le mensonge fait par plaisir, très fréquent chez les femmes; le mensonge d'orgueil; le mensonge facétieux; le mensonge utile, moins entaché de malice; enfin, le mensonge nuisible, qui fait tort au prochain. Tous ces mensonges sont des péchés, mais le dernier seul est un péché mortel. Cependant, celui qui se place en quelque sorte dans la nécessité de mentir, par suite de l'habitude contractée, peut pécher mortellement. Pour déterminer la gravité, il faut tenir compte aussi des circonstances de personnes. Un prélat, un religieux doivent être tout à Dieu. Il en résulte qu'un mensonge, même facétieux, peut atteindre dans leur bouche les proportions d'une faute mortelle; telle semble du moins être la théorie de Pierre Lombard. Auriol s'efforce d'excuser Abraham, disant que Sara était sa sœur, ainsi que Jacob, se faisant passer pour Ésaü. Il est plus sévère pour Rachel, mais plein d'indulgence pour Judith. *In III Sent.*, p. 536 *b*; N. Valois, *op. cit.*, p. 523-524.

11. *Mariologie.* — En mariologie, Auriol occupe une place éminente. Il est, en effet, le premier qui ait écrit *ex professo* un traité sur l'immaculée conception de Marie : *Tractatus de conceptione B. M. V.*; il a contribué, dans une large mesure, à accorder à la mariologie une place de choix en théologie.

Il enseigne que Marie est la Mère du Christ, homme-Dieu, et doit être considérée comme la Mère de Dieu. *In III Sent.*, dist. IV, q. I, a. 2 et 5. La maternité divine est un privilège, accordé gratuitement par Dieu à Marie, sans le moindre mérite et le moindre droit de son côté. *Tractatus de conceptione*, éd. cit., p. 56-57; *In III Sent.*, dist. III, q. I, a. 4 et 7. Après l'union avec Dieu par la grâce sanctifiante, la maternité divine constitue la grâce la plus grande que Dieu pouvait accorder à une créature. *In III Sent.*, dist. III, q. I, a. 7; dist. XXXIII, a. 5. Enfin, ce privilège constitue le fondement et la source de tous les autres privilèges et dons accordés à Marie par Dieu; tout, en effet, lui a été accordé en vue de la maternité divine. *Tract. de conceptione*, p. 92.

Par rapport à la virginité, Auriol enseigne que Marie était vierge et l'est restée avant, pendant et après la naissance du Christ. Le maître franciscain soutient que Marie, avant son mariage, avait fait à Dieu vœu de virginité perpétuelle. *In IV Sent.*, dist. XXX, a. 2. Le mariage entre la sainte Vierge et saint Joseph était cependant valide, parce que l'essence du mariage consiste *in translatione mutua corporis viri in mulierem et e converso, non vero in carnali copula seu in usu illius translationis. Ibid.*

Pierre Auriol s'est distingué surtout et s'est rendu immortel par sa défense du privilège de l'immaculée conception. Il enseigne à ce sujet que la sainte Vierge, par un privilège spécial de Dieu et en prévision des mérites du Christ, du premier moment de sa conception, c'est-à-dire du moment que l'âme a été unie au corps, a été préservée *de facto* du péché originel, que, *de jure*, elle aurait dû cependant contracter. Il entend *conceptio* d'une triple façon : *primo quidem pro seminis conceptione;... secundo pro formatione seu formali corporis figuratione et lineatione;... tertio pro infusione animæ rationalis. Tract. de concept.*, p. 35-36. Or, d'après Auriol, comme d'ailleurs selon Duns Scot et la bulle dogmatique de Pie IX, Marie fut préservée du péché originel, lors de l'infusion de l'âme dans le corps. Nous pouvons résumer en trois mots la longue argumentation de Pierre Auriol pour démontrer l'immaculée conception : *potest, decet, ergo est.* Le maître franciscain prouve d'abord que *Deus de potentia ordinata potuit virginem præservare, ne originale contraheret. Tract. de conc.*, p. 19-52; *In III Sent.*, dist. III, q. I, a. 3. Il démontre ensuite que *de summa decentia ipsam Deus potuit præservare. Tract. de conc.*, p. 53-71; *In III Sent.*, dist. III, q. I, a. 4. Il conclut que, sans péril pour la foi, on peut soutenir que Dieu a préservé Marie *de facto* du péché originel; cependant, continue-t-il, ni la négation, ni l'affirmation de ce privilège ne constituent une vérité de foi, aussi longtemps que l'Église ne s'est pas prononcée et n'a pas défini ce qu'il faut admettre et croire. *Tract. de conc.*, p. 71-78; *In III Sent.*, dist. III, q. I, a. 4.

Si le maître franciscain enseigne que Marie fut préservée *de facto* du péché originel, il soutient néanmoins qu'elle aurait dû le contracter *de jure*, parce qu'elle a été conçue, comme toute créature humaine, dans la concupiscence. *Tract. de conc.*, p. 48, 87, 89. Elle a été préservée *de facto* du péché originel non en vertu de ses propres mérites, mais en vertu d'un privilège spécial et gratuit accordé par Dieu. *Tract. de conc.*, p. 57, 63, 78, 80, 89; *Repercuss.*, p. 151; *In III Sent.*, dist. III, q. I, a. 4. Bien que conçue sans péché, Marie cependant, comme les autres hommes, avait besoin d'un rédempteur, d'abord parce que *de jure* et *ex natura* elle devait contracter le péché originel; ensuite parce qu'elle a obtenu ce grand privilège par la passion et la mort de son Fils, ou en prévision des mérites infinis du Christ. De plus, continue Auriol, le Christ doit être considéré comme étant le rédempteur de Marie d'une manière plus sublime qu'il n'est celui des autres hommes, il est en effet plus grand et plus noble de préserver quelqu'un du péché que de satisfaire pour le péché et de le condonner. *Tract. de conc.*, p. 56, 60, 63, 79, 84, 88; *In III Sent.*, dist. III, q. I, a. 4.

De ce que Marie fut préservée du péché originel, Auriol conclut qu'elle fut exempte de la concupiscence, qui non seulement fut liée en elle, comme le soutiennent la plupart des scolastiques, mais complètement enlevée : *Concupiscentia non tantum fuit mitigata seu ligata, sed totaliter extincta et deleta.* Il en résulte que Marie n'a jamais senti en elle le moindre mouvement de la concupiscence, et n'a jamais commis le moindre péché. *Tract. de conc.*, p. 57, 65, 79, 82, 86, 90, 92, 93; *Repercuss.*, p. 152; *In III Sent.*, dist. III, q. I, a. 6; *In I Sent.*, dist. XLVIII.

Auriol enseigne ensuite que la grâce sanctifiante a été infusée, dans l'âme de Marie, dès le premier instant de l'union de l'âme avec le corps. Avec la grâce sanctifiante, Dieu lui a donné toutes les vertus et tous les dons surnaturels. La grâce sanctifiante n'a cessé de s'accroître en elle, de sorte qu'au moment de sa maternité divine elle avait atteint un degré de sainteté et de perfection que jamais homme n'a pu atteindre. Et cela convenait parce que la maternité divine est la grâce la plus élevée que Dieu a jamais accordée; c'est pourquoi le degré le plus élevé de sainteté devait y correspondre. Bien que la grâce sanctifiante eût atteint en Marie un degré très élevé et eût été encore accrue fortement lors de sa maternité divine, Auriol admet cependant qu'elle a pu encore s'accroître jusqu'à la mort de la Vierge. Enfin, le maître franciscain trouve dans le degré élevé de la grâce sanctifiante, à laquelle Marie était arrivée, une autre raison, à côté de celle de l'immunité de la concupiscence, pour admettre en Marie l'impossibilité de commettre même le moindre péché. *Tract. de conc.*, p. 64, 78, 84, 85-86; *In III Sent.*, dist. III, q. I, a. 3, 4, 6 et 7.

Quant à l'assomption de la sainte Vierge, Pierre Auriol, s'appuyant sur le privilège de la maternité

divine et sur la haute sainteté de Marie, conclut que son corps doit avoir été préservé de toute corruption et ne put avoir été livré à la décomposition. Il allègue plusieurs preuves pour démontrer cette vérité et conclut que nous ne pouvons point douter que le corps de Marie ait été transporté dans le ciel. Il soutient également que le corps de Marie est déjà glorifié dans le ciel et ne devra donc plus ressusciter. Toutefois ajoute-t-il, cela ne constitue point une vérité de notre foi, mais seulement une croyance pieuse. *Tract. de conc.*, p. 60, 61, 62, 64, 80, 89; *Repercuss.*, p. 151; *In III Sent.*, dist. III, q. I, a. 3 et 4.

Bien que Pierre Auriol ne traite point *ex professo* de la médiation de Marie, cependant, il accepte les deux principes fondamentaux sur lesquels repose la doctrine de la médiation, à savoir que Dieu a donné à Marie toutes les grâces et les dons dont il a gratifié les autres saints et cela à un degré si éminent que Marie a atteint le degré de perfection le plus élevé après le Christ, de sorte qu'elle est *plenissima gratia;* ensuite, qu'il faut attribuer à Marie tous les privilèges, qui sont en accord avec sa dignité de Mère de Dieu. *In III Sent.*, dist. XIX, a. 3; *Tract. de conc.*, p. 67. Il soutient aussi qu'elle fut la corédemptrice du genre humain, principalement en donnant son plein et libre consentement à la passion et à la mort du Christ. *In I Sent.*, dist. XLVIII, a. 2 et 3. Des idées exprimées à différents endroits de ses ouvrages, on peut déduire que Pierre Auriol admettait implicitement la médiation de Marie dans la dispensation des grâces. Il la nomme en effet d'un côté *plenissima gratia* et d'un autre côté il la considère comme *mater gratiæ, fons gratiæ, principium gratiæ, pacis et amicitiæ et caritatis divinæ, causa omnis gratiæ, principalio divinæ pacis, caritatis et amicitiæ. Tract. de conc.*, p. 66; *Repercuss.*, p. 152; cf. Am. Teetaert, *De Marialear van Petrus Aureolus*, in *Handelingen van het Mariacongres*, Bruxelles, 1922.

12. *Ecclésiologie.* — Cette partie de la théologie occupe une place remarquable dans l'œuvre d'Auriol.

L'Église romaine, dit-il, ne peut pas errer en matière de foi; et celui qui l'accuse d'errer tombe lui-même dans l'erreur et se sépare de l'unité de l'Église : *Ex quo concluditur, quod dicens conclusionem istam erroneam esse aut periculosam in fide imponit romanæ Ecclesiæ crimen erroris, quæ tamen errare non potest; et ideo magis talis erroneus est censendus... et talis est ab unitate Ecclesiæ divisus. Tractatus de conc.*, p. 72. Aussi longtemps que l'Église romaine ne s'est pas prononcée pour l'une ou l'autre partie dans une controverse, on reste libre de défendre celle que l'on veut : *Ex quo restat, quod teneri potest pars ista vel illa juxta devotionem opinantis illud vel aliter, donec per romanam Ecclesiam fuerit definitum. Ibid.*, p. 72; *Repercuss.*, p. 153.

Il unit intimement l'Église romaine avec le Saint-Siège et le pape, qui ont été institués par le Christ comme les gardiens suprêmes et les chefs de la foi et de la vérité catholique. C'est pourquoi il soumet tout ce qu'il a écrit sur l'immaculée conception au jugement du Siège apostolique et de l'Église romaine, prêt à changer ses théories, quand ils le voudront et le jugeront à propos. *Tract. de conc.*, p. 94. Il revient en effet au pape, aux cardinaux et à l'Église romaine de reprendre et de corriger les erreurs dans la foi, de telle sorte que, s'ils ne le font point, là où ils le peuvent, ils tombent eux-mêmes dans l'erreur. *Ibid.*, p. 72.

Auriol enseigne aussi explicitement l'infaillibilité du pape. Il revient, en effet, à lui seul de définir et de déterminer ce qu'il faut croire dans les doutes au sujet d'une vérité de la foi et dans les opinions controversées par les scolastiques. Et celui qui voudrait enlever ce privilège au pape, qui seul le possède, tomberait lui-même dans l'hérésie. *Ibid.*, p. 72. Celui qui s'arrogerait le droit, par exemple, de déclarer publiquement la doctrine de l'immaculée conception comme une hérésie ou comme une vérité de la foi usurperait un privilège qui n'appartient qu'au pape et tomberait publiquement dans l'hérésie. *Ibid.*, p. 73. On ne saurait affirmer plus nettement que ne le fait Auriol, dans ce passage, l'infaillibilité pontificale.

La doctrine de l'infaillibilité de l'Église et du pape n'avait pas seulement une signification théorique pour Pierre Auriol, mais constituait aussi une norme, d'après laquelle il se réglait au sujet des vérités de foi, comme cela résulte de sa doctrine au sujet de l'union de l'âme et du corps. C'est seulement sur l'autorité du concile de Vienne qu'il défend l'union essentielle entre le corps et l'âme. De même, sur l'autorité de l'Église, il admet plusieurs vérités comme articles de la foi, qui, par ailleurs, ne peuvent pas être démontrées par la raison naturelle, comme nous l'avons déjà exposé.

Le pape est le représentant de Dieu et du Christ, le chef de toute l'Église, qui régit et gouverne de droit tous les fidèles. *In IV Sent.*, p. 186 *b*. Il peut absoudre de tous les péchés sans exception. De plus, il peut remettre toutes les peines dues au péché, sans exiger aucune compensation non seulement en vertu des mérites du Christ et des saints, mais aussi en vertu du pouvoir de lier et de délier, qui lui a été confié par le Christ. *Ibid.*, p. 149 *a*. *Mihi videtur quod solus papa auctoritative potest per modum relaxationis authenticæ pœnas relaxare... Ecclesia tota est unum corpus totale, cujus caput est papa. Ibid.*, p. 151 *a; In III Sent.*, p. 156 *b*. D'après Auriol, c'est là une thèse admise *ex pietate fidei, licet a multis non teneatur.*

Le pape possède la plénitude de la juridiction et il en est la source : tous les autres, évêques et prêtres, tiennent de lui leur pouvoir et leur juridiction. *Ibid.*, p. 169 *b*, 162 *a*. Le pape peut dispenser de tous les préceptes et décrets portés par l'Église et les apôtres et a un pouvoir plus élevé et plus étendu que le droit positif et les décisions des saints, qui tiennent de lui leur pouvoir et leur autorité. *Ibid.*, p. 144 *b*. *Papa potest dispensare secundum jura in iis, quæ sunt contra præcepta apostolorum, ut apostolorum. Ibid.*, p. 173 *a*. Il est entendu qu'Auriol excepte les préceptes du droit naturel et du droit positif divin. De même, le pape peut dispenser de tous les vœux, déclarer authentiquement les obligations des règles monastiques, etc. *Ibid.*, p. 187 *a*, 167 *a*.

Par rapport aux relations entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel, il déclare que le pouvoir temporel, aussi bien que le pouvoir spirituel, dérivent de Dieu, et, dans son commentaire sur l'Apocalypse, il compare l'empereur aussi bien que le pape avec le soleil. *Compendium bibliorum*, Quaracchi, 1896, p. 522 et 543. Toutefois, le pouvoir et la juridiction de l'empereur ne s'étendent qu'au temporel, tandis que le pouvoir spirituel doit être exclusivement réservé au pape. *Ibid.*, p. 542; ainsi que p. 523-524 et 540-544. Pierre Auriol distingue donc nettement le domaine des deux pouvoirs temporel et spirituel; s'il n'y a empiétements d'un pouvoir sur l'autre, tout conflit entre les deux pouvoirs est exclu en principe. *Ibid.*, p. 523 et 540-544. La désapprobation des manœuvres de Henri IV et des autres chefs temporels pendant la guerre des investitures, ainsi que celle de Frédéric II, prouve abondamment que Pierre Auriol condamne formellement tout empiétement du pouvoir temporel sur le pouvoir spirituel. *Ibid.*, p. 523-524, 540 sq., 546-547. C'est pourquoi nous ne pouvons comprendre que Victor Le Clerc ait pu écrire qu' « un grand nombre des disciples de Duns Scot, et des plus illustres, Guillaume Occam, Jean de Jandun, Pierre Auriol, ont été infidèles et à leur maître, et à Rome elle-même ». *Hist. litt. de la France*, t. XXIV, 1862, p. 118.

Toutefois, quand il le fallait, Pierre Auriol savait aussi être sévère envers le Saint-Siège et le critiquer. Ainsi, tout favorable qu'il fût à la suprématie du pape, il le déclarait néanmoins coupable de simonie, quand il vendait les choses spirituelles ou des biens, dont la vente entraînait celle de choses spirituelles. C'est ainsi que la vente d'une prébende, par exemple, entraîne nécessairement la vente de l'autorité spirituelle attachée à celle-ci. En pareil cas, le pape est coupable, bien qu'il n'encoure pas la peine, qui est de droit positif. Auriol admet d'ailleurs que le pape peut mettre la main sur les richesses de l'Église en vertu de son autorité plénière et de sa souveraineté; il lui dénie toutefois le droit de s'en approprier la moindre partie comme compensation du don qu'il aurait fait d'un bénéfice. *In IV Sent.*, dist. XXV, a. 3, p. 166 *b*. Ces principes, exposés par Pierre Auriol, avaient déjà été posés, vers 1318, au début du règne de Jean XXII, sous lequel la fiscalité pontificale a donné lieu à de nombreuses et sévères critiques. N. Valois salue cet acte de courage chez Pierre Auriol, qui devait tant à la protection du pape. *Op. cit.*, p. 526.

IV. Pierre Auriol et les scolastiques. — Le nom de Pierre Auriol a survécu en dépit, ou plutôt à cause des attaques dont ses doctrines subtiles ont été l'objet dès le début. Prenant lui-même position à peu près contre tous les théologiens qui l'ont précédé, mais le plus souvent contre Duns Scot, saint Thomas et saint Bonaventure et, en général, contre tous les scolastiques, poursuivant de ses invectives et de ses critiques les théologiens contemporains, il s'exposait à être l'objet d'attaques répétées non seulement de maîtres contemporains, mais aussi de théologiens postérieurs. Ce qui a contribué encore dans une large mesure à multiplier les critiques à l'égard de Pierre Auriol, ce fut le fait qu'il se glorifiait de se frayer une voie personnelle, de conserver son autonomie dans toutes les questions qu'il traitait et de ne dépendre formellement, dans ses théories et dans ses doctrines, d'aucun autre philosophe ou théologien. Nous ne voulons point nous étendre longuement sur les oppositions qu'a rencontrées Pierre Auriol dans les milieux philosophiques et théologiques, mais seulement donner quelques points de repère, qui peuvent contribuer à étudier à fond cette partie intéressante de l'histoire des doctrines scolastiques.

1° *Auriol et saint Thomas d'Aquin.* — L'opposition menée par le maître franciscain contre le Docteur angélique a été retracée par K. Werner, qui s'est appliqué à discerner en quoi les thèses d'Auriol s'écartent de la doctrine thomiste. *Op. cit.*, t. III, p. 113, 180, 182, 183, 186-190, 194, 196-215, 218-229, 231, 235, 239.

2° *Auriol et Averroès.* — Le même K. Werner a tâché d'exposer en quoi les théories du docteur franciscain se rapprochent de celles d'Averroès, *Der Averroismus in der christlichen peripatetischen Psychologie*, Vienne, 1881, p. 177-231. On peut regretter seulement que le savant autrichien n'ait pas connu le *Tractatus de principiis naturæ*.

3° *Auriol et Duns Scot.* — Des données importantes au sujet de l'opposition ininterrompue de Pierre Auriol au Docteur subtil ont été fournies par R. Dreiling, *op. cit.*, passim, surtout p. 211-214, M. Schmaus, *op. cit.*, p. 70, 72, 76, 242, 352, 478, 533, 552, etc., Ben. Lindner, *op. cit.*, p. 85-86, 113-120.

4° *Auriol et François de Meyronnes, O. F. M.* — Ce contemporain du maître franciscain, disciple fidèle de Duns Scot, n'a cessé d'attaquer Auriol dans ses nombreux ouvrages et à défendre les théories du Docteur subtil. Cf. K. Werner, *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, t. II; Stöckl, *Geschichte der Philosophie im Mittelalter*, t. II, p. 868 sq.; Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, t. II, 2e part., Paris, 1880, p. 298 sq.; R. Dreiling, *op. cit.*, passim.

5° *Auriol et les maîtres carmes.* — L'opposition acharnée que les maîtres de l'ordre des carmes ont menée au XIVe siècle contre les théories et les thèses de Pierre Auriol a été esquissée par Barth. Xiberta. Entre eux, la première place est occupée par Jean Baconthorp, un des adversaires les plus fameux, avec François de Meyronnes, de Pierre Auriol. *Op. cit.*, p. 182, 201-204, 221, 228-233.

6° *Auriol et Thomas de Strasbourg* († 1357). — Les attaques, menées par le maître de l'ordre des ermites de Saint-Augustin contre un grand nombre de doctrines de Pierre Auriol, ont été signalées par Ben. Lindner, *op. cit.*, p. 7, 8, 17, 30, 32, 34, 35, 37, 43, 44, 53, 63, 68, 70 sq., 79, 84, 85-86, 90 sq., 94, 100, 104, 107, 112-120, 122, 123, 125, 126, 127, 128, 129, 135.

7° *Auriol et Alphonse Vargas Toletanus, de l'ordre des ermites de Saint-Augustin* († 1366). — L'opposition faite par ce maître aux théories du docteur franciscain a été retracée par Jos. Kürzinger, *op. cit.*, p. 21, 50-52, 55, 64, 68, 85, 86, 113, 116, 124, 151, 165, 172, 173, 174, 180-181, 185, 199, 206, 216.

8° *Pierre Auriol, Noël Hervé et Durand de Saint-Pourçain.* — L'influence que ces trois maîtres ont exercée l'un sur l'autre, les ressemblances et les différences que l'on rencontre dans leurs théories, la dépendance probable d'Auriol vis-à-vis des deux docteurs dominicains pour sa doctrine conceptualiste, les attaques qu'ils se sont livrées entre eux, tout cela a été dit sommairement par R. Dreiling, *op. cit.*, p. 208-211; cf. aussi Jos. Koch, *Durandus de S. Porciano, O. P. Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des XIV. Jahrhunderts.* Ire part. *Literargeschichtliche Grundlegung*, Munster, 1927.

9° *Auriol et d'autres scolastiques.* — R. Dreiling, *op. cit.*, passim, fournit plusieurs indications précieuses au sujet des attaques menées par Auriol contre saint Bonaventure, Henri de Gand, Godefroid de Fontaines, François de Meyronnes, Noël Hervé, Durand de Saint-Pourçain, Gérard de Sienne, Thomas de Strasbourg, Thomas de Wilton, etc., ainsi que les critiques, exercées par quelques-uns d'entre eux, contre les thèses du maître franciscain, comme par Noël Hervé, Durand de Saint-Pourçain, Thomas de Wilton, etc., ainsi que par Gautier de Catton (Jos. Kürzinger, *op. cit.*, p. 68), Jacques de Appamiis (*ibid.*, p. 85-86) et Bernard Lombard (A. Pelzer, *op. cit.*, p. 168).

10° *Auriol et Guillaume Occam.* — L'opposition du chef du nominalisme au docteur franciscain, par rapport à plusieurs théories, est très significative. Ainsi, Occam rejette la doctrine d'Auriol, selon laquelle toute connaissance se terminerait à un être intentionnel de la chose, distinct de son être réel et né de l'acte d'intellection; il ne veut pas de cet intermédiaire entre la chose et l'acte de connaître. Cela suffit pour mettre entre les deux théories de la connaissance une opposition essentielle. Occam critique encore Auriol dans les questions sur la justification. La doctrine nominaliste de la justification est essentiellement dirigée contre la théorie de Pierre Auriol, d'après laquelle Dieu serait nécessité à donner la vie éternelle non par un acte que l'âme produit, naturellement, mais par un don (l'amour) qu'il lui fait d'abord, surnaturellement. Occam critique cette théorie en se plaçant au point de vue de la toute-puissance et de la miséricorde divines. Il semble qu'Occam ne connaisse Pierre Auriol que pour le critiquer. Il est donc exagéré de considérer Auriol comme un nominaliste. De plus, Occam attaque la thèse du maître franciscain au sujet de la réalité des universaux et des relations. Soutenant que les universaux et les relations ne sont que de purs concepts et ne

constituent que des êtres intentionnels, sans aucune existence réelle en dehors de l'intelligence, Auriol admet cependant que les relations et les universaux existent *in potentia et inchoative* dans les choses, comme nous l'avons exposé. Cette théorie, d'après Occam, serait digne des réalistes.

De l'opposition d'Occam à plusieurs thèses de Pierre Auriol, on peut déduire qu'il serait prématuré de conclure au nominalisme du maître franciscain au sens strict que lui donne l'œuvre d'Occam. Voir ici, t. xi, col. 886-887. On ne peut cependant nier que Pierre Auriol ait été au moins un précurseur du nominalisme. Par son autonomie, ses critiques innombrables et répétées contre les scolastiques et principalement contre les réalistes, par son amour de la nouveauté en philosophie, il a rompu avec l'enseignement traditionnel du xiiie siècle non seulement de l'école thomiste, mais aussi de l'école franciscaine, il a jeté le fondement de l'occamisme par ses théories révolutionnaires, qui, nécessairement, devaient aboutir au nominalisme. Auriol occupe donc une position intermédiaire entre le réalisme mitigé et le nominalisme, mais se rapprochant beaucoup plus du dernier que du premier. C'est pourquoi l'étude des doctrines de Pierre Auriol serait d'un intérêt capital non seulement pour les origines et l'histoire du nominalisme, mais pour l'histoire générale de la scolastique, parce que, avec le dominicain Durand de Saint-Pourçain, il semble occuper une place exceptionnelle parmi les scolastiques, rompant, d'un côté, avec le réalisme, la *via antiqua* et préparant, d'un autre côté, le nominalisme la *via moderna;* cf. R. Dreiling, *op. cit.*, p. 214-217.

Sans nous prononcer d'une façon définitive et catégorique sur l'exactitude des appréciations portées sur l'œuvre de Pierre Auriol au cours des siècles, nous nous bornons à constater, avec N. Valois, *op. cit.*, p. 527, qu'à côté du religieux soumis à l'autorité du Saint-Siège et adversaire d'un rigorisme excessif, à côté du défenseur convaincu, mais prudent et réservé, de la thèse de l'immaculée conception, à côté de l'interprète méthodique de la sainte Écriture, il y a, chez Pierre Auriol, un penseur original qui, en aucune des matières de l'enseignement philosophique et théologique, ne se contenta des solutions fournies par les maîtres anciens ou contemporains le plus en vogue à son époque, que ces maîtres se nommassent Aristote ou Averroès, Thomas d'Aquin ou Duns Scot, et qui, toujours, eut l'ambition de parvenir par son effort personnel le plus près possible de la vérité.

I. Éditions. — Elles ont été signalées au cours de l'article, au fur et à mesure de l'étude des ouvrages.

II. Travaux. — 1° *Histoire générale et histoire littéraire.* — L. Wadding, *Annales minorum*, t. vi, an. 1308, *n.* 66; an. 1316, n. 6; an. 1318, n. 29; an. 1320, n. 2, éd. de Quaracchi, 1931, p. 155, 276-277, 364, 398; à compléter par les documents récemment publiés : *Chronica XXIV generalium ord. minorum*, dans *Analecta franciscana*, t. iii, Quaracchi, 1897, p. 470 sq., 478, et le *De conformitate vitæ beati Francisci ad vitam Domini Jesu*, même recueil, t. iv, 1906, p. 338-539; L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 184-185; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad script. ord. min.*, t. ii, Rome, 1921, p. 324 sq.; S. Antonin de Florence, *Chronica*, part. III, tit. xxiv, c. viii, § 2, éd. de Lyon, 1512, p. 244; Trithème, *Catalogus scriptorum eccles.*, Cologne, 1531, p. 101; C. Oudin, *Commentarius de scriptor. eccles.*, t. iii, col. 847-858; P. Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Moyen Age*, t. iii, Paris, 1896, p. 351-356; Bart. M. Xiberta, *De scriptoribus scholasticis sæc. XIV ex ordine carmelitarum*, Louvain, 1931; A. Pelzer, *Bibliothecæ apost. Vaticanæ codices Vaticani lat.*, t. ii, 1re part., *Codices 679-1134*, Rome, 1931.

Quelques documents importants, dans Denifle-Chatelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, t. ii, Paris, 1891, p. 223, 225, 227, 228, 431, 718; C. Eubel, *Bullarium franciscanum*, t. v, Rome, 1898, p. 190-200; du même, *Hierarchia catholica Medii Ævi*, 2e éd., t. i, Munster, 1913, p. 15 et 96.

Histoires de l'ordre franciscain : H. Holzapfel, *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens*, Fribourg-en-B., 1909, p. 55 et 291; Gratien de Paris, O. M. Cap., *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'ordre des frères mineurs au XIIIe siècle*, Paris, 1928, p. 398; K. Balthazar, O. F. M., *Geschichte des Armutstreites im Franziskanerorden bis zum Konzil von Wien*, Munster, 1911.

Détails biographiques, dans *Biographie toulousaine*, t. i, Paris, 1823, p. 405; Haitze, *L'épiscopat métropolitain d'Aix*, Aix, 1863; E. Albe, *Prélats originaires du Quercy. ii. Province d'Aix*, dans *Annales de Saint-Louis-des-Français*, t. ix, 1904-1905, p. 94 sq.; du même, *Autour de Jean XXII. Les fouilles du Quercy*, t. ii, Rome, 1906, p. 152; Albanès, *Gallia christiana novissima*, t. i, Montbéliard, 1899, p. 80-81.

2° *Histoires de la philosophie médiévale.* — Elles font toutes une place plus ou moins grande à P. Auriol : Ueberweg, *Grundriss der Gesch. der Philosophie*, t. ii, *Die patristische und scholastiche Zeit*, édit. Geyer, 1925, p. 524 sq.; J. Endres, *Gesch. der mittelalt. Philosophie im christlichen Abendlande*, Kempten, 1908, p. 166; M. Grabmann, *Die scholastische Methode*, t. i, Fribourg-en-Br., 1909, p. 199; M. de Wulf, *Hist. de la philosophie médiévale*, 4e éd., Louvain, 1912, p. 514. Ces histoires annullent partiellement les travaux plus anciens de Stöckl, *Gesch. der Philos. des M. A.*, t. ii, Mayence, 1865, p. 973 sq.; C. Prantl, *Gesch. der Logik*, t. iii, Leipzig, 1867, p. 325 sq.; B. Hauréau, *Hist. de la philos. scolastique*, t. iii, Paris, 1880, p. 315 sq.; K. Werner, *Die Scholastik des späteren M. A.*, t. ii, Vienne, 1883, p. 82 sq., 150 sq.

Pour l'étude du milieu : K. Werner, *Der heil. Thomas von Aquin*, t. iii, *Gesch. des Thomismus*, 2e éd., Ratisbonne, 1899, p. 113 sq.; du même, *Der Averroismus in der christlich. peripatetischen Psychologie des späteren M. A.*, Vienne, 1881; A. Birkenmajer, *Vermischte Untersuchungen zur Gesch. der mittelalt. Philosophie*, dans les *Beiträge zur Gesch. der Philos. des M. A.* de Bäumker, t. xx, fasc. 5, Munster, 1922; C. Michalski, *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVe siècle*, Cracovie, 1922; du même, *Les sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du XIVe siècle*, Cracovie, 1924; J. Koch, *Durandus de S. Porciano, O. P. Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des XIV. Jahrh.*, dans les *Beiträge* de Bäumker, t. xxvi, Munster, 1927; Fr. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia des Pisaner Papstes Alexandre V. Ein Beitrag zur Scheidung der Schulen in der Scholastik der XIV. Jahrh. und zur Gesch. des Wegestreites*, dans *Franziskanische Studien*, supplément 9, Munster, 1925, p. 58 sq., 68, 77, 91, 110, 114, 136, 266 sq.; G. M. Mauser, *Die Geisteskreise des XIV. Jahrh.*, Fribourg (Suisse), 1915; G. Ritter, *Studien zur Spätscholastik*, t. ii, *Via antiqua et via moderna auf den deutschen Universitäten des XV. Jahrh.*, Heidelberg, 1922. Voir aussi les art. Nominalisme, t. xi, col. 717-784, et Occam, t. xi, col. 864-869, 889-904, et les travaux qui s'y trouvent cités.

3° *Doctrines diverses.* — 1. *Philosophie et théologie.* — H. Becher, *Gottesbegriff und Gottesbeweis bei W. von Ockham*, dans *Scholastik*, t. iii, 1928, p. 369 sq.; J. N. Espenberger, *Grund und Gewissheit des übernatürlichen Glaubens in der Hoch-und Spätscholastik*, Paderborn, 1915; J. Engert, *Studien zur theolog. Erkenntnislehre*, Ratisbonne, 1926; D. Feuling, *Glaubensgewissheit und Glaubenszweifel*, Beuren, 1926; W. Betzendörfer, *Glauben und Wissen bei den grossen Denkern des M. A.*, Gotha, 1931, p. 240 sq.; P. Minges, *Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie nach Duns Scotus*, Paderborn, 1908; E. Krebs, *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik. An der Hand der « Defensa doctrinæ D. Thomæ » des Herväus Natalis*, dans les *Beiträge* de Bäumker, t. xi, fasc. 3-4, Munster, 1912; A. Lang, *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des XIV. Jahrh.*, même recueil, t. xxx, fasc. 1-2, 1931; J. Kürzinger, *Alfonsus Vargas Toletanus und seine theol. Einleitungslehre*, même recueil, t. xxii, fasc. 5, 6, 1930; M. Grabmann, *De quæstione « Utrum aliquid possit esse simul creditum et scitum » inter scholas augustinismi et aristotelico-thomismi Medii Ævi agitata*, dans *Acta hebdomadæ augustinianæ thomisticæ*, Rome, 1931, p. 110-139.

2. *Théorie de la connaissance.* — F. Federhofer, *Die Psychologie und die psychologischen Grundlagen der Erkenntnislehre des W. von Ockham*, dans *Philos. Jahrbuch*, t. xxxix, 1926; H. Siebeck, *Occams Erkenntnislehre in ihrer historischen Stellung*, dans *Archiv für Gesch. der Philosophie*, t. x, 1897, p. 317-339; Ben. Lindner, *Die Erkenntnislehre des Thomas von

Strassburg, dans les *Beiträge* de Bäumker, t. XXVII, fasc. 4-5, 1930; L. Kugler, *Der Begriff der Erkenntnis bei W. von Ockham*, Breslau, 1913, p. 27 sq., 38 sq., 73, 82, 115 sq., 123.

3. *Dieu. La Trinité.* — G. Grünwald, *Gesch. der Gottesbeweise im M. A. bis zum Ausgang der Hochscholastik*, dans les *Beiträge* de Bäumker, t. VI, fasc. 3, 1907; M. Schmaus, *Der « Liber propugnatorius » des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*, 2e part. : *Die trinitarischen Lehrdifferenzen*, même recueil, t. XXIX, 1930.

4. *L'âme.* — M. Kreutle, *Die Unsterblichkeitslehre in der Zeit nach Thomas von Aquino*, dans *Philos. Jahrbuch*, t. XL, 1927, p. 40-56; B. Jansen, S. J., *Die Definition des Konzils von Wien*, dans *Zeitschr. für kathol. Theol.*, t. XXXII, 1908, p. 289-306, 471-487.

5. *La justification.* — Denifle, *Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über* JUSTITIA DEI *und* JUSTIFICATIO, Mayence, 1905, p. 186 sq.; C. Feckes, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule*, Munster, 1925.

6. *Mariologie.* — Outre les renseignements fournis à l'art. IMMACULÉE CONCEPTION, surtout col. 1060 sq., voir P. Pauwels, *Les franciscains et l'immaculée conception*, Malines, 1904, p. 43-44, 53, 68, 83 sq., 252 sq.; P. Doncœur, S. J., *Les premières interventions du Saint-Siège relatives à l'immaculée conception*, dans *Rev. d'hist. eccl.*, t. VIII, 1907, p. 283-285, 702, 705; t. IX, 1908, p. 278-293.

4° *Monographies.* — F. Stanonik, *Ueber den äusseren Lebensgang und die Schriften des P. Aureoli*, dans *Der Katholik*, t. LXII, 1882, p. 315-328, 415-427, 479-501; N. Valois, dans *Hist. litt. de la France*, t. XXXIII, 1906, p. 479-528; R. Dreiling, O. F. M., *Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanererzbischofs Petrus Aureoli, nebst biographisch-bibliographischer Einleitung*, dans les *Beiträge* de Bäumker, t. XI, fasc. 6, 1913; Fr. Pelster, S. J., *Estudios sobre la transmisión manuscrita de algunas obras de Pedro Aureoli, O. F. M. († 1322)*, dans *Estudios ecclesiasticos*, t. IX, 1930, p. 462-479; t. X, 1931, p. 449-474; Am. Teetaert, O. M. Cap., *Un grand docteur marial franciscain, Pierre d'Auriole. Biographie et activité littéraire*, dans *Études franciscaines*, t. XXXIX, 1927, p. 352-375; t. XL, 1928, p. 124-152; voir aussi G. Mollat, art. *Auriole (Pierre d')*, dans *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.*, t. V, 1931, col. 760-762.

Am. TEETAERT.

10. PIERRE D'AUVERGNE (XIIIe-XIVe s.). — Il a existé à Paris, en 1275, un personnage de ce nom, qui fut désigné, lors des troubles universitaires de cette année, par le légat Simon de Brion, pour exercer les fonctions de recteur. *Cartul. universit. Paris.*, t. I, n. 460, p. 521-530. [Ce Pierre d'Auvergne est-il le même qui figure de nouveau comme recteur dans un document du 29 juin 1296, *ibid.*, t. II, post n. 590, p. 65? Denifle en doute, avec raison semble-t-il.] D'autre part, une lettre de Boniface VIII, du 18 juin 1296, accorde à Pierre de Croc, maître en théologie de la faculté de Paris, un canonicat à Notre-Dame, bien qu'il fût déjà chanoine et prébendé de l'Église de Clermont. *Ibid.*, n. 596, p. 71. L'appel d'Arnauld de Villeneuve au Saint-Siège est rédigé à Paris, le 12 octobre 1300, en présence de Pierre d'Auvergne, maître en théologie. *Ibid.*, n. 616, p. 89. Ce doit être le même que le chanoine de Clermont et de Paris. Enfin, une bulle de Boniface VIII, du 21 janvier 1302, nomme Pierre de Croc, chanoine de Clermont, évêque de cette ville. Il y a toutes chances, quoi qu'en aient pensé Quétif et l'*Histoire littéraire de la France*, que l'évêque soit à identifier au chanoine de Paris, maître en théologie. L'évêque de Clermont mourut le 25 septembre 1304.

C'est vraisemblablement à ce personnage dont nous venons d'établir le *curriculum vitæ* qu'il faut attribuer un certain nombre d'ouvrages philosophiques et théologiques, assez abondamment décrits dans Quétif-Échard, *Scriptores ord. præd.*, t. II, p. 489-490 (bien que Quétif ne croie plus, comme ses prédécesseurs, que Pierre d'Auvergne ait été dominicain), et surtout dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. XXV. Nous ne ferons que mentionner les ouvrages proprement philosophiques et scientifiques: achèvement du commentaire de saint Thomas sur le *De cælo et mundo* d'Aristote; commentaire du *Livre des météores*, d'un certain nombre des *Parva naturalia*, et des grands traités philosophiques du Stagyrite. Ces divers commentaires sont, pour la plupart, inédits. Le théologien doit retenir six *questions quodlibétiques*, dont l'une soutenue en 1298, formant un ensemble imposant et qui sont conservées, entre autres, dans les mss. *Paris. lat. 14 562, 15 841, 15 851; Mazar. 3 512.* C'est là, dit Hauréau, « un recueil considérable et qui aurait mérité les honneurs de l'impression ». Voir les *incipit* de ces divers *quodlibet* dans l'*Histoire littéraire de la France, loc. cit.*, p. 111-112. L'œuvre de Pierre d'Auvergne donne l'impression qu'il s'est attardé longuement à la faculté des arts et n'est venu qu'assez tard à la théologie.

Oudin, *Comment. de script. eccl.*, t. III, 1722, p. 527 et 593, distingue entre le chanoine de Notre-Dame, auteur des *Quæst. quodlibet.*, et un Pierre d'Auvergne, d'abord dominicain, puis évêque de Clermont, auteur des ouvrages philosophiques; Fabricius, *Bibl. lat. med. et inf. ætatis*, t. V, Hambourg, 1735, p. 711, attribue les *quodlibet* au recteur de Paris et le reste à un dominicain qui est peut-être identique à l'évêque de Clermont; Quétif-Échard, *Scriptores ord. prædic.*, t. I, Paris, 1719, attribue tous les ouvrages à un même auteur qui n'est ni dominicain, ni évêque de Clermont; F. Lajard, dans *Hist. litt. de la France*, t. XXV, 1869, p. 93-114, met tous les ouvrages signalés au compte du même auteur, mais ne croit pas à l'identité de ce Pierre d'Auvergne et de l'évêque de Clermont; Féret, *La faculté de théologie de Paris. Moyen Age*, t. III, 1896, p. 221-227, se rallie à ces conclusions; nous nous sommes rallié à celles qui ressortent des indications de Denifle, *Cartularium universitatis Parisiensis*, aux endroits cités.

É. AMANN.

11. PIERRE DE BALDESWELL, frère mineur anglais (fin du XIIIe, début du XIVe siècle). Il fit ses études à l'université d'Oxford, où il prit le grade de maître en théologie. Il fut le trentième lecteur des frères mineurs à Oxford et succéda dans cette charge, vers 1301, à Philippe de Bridlington. Il doit avoir écrit des questions sur le Ier et le IIe livre des *Sentences*, comme cela résulte des nombreuses citations, que l'on rencontre de lui dans le commentaire sur les quatre livres des *Sentences* de Guillaume de Ware, conservé dans le ms. *Plut. 33, dext. 1* de la bibliothèque Laurentienne de Florence. Pierre de Baldeswell y est allégué aux fol. 14 v°, 23 v°, 54 v°, 57 r°, 59 r°, 60 r°, 61 r°, 61 v°, 67 r°, 76 r°, 76 v°, 94 v°. A ce dernier endroit est reproduit un texte de Pierre de Baldeswell, dans lequel il enseigne que les sacrements ne produisent point immédiatement la grâce, mais une disposition exigitive de la grâce. Dans deux notes marginales il est fait allusion à un *quaternus* composé par Pierre de Baldeswell contre Guillaume de Ware. Ainsi, au fol. 14 v°, on lit : *Quaternus in quo improbatur Waro* et au fol. 59 r° : *Opinionem Thome integre videas in quaterno Baldeswel contra Warum.*

Pierre de Baldeswell est cité encore dans un commentaire sur les quatre livres des *Sentences*, conservé dans le *cod. 300* du Gonville and Caius College à Cambridge et attribué à Guillaume de Nottingham par E. Longpré, *Le commentaire sur les Sentences de Guillaume de Nottingham, O. F. M.*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. XXII, 1929, p. 232-233, par exemple au fol. 61 v° *b*, où, sous l'influence manifeste de Richard de Médiavilla, il rejette la distinction formelle.

A. G. Little, *The grey friars in Oxford*, Oxford, 1892, p. 163; du même, *The franciscan school at Oxford in the XIII. century*, dans *Arch. franc. histor.*, t. XIX, 1928, p. 863; L. Meier, O. F. M., *Wilhelm von Nottingham († 1336), ein Zeuge für die Entwicklung der Distinctio formalis in der Universität Oxford*, dans *Philosophia Perennis, Festgabe Josef Geyser zum 60. Geburtstag*, t. I, *Abhandlungen über die Geschichte der Philosophie*, Ratisbonne, 1930, p. 255,

257-258; J. Lechner, *Beiträge zur mittelalterl. Franziskanerschrifttum, vornehmlich der Oxforder Schule des XIII.-XIV. Jahrhunderts, auf Grund einer Florentiner Wilhelm von Ware Handschrift*, dans *Franziskanische Studien*, t. XIX, 1932, p. 115-119.

Am. TEETAERT.

12. PIERRE DE BARRIÈRE (XIVe siècle). — Il appartenait à l'ordre des chanoines de Saint-Augustin et était archidiacre de Guadalfaiera, dans le diocèse de Tolède, quand il fut nommé, par le pape Innocent VI, évêque de Léon, en Espagne, le 15 janvier 1354. Transféré successivement aux sièges de Toul (19 novembre 1361), de Mirepoix (8 juillet 1363) et d'Autun (22 avril 1377), il fut fait cardinal à la première promotion de Clément VII d'Avignon, le 16 décembre 1378, après avoir refusé le chapeau que lui avait offert Urbain VI. Il mourut à Avignon, où il résidait, le 13 juin 1383. Partisan décidé du pape avignonnais, il écrivit un petit traité, *In favorem electionis Clementis papæ VII contra Joannem de Lignano doctorem Bononiensem*, dédié au roi de France Charles V, et que Du Boulay a publié, *Hist. univers. Paris.*, t. IV, p. 529-555. Pierre de Luna (Benoît XIII), le qualifie ainsi : *famosus doctor et multum in jure canonico doctus, magister in artibus et in theologia valde peritus.*

Oudin, *Comment. de script. eccles.*, t. III, Leipzig, 1722, col. 1187-1188; Fabricius, *Biblioth. lat. med. et inf. ætatis*, t. I, Hambourg, 1734, p. 468; C. Eubel, *Hierarchia catholica Medii Ævi*, t. I, Munster, 1898; N. Valois, *La France et le Grand Schisme*, passim, voir les tables alphabétiques; Fr. Ehrle, *Die kirchenrechtl. Schrifte Peters von Luna*, dans *Archiv für Literatur-und Kirchengeschichte*, t. VII, p. 528.

É. AMANN.

13. PIERRE BELLOCHIUS, frère mineur de la stricte observance (fin du XVIe-début du XVIIe siècle). — Natif d'Ancône, il embrassa la vie franciscaine dans la province des Marches et fut très versé en théologie et en droit canonique et civil. Il exerça la charge de commissaire visiteur des frères réformés de la province de Bologne et, vers l'époque où L. Wadding édita son ouvrage : *Scriptores ordinis minorum*, il était pénitencier de la basilique de Saint-Jean du Latran (vers 1650). D'après le témoignage de L. Wadding, *op. cit.*, p. 185, il devait avoir alors environ soixante-dix ans et, malgré cet âge avancé, il aurait exercé les fonctions de pénitencier encore pendant onze ans. Il est l'auteur de nombreux ouvrages de théologie pastorale : *Compendium totius praxis moralis theologiæ de casibus reservatis patriarchis, archiepiscopis et episcopis provinciarum Piceni, Venetiarum, Bononiæ et Umbriæ, necnon prælatis regularibus quorumcumque ordinum; Tractatus de confessariis monialium quorumcumque ordinum religiosorum et de illorum clausura; Aphorismi legales seu axiomata universi juris canonici et civilis serie alphabetica perbelle digesti; Promptuarium pro confessariis prælatorum et principum christianorum; Praxis moralis theologiæ de usibus reservatis summo pontifici romano in bulla Cœnæ Domini, patriarchis, archiepiscopis et episcopis cunctarum civitatum omnium provinciarum totius orbis christiani; Collectanea omnium epistolarum decretalium cunctorum summorum pontificum a sancto Petro usque ad Innocentium X; Novissima omnium summarum summa generalissima quorumcumque auctorum, qui usque ad hæc tempora de casibus conscientiæ scripsere, serie alphabetica luculenter ea omnia, quæ ad munus confessariorum recte subeundum et pænitentium utilitatem pernecessaria sunt, exacte complectens; Nova collectio variarum sententiarum divinæ Scripturæ, sacri concilii Tridentini, sacrorum canonum, juris canonici et civilis, sanctorum Patrum et philosophorum ac poetarum; Praxis moralis theologiæ*, Venise, 1627.

Il composa aussi plusieurs ouvrages ascétiques et mystiques : *Varii essercitii spirituali, ne i quali deve occuparsi qualsivoglia cristiano, tanto persona secolare, quanto religiosa, che desidera caminare per la via della perfezione*, Venise, 1623; *Canto devotissimo della beatissima vergine Maria vera Madre de Dio a Giesù Christo suo dolcissimo figliolo, mentre bambino giaceva nella cima*, Pesaro, 1647; *San Francesco espositore della sua S. regola a beneficio commune de' frati di tutta la sua seraphica religione; Scala spirituale per ascendere facilmente alla gloria del paradiso; Proverbiario curioso, ove con ordine alphabetico si descrivono varii e diversi detti sententiosi, da quali si possono cavare bellissimi et utilissimi documenti per vivere cristianamente; Representatione vaga e divota, nella quale si narra la conversione di Polidoro peccatore nefandissimo alla vera via del cielo mediante la divina gratia, suo angelo custode, elemosine et orationi fatte da sua moglie, donna santissima; Affettuose ammonitioni et instruttioni alle donzelle scolari, che vogliono farsi religiose, et alle novitie e monache professe, tanto dell' ordine di santa Chiara, quanto di qualsivoglia altra religione, che bramano vivere puramente in gratia di Giesù Christo loro sposo*, Rome, 1650.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 185-186; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. II, Rome, 1921, p. 329.

Am. TEETAERT.

14. PIERRE BERTRAND (*Petrus Bertrandi*), né à Annonay, avait été professeur de droit à Avignon, Montpellier, Orléans, Paris, puis archidiacre de Biliom (diocèse de Clermont), quand il fut nommé par Jean XXII, le 28 janvier 1320, évêque de Nevers, d'où il fut transféré à Autun le 19 mai 1322; nommé cardinal de Saint-Clément le 20 décembre 1331, il mourut en Avignon le 24 juin (ou le 23 juillet) 1348. En 1329, lors d'une assemblée des évêques et des barons convoquée à Paris par le roi Philippe VI, Pierre Bertrand fut chargé de répondre aux griefs faits par les « gens du roi » (représentés en la circonstance par Pierre de Cugnières) aux membres du clergé, à cause des empiétements de ces derniers sur la juridiction civile. Ce fut pour l'évêque d'Autun l'occasion d'exposer les principes sur lesquels se fonde la juridiction ecclésiastique en matière temporelle. Ce *Libellus super facto prælatorum Ecclesiæ gallicanæ* ou *Libellus de jurisdictione ecclesiastica* a été publié par Margarin de la Bigne, dans la *Sacra bibliotheca sanctorum Patrum*, t. V, Paris, 1575, col. 881-922 (3e édit., t. V, col. 1055). D'inspiration analogue, mais s'élevant davantage à la considération des principes, est un petit traité intitulé *De origine jurisdictionum seu de duabus potestatibus, temporali scilicet et spirituali*. Il a été imprimé deux fois dans les *Tractatus illustrium in utraque juris facultate jurisconsultorum*, t. III *a*, Venise, 1584, fol. 29 *b*-32 *b* (où il est mis sous le nom de Pierre Bertrand de Vienne), et t. XII, Venise, 1584, fol. 408 *b*-414 *b*, où il est expressément attribué à « Pierre Bertrand d'Autun, depuis cardinal-prêtre du titre de Saint-Clément ». La parenté incontestable de cet écrit avec le *Libellus de jurisdictione ecclesiastica* doit faire trancher la question de propriété en faveur de l'évêque d'Autun. Les deux opuscules sont remarquables par le soin qu'ils ont de distinguer les deux juridictions civile et ecclésiastique. Bien qu'elles puissent être réunies dans la même main, elles ne laissent pas de différer par leur origine, leur objet, leur fin. L'évêque d'Autun évite ainsi des confusions trop fréquentes à son époque.

Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. II, col. 607; Eubel, *Hierarchia catholica Medii Ævi*, t. I, Munster, 1898, p. 15, 39, 71, 386.

É. AMANN.

15. PIERRE DE BLOIS, archidiacre de Bath (Angleterre) et écrivain ecclésiastique (XIIe siècle).

I. VIE. — Pierre est né à Blois, vers 1135, d'une famille noble. Après avoir fait au moins une partie de

ses humanités à Tours, il fut envoyé à Paris, où il suivit peut-être les leçons du célèbre Jean de Salisbury qu'il appelle son maître et son seigneur, et qui, de fait, professa à Paris de 1140 à 1150, bien que nous ne sachions pas où il l'a connu. De Paris, il se rend à Bologne pour étudier la médecine et les mathématiques. Dès ce moment, il se fait remarquer de ses condisciples par son éloquence et ses talents intellectuels. Vers 1160-1161, au cours de son voyage à Rome, où il veut aller saluer le pape Alexandre III, il eut à subir, avec ses compagnons de route, les sévices des partisans de l'antipape Victor IV. De retour à Paris, il s'adonne aux sciences sacrées, à la philosophie, à la théologie et à l'Écriture sainte. En peu d'années, il devient un des bons théologiens de son temps. Ses études terminées, Pierre de Blois passe en Sicile, où, vers 1167, il succède, dans le rôle de précepteur du jeune roi Guillaume II, à Gauthier, quand celui-ci fut nommé archevêque de Palerme. Chargé de plus de la garde du sceau royal, il occupe ainsi, après la reine et le chancelier Étienne, une des principales fonctions du royaume. Cette situation ne devait pas durer longtemps. Les Siciliens, jaloux de l'influence de Pierre de Blois, tentent de l'éloigner de la cour en le calomniant auprès du roi et en lui proposant deux évêchés et même l'archevêché de Naples, mais ce fut en vain. Menacé cependant par les conjurations répétées de ses adversaires, et malgré les instances du roi, il quitta l'île en 1169.

Revenu en France, il s'adonne quelque temps à l'enseignement. Mais, à la demande d'Henri II, il passe bientôt à la cour royale d'Angleterre. Devenu dans la suite chancelier de Richard, archevêque de Cantorbéry, auprès duquel il s'était retiré pour trouver la tranquillité, il fut chargé de trois missions à Rome, auprès des papes Alexandre III et Urbain III, pour régler les affaires du roi et celles de l'archevêque. A la mort de Henri II, la reine Éléonore le manda auprès d'elle comme secrétaire. Il remplit cette fonction de 1191 à 1195. C'est à peu près à ce moment que, calomnié par ses ennemis, il perdit l'archidiaconé de Bath. Pour le dédommager de cette perte et pour le retenir en Angleterre, l'évêque de Londres le nomma archidiacre de son Église. C'était uniquement un titre honorifique : pour combler l'insuffisance notoire de ressources de ce bénéfice, on lui confia aussi le doyenné d'un chapitre, au diocèse de Chester. Mais la vie dérégléе et incorrecte des chanoines l'amena bien vite à démissionner et, dans une lettre datée de 1199 (152e), il demanda au pape Innocent III de confier le chapitre aux cisterciens. Pierre de Blois mourut, dans la pauvreté, après 1204; sa vie, bien remplie, avait été passée dans l'enseignement et l'entourage des rois et des grands de la terre. Son œuvre permet de se faire une idée de l'influence qu'il a exercée dans son pays natal et à l'étranger.

II. Son œuvre. — L'œuvre de Pierre de Blois est publiée dans *P. L.*, t. ccvii, d'après l'édition de Pierre de Goussainville, de 1667, complétée par celle de J.-A. Giles, de 1847. Elle comprend des lettres, des sermons et un certain nombre de traités.

1° *Lettres.* — Une douzaine d'années avant sa mort, Pierre de Blois, à la demande du roi Henri II, rassemble en une collection les lettres qu'il a écrites, soit en son nom, soit pour des évêques, archevêques, princes et personnages considérables. S'adressant au roi, dans la préface, il s'excuse de la liberté de son style, en rappelant au prince que sa correspondance n'avait pas été destinée à la publication. La collection contient 183 lettres, disposées au hasard sans aucun plan d'ensemble ou souci de chronologie. Elle n'est pas complète, vu que Giles est parvenu à en authentiquer 234. Dom Ceillier et dom Brial ont donné l'analyse critique de cette correspondance. Nous nous contenterons d'un aperçu rapide, car elle n'intéresse qu'indirectement les théologiens.

Il y a des lettres adressées aux papes Alexandre III, Urbain III, Grégoire VIII, Célestin III et Innocent III. D'autres le sont à des cardinaux, à Octavien, légat en Angleterre, à Albert, chancelier de l'Église romaine, à Guillaume de Pavie ou à des archevêques comme Robert de Cambrai, Richard de Cantorbéry, Hubert de Cantorbéry; Conrad de Mayence, Gauthier de Palerme, et à de nombreux évêques, Jean de Salisbury, Renaud de Chartres, Pierre d'Arras, Eudes de Sully, évêque de Paris, à des doyens, à des archidiacres, à des abbés, à des prieurs, à des moines, à de nombreux savants, à des amis et à des compagnons d'études, aux rois et grands de la cour d'Angleterre et de Sicile.

Quoique nombreuses, les lettres qui nous sont parvenues de Pierre de Blois ne donnent qu'une faible idée de sa correspondance. Celle-ci fut certainement considérable, car il fut l'un des hommes les plus consultés de son temps et il jouissait de grandes facultés pour rédiger. Voir la lettre xcii, où il se vante de pouvoir dicter à trois secrétaires des lettres différentes, tandis qu'il en écrit lui-même une quatrième. *P. L.*, t. ccvii, col. 290.

Grâce à la correspondance de Pierre de Blois, il est possible de fixer et de préciser bon nombre d'événements de sa vie et de se faire une idée de la société contemporaine. Les lettres nous révèlent les mœurs, les habitudes, les vices et les qualités des principales classes sociales : évêques, prêtres, religieux, clercs, princes et seigneurs. D'une façon indirecte, on pourrait extraire de cette correspondance un véritable code moral pour les mondains et pour les personnes consacrées à Dieu. L'intérêt documentaire est indubitable. Celui des sermons l'est moins, semble-t-il, à en juger par la moindre attention qu'y ont prêté les éditeurs.

2° *Sermons.* — Soixante-cinq sermons nous sont parvenus. Dès 1519, ils furent publiés par Jacques Merlin, curé-archiprêtre de Sainte-Madeleine, à Paris. (Dans son édition de 1600, le P. J. Busée — induit en erreur par le titre incomplet d'un manuscrit de Louvain — donna les sermons de Pierre Comestor sous le nom de Pierre de Blois.) Ils ont été prononcés dans les réunions synodales, dans les écoles, les couvents ou dans les églises. La matière en est fournie par le texte liturgique des dimanches et fêtes de l'année, commenté d'une manière superficielle, dans un style plein de maximes, où les passages de l'Écriture sainte voisinent avec les citations des Pères de l'Église et même des auteurs profanes, avec une part trop grande faite à l'allégorie.

3° *Traités divers.* — 1. Le *De transfiguratione Domini*, *P. L.*, col. 777-792, a été rédigé pour Frumald, évêque d'Arras. Il a quelquefois été rangé parmi les lettres, car il en a toutes les apparences. L'auteur, qui cherche à y édifier le lecteur, s'efforce de montrer combien il était facile au Christ de manifester sa divinité. Quatre éléments concourent à la glorification des corps : l'agilité, la subtilité, l'immortalité et la clarté. Cette dernière seule se montre à la transfiguration de Jésus. La clarté dévoile aussi la beauté de la rénovation spirituelle opérée par le sacrement de pénitence dans l'âme du pécheur repentant. Le purgatoire achève la purification de l'âme et enlève à celle-ci tout ce qui ternit la clarté et la splendeur.

2. Le *De conversione sancti Pauli* ne présente aucun intérêt spécial. *Ibid.*, col. 791-796.

3. Le *Compendium in Job*, col. 795-826, ainsi qu'en témoigne la lettre de dédicace, a été fait à la demande de Henri II, roi d'Angleterre. C'est un commentaire de quelques chapitres du livre de Job. Pierre, qui est alors archidiacre de Bath, insiste particulièrement sur la

patience du saint homme, pour en montrer l'utilité en cette vie terrestre. A cette occasion, il attaque avec ardeur les prélats et les clercs, qui recherchent trop les avantages matériels et sensuels et se soucient peu du salut des âmes qui leur sont confiées. Il a été plus pénible de sauver les hommes que de les créer, et c'est pourquoi l'incarnation du Sauveur n'est qu'une longue patience. Comme Job, le roi doit se détacher des biens périssables et ne pas vouloir trouver ici-bas la récompense de son labeur. Sensiblement de la même date est le *Dialogus inter regem Henricum II et abbatem Bonævallensem*, col. 975-988, où le roi, s'appuyant sur des textes bibliques, se plaint de l'ingratitude de ses sujets.

4. Dans le *De Jerosolymitana peregrinatione accelerandu*, col. 1057-1070, l'auteur exhorte les grands à la croisade. Malgré le vœu qu'ils ont fait et le tribut extraordinaire qu'ils ont levé sur leurs sujets pour secourir Jérusalem et la Terre sainte, ils hésitent à partir. La croisade est pour les princes un moyen d'obtenir le pardon de leurs péchés : grave raison pour laquelle ils ne doivent pas différer l'exécution de leurs promesses. Cet opuscule est certainement de Pierre de Blois, mais le ton autoritaire avec lequel il est écrit rend admissible l'hypothèse de Brial, qui prétend qu'il a été composé au nom d'un archevêque éminent ou d'un grand personnage. On en rapprochera la *Passio Reginaldi*, col. 957-976, qui raconte, en utilisant divers documents, la mort de Réginald de Châtillon, prince d'Antioche († 1187).

5. Pierre de Blois est aussi l'auteur d'une *Assertio fidei* qui est probablement perdue, car il ne semble pas qu'elle puisse être identifiée, comme on l'a souvent fait, avec l'*Instructio fidei* que le pape Alexandre III adressa au sultan d'Icone et qui porte sur les principaux mystères du christianisme. *Ibid.*, col. 1069-1078.

6. A la demande d'un évêque, dont il n'a pas fait connaître le nom, Pierre de Blois rédigea un opuscule, *De confessione sacramentali*, col. 1077-1092. Après avoir prouvé, en s'appuyant sur les textes de la sainte Écriture et des Pères, que l'Église a reçu le pouvoir des clefs, il montre l'utilité, les qualités et les effets de la confession. Pour ce qui concerne les péchés mortels, le chrétien doit en faire l'aveu numérique avec toutes les circonstances aggravantes qui peuvent en changer la nature ou l'espèce. Les fautes vénielles ne doivent pas être négligées dans l'examen de conscience, sinon elles risqueraient de faire tomber insensiblement l'âme dans des péchés plus graves. La vraie contrition procède non de la manifestation de la pure sensibilité, mais de l'amour véritable de Dieu.

7. Le septième traité, *De pœnitentia a sacerdote injungenda*, col. 1091-1098, est, quant au sujet, la continuation du précédent, mais il est adressé à un abbé et concerne surtout l'attitude du confesseur. Sous la menace de peines canoniques infamantes, comme la déposition perpétuelle, celui-ci est tenu au secret le plus absolu sur les fautes qui lui ont été accusées. De plus, pour sa vie morale et sa conduite, il doit être un sujet d'édification pour les chrétiens. A la fin de l'ouvrage, il y a quelques règles pratiques, destinées à faciliter le choix du confesseur dans les monastères et ailleurs.

8. Le *Canon episcopalis*, appelé aussi *Tractatus de institutione episcopi*, col. 1097-1112, est un traité écrit pour un de ses amis, Jean de Coutances, doyen de l'église de Rouen, nommé évêque de Worchester. Par les détails qu'il contient sur la vie spirituelle, les qualités, les vertus et les devoirs, c'est un véritable directoire de conscience pour les prélats. On y trouve aussi des blâmes assez acerbes contre l'attitude déplorable de certains évêques contemporains, qui ne se soucient guère des intérêts véritables des âmes.

9. Pour répondre aux attaques injustes dirigées contre lui dans un écrit anonyme, dont l'auteur était un chanoine régulier, Pierre composa un opuscule apologétique, intitulé *Invectiva*, col. 1113-1126. En y rappelant bon nombre de ses lettres, sermons et traités antérieurement publiés, Pierre se justifie d'avoir calomnié des évêques et flatté les grands de la terre; il a toujours agi avec droiture pour le bien des âmes. Il prouve aussi qu'il n'a pas confondu la grâce et le libre arbitre, comme on l'en a accusé en prétendant s'appuyer sur des passages de ses œuvres. La liberté est en dépendance et en relation si étroite avec la grâce que la bonté divine ne porte pas préjudice au mérite, ni la grâce au libre arbitre. Il est à regretter que cette apologie, qui fait réellement justice des griefs dont on l'accusait, soit écrite avec trop d'acrimonie.

10. *Contra perfidiam judæorum*, col. 825-870. — Dans ce travail, subdivisé en trente-quatre chapitres et écrit à la demande d'un de ses amis, qui s'avoue incapable de répondre à toutes les objections qui lui sont faites par les hérétiques et les juifs de son entourage, il souhaite que seuls abordent la discussion avec les adversaires ceux qui sont forts, en pleine connaissance de leur doctrine et qui ne risquent pas de perdre pied et de tomber dans l'erreur. Pour prouver les principales vérités de la religion chrétienne : la sainte Trinité, l'incarnation de la seconde personne, les deux natures de Jésus-Christ, les principaux événements de sa vie, ses miracles, sa passion, sa mort, sa résurrection, il recueille les passages marquants de l'Ancien Testament et établit, à l'aide des écrits de la Nouvelle Alliance, que le Messie a véritablement, dans sa vie, accompli toutes les prophéties qui le concernaient. Aux témoignages scripturaires sont ajoutés de nombreux documents empruntés aux historiens païens ou juifs, tels que Tibère, Philon et Josèphe. Malgré certains défauts, tels que l'excès des allégories trop arbitraires, la citation de textes sans objet pour la fin envisagée, malgré l'appel à l'autorité de Virgile et de la Sybille, cet opuscule est un des meilleurs qu'ait produit le xii[e] siècle en ce genre.

11. Dans le *De amicitia christiana*, col. 871-896, dont le *De caritate*, col. 895-958, est la suite et qui a été faussement attribué à Cassiodore, Pierre de Blois, déjà parvenu à un âge assez avancé, disserte sur l'amitié chrétienne ou l'amour de Dieu et du prochain. Les deux parties de ce travail, dont la I[re] contient vingt-cinq chapitres et la II[e] soixante-cinq, tendent à prouver que l'amour de Dieu et celui du prochain reposent sur le même fondement, sur Dieu.

12. Dans l'opuscule suivant, *De duodecim utilitatibus tribulationis*, col. 989-1006, il est question de l' « utilité des tribulations »; celles-ci offrent surtout à l'homme, qui doit les accepter et en profiter, l'occasion de se connaître et d'apprécier les vraies joies. Elles empêchent aussi les tentations du démon, donnent plus de valeur à la prière, purifient la conscience et font progresser dans la vie surnaturelle. L'authenticité de cet écrit n'est pas absolument certaine.

13. Le traité intitulé *Quales sunt*, col. 1005-1056, ne retiendra pas notre attention, car c'est à tort qu'il a été attribué à Pierre de Blois; il serait de Guillaume, prieur de Grandmont.

14. Il ne nous reste que des fragments des opuscules *De silentio servando*, col. 1125-1128, *De præstigiis fortunæ*, où il est prouvé que la grandeur et l'abaissement des hommes sont l'œuvre de Dieu, malgré les apparences.

Il ne semble pas que la notice sur les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament soit l'œuvre de Pierre de Blois, pas plus que le poème sur l'eucharistie, col. 1135-1154, qui doit être attribué à Pierre le Peintre (voir ce nom). Par contre, Pierre est certaine-

ment l'auteur de quelques poésies d'inspiration séculière. Voir *P. L.*, col. 1127, 1129, 1155.

D'autres travaux ont parfois aussi été mis sous le nom de Pierre de Blois. Les uns, tels que la vie des clercs, le péril des prélats, l'exhortation à un abbé et l'étude de la sagesse, dont parle Trithème, sont à identifier avec les lettres XIV, CII, CXXXIV et CXL de l'auteur. Les autres sont perdus, ou connus en de trop courts lambeaux, comme par exemple : la Vie de Henri II, roi d'Angleterre, la biographie de saint Wilfrid, archevêque d'York, la Vie de saint Guthlac, l'addition à l'histoire d'Ingulfe, etc.

Très doué, vrai type de l'humaniste du XIIe siècle, Pierre de Blois était apte à disserter sur tous les sujets, la médecine, la littérature, les mathématiques, et surtout la philosophie et la théologie. C'est vraiment une intelligence universelle, un cerveau encyclopédique. Mais sa trop grande facilité lui a nui. Si dans ses lettres, ses sermons et ses traités — dont beaucoup furent considérés comme des modèles par ses contemporains — il avait prêté une attention plus grande à la qualité qu'à la quantité, Pierre de Blois aurait produit des chefs-d'œuvre et compterait parmi les grands esprits de son siècle.

I. TEXTES. — J. Merlin, *Petri Blesensis opera*, Paris, 1519; J. Busée, *Opera Petri Blesensis*, Mayence, 1600; du même, *Paralipomena opusculorum Petri Blesensis*, Mayence, 1605; P. de Goussainville, *Petri Blesensis opera*, Paris, 1667, reproduits dans la *Maxima biblioth. Patrum* de Lyon, t. XXIV, col. 911; J.-A. Giles, *Petri Blesensis opuscula*, 4 vol., Oxford et Londres, 1847 sq.; et, finalement, *P. L.*, t. CCVII, tout entier.

II. NOTICES ET TRAVAUX. — Outre les préfaces des divers éditeurs, voir : Trithème, *De script. eccles.*; R. Ceillier, *Histoire des auteurs ecclés.*, t. XXIII, 1763, p. 206-245; 2e édit., t. XIV, p. 764-784; *Histoire littéraire de la France* (notice de Brial), t. XV, 1820, p. 341-413; Du Plessis, *Notice sur la vie et les ouvrages de P. de Blois*, dans *Mém. de la Société des sciences et lettres de Blois*, 1833-1834, t. I, p. 373; Wright, dans *Biogr. britann. litt.*, t. II, p. 366 sq.; A. Bourgain, *La chaire française au XIIe siècle*, Paris, 1879, p. 63-65; C. L. Kingsford, dans *Diction. of nat. biography*, t. XLV, 1896, p. 46-52; M. Manitius, dans *Gesch. der lat. Liter. des M. A.*, t. III, Munich, 1931, p. 293-300.

N. IUNG.

16. PIERRE DE BROUWERSHAVEN (1532-1580). — Né à Duyvendyck (Zélande), mais élevé à Brouwershaven dont il garda le nom, Cunerus Petri fit ses études philosophiques et théologiques à Louvain, prit le bonnet de docteur en 1560, et devint curé de Saint-Pierre, en la ville universitaire. En 1569, le roi Philippe II le nomma évêque de Leuwarden, siège tout récemment fondé (1561), dont Pierre devait être le second et dernier titulaire. Il en fut expulsé, en effet, par les Gueux, se retira à Munster-en-Westphalie, puis à Cologne, où il mourut le 15 février 1580.

Théologien polémiste, Pierre s'est surtout exercé contre les novateurs du XVIe siècle, sans épargner Baïus, qu'il confondait volontiers avec eux. On lui doit : 1. *Veræ ac germanæ D. N. J. C. Ecclesiæ (quæ columna et firmamentum est veritatis) designatio : atque ejusdem per XIV proprietates ostensio*, Louvain, 1568, Rocaberti en a inséré une partie dans sa *Bibliotheca maxima pontificia*, t. VII, p. 799-819. — 2. *De sanctissimo missæ sacrificio*, Louvain, 1572. — 3. *De meritorum Christi et sanctorum concursu*, ibid. — 4. *Quæstiones pastorales et de cœlibatu sacerdotum*, ibid. — 5. *De principis christiani officio*, Cologne, 1580. — 6. *De gratia, libero arbitrio, prædestinatione, justificatione, indulgentiis et D. Petri cathedræ firmitate*, ouvrage posthume paru à Cologne en 1583.

Notice dans Valère André, *Bibliotheca belgica*, 2e éd., Louvain, 1643, p. 167 *(Cunerus Petrus)*, transcrite dans Foppens, *Bibl. belg.*, t. II, 1739, p. 222 *(Cunerus Petri)*, dans Hartzheim, *Bibl. Coloniensis*, Cologne, 1747, p. 68 *(Cunerus Petri)*, et dans Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 42; E. du Pin, *Nouv. biblioth. des auteurs eccl.*, t. XVI, p. 136-137; Eubel, *Hierarchia catholica Medii Ævi*, t. III, Munster, 1910, p. 240. Voir aussi A. J. van der Aa, *Biographisch Woordenboek der Nederlanden*, t. II, fasc. 4, Haarlem, 1855, p. 1449 *(Brouwershaven)*.

É. AMANN.

17. PIERRE DE CAGLIARI, frère mineur capucin de la province de Sardaigne, exerça les charges de lecteur en théologie et de provincial. Il écrivit un commentaire sur les quatre livres des *Sentences* de saint Bonaventure, qui est resté inédit et fut conservé dans le couvent des capucins de Cagliari jusqu'à la suppression de celui-ci.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum capuccinorum*, Venise, 1747, p. 312.

Am. TEETAERT.

18. PIERRE CALANNA, frère mineur conventuel de la province de Sicile (XVIe siècle). Né à Termini, en Sicile, vers 1531, il fut docteur en théologie et enseigna la philosophie dans diverses universités. Il jouit d'une grande réputation à la cour d'Espagne, où il fut un des conseillers les plus recherchés. Il mourut dans sa ville natale, le 19 janvier 1606. Il est l'auteur d'une philosophie platonicienne, dans laquelle il s'efforce de faire accorder les principes platoniciens avec la doctrine de l'Église : *Philosophia seniorum sacerdotia et platonica a junioribus et laicis neglecta philosophis*, Palerme, 1599. Elle est dédiée à Bernardin de Cardines, vice-roi de la Sicile.

J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. II, Rome, 1921, p. 332; Phil. Cagliola, *Historia provinciæ Siciliæ min. conventualium*, explor. III, manif. 2; Ant. Mongitore, *Bibliotheca sicula*, t. II; Fil. Evola, *Storia tipografica letteraria del secolo XVI in Sicilia*, Palermo, 1878, p. 188, n. 43.

Am. TEETAERT.

19. PIERRE CALIXTE CAMPETTI, frère mineur capucin français (XVIIe siècle). Originaire de Saint-Sever, dans les Landes, il appartint à la province d'Aquitaine. Il mourut à Bordeaux, en 1670. Très versé en théologie morale, il composa trois ouvrages qui furent très appréciés à cette époque : *Pastor catholicus sive theologia pastoralis*, Lyon, 1668, divisée en trois parties : catéchistique, morale et sacramentelle, dans lesquelles il expose non seulement tout ce qui se rapporte à la théologie morale, mais fournit aussi les données fondamentales de la foi; *De præceptis decalogi et Ecclesiæ*, Lyon, 1669; *De peccatis septem mortalibus et censuris ecclesiasticis*, Lyon, 1669.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum capuccinorum*, Venise, 1747, p. 215; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 301.

Am. TEETAERT.

20. PIERRE DE CANDIE, pape sous le nom d'ALEXANDRE V, frère mineur († 1410). — Sa biographie a été donnée t. I, col. 722-724; on se bornera ici à retracer brièvement son activité littéraire. Après avoir conquis à Oxford le grade de bachelier en théologie, très probablement avant 1370, il commenta les *Sentences* à Paris, depuis le 28 septembre 1378 jusqu'en 1380. Sur les ordres du pape Clément VII, il fut promu docteur et maître en théologie pendant l'automne 1381. Son enseignement à l'université de Paris a été conservé dans son remarquable *Commentarium in IV libros Sententiarum*, dont plusieurs copies sont conservées dans différentes bibliothèques de l'Europe. On en trouvera l'énumération et la description dans l'excellent ouvrage du cardinal Fr. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexanders V.*, Munster, 1925, p. 18-24, qui en édite également plusieurs extraits.

Ce commentaire, toutefois, ne fut point composé par Pierre de Candie lui-même, mais il constitue un

reportatum, c'est-à-dire une rédaction faite par quelqu'un de ses élèves du commentaire qu'il exposa à Paris. Comme ces *reportata* reproduisent le commentaire du maître d'une façon exacte et bien souvent même mot à mot, on peut être certain d'y avoir la doctrine et les théories authentiques du commentateur. Ce *reportatum* du commentaire sur les *Sentences* de Pierre Candie fut rédigé entre 1378 et 1380, époque à laquelle Pierre expliqua les *Sentences* à Paris. Le témoignage explicite de quelques manuscrits concorde parfaitement avec cette date. Dans le cod. *Vat. lat. 1081*, on lit : *Explicit lectura super Sententias venerandissimi fratris Petri de Candia, ordinis fratrum minorum, anno Domini M° trecentesimo octoagesimo compilata tempore quo Parisius legebat Sententias, quam de verbo ad verbum ut jacet, suis scolaribus in scolis antedicti ordinis perlegebat.* Ce texte constitue également un témoignage important en faveur du caractère de *reportatum*, attribué à ce commentaire. Un *explicit* semblable se lit dans le cod. *Theol. 128* de la bibliothèque universitaire de Gœttingue, ainsi que dans le cod. *111* de la bibliothèque Marcienne de Venise. Le cod. *110*, fol. 7. de la même bibliothèque porte : *hanc Sententiarum lecturam compilatam Parisius in scolis fratrum minorum anno 1379.* Dans le cod. *Amplon. fol. 94*, de la bibliothèque d'Erfurt, il y a la rubrique : *Completa et lecta Parisius a venerabili magistro Petro de Candia, anno Domini M° CCCC. LXXX°.*

Cet ouvrage, comme d'ailleurs toutes les œuvres analogues du XIVe siècle, ne constitue point un commentaire du texte même du livre des *Sentences* de Pierre Lombard, comme c'était l'usage habituel au XIIIe siècle; mais il traite simplement quelques questions choisies, plus ou moins nombreuses, distribuées d'après l'ordre suivi dans le recueil des *Sentences* de Pierre Lombard. Cette indépendance, par rapport à l'œuvre du Lombard, constitue une note caractéristique des commentaires sur les *Sentences* du XIVe siècle. Ainsi, Pierre de Candie consacre au l. I six questions; au l. II trois questions; aux l. III et IV une question.

A l'exemple de saint Thomas et des autres commentateurs du XIIIe siècle, Pierre de Candie divise les questions en plusieurs articles. Quant à la méthode suivie par le maître franciscain dans l'exposé de la matière de chaque article, bien qu'il se rallie fondamentalement à l'ordre adopté par les maîtres du XIIIe siècle : *Quæritur = utrum; videtur quod = arguo, arguitur; sed contra = ad oppositum; respondeo dicendum quod = pro decisione, pro declaratione, responsio ad difficultates*, cependant, le plus souvent, les parties II et III entrent dans le corps même de l'article. C'est là une autre note caractéristique des commentaires du XIVe siècle. Ainsi, Pierre de Candie, après avoir donné l'énoncé de la question, expose et réfute immédiatement les opinions opposées, fournit des explications et des distinctions préliminaires, relate et démontre sa propre opinion.

Une autre note caractéristique du commentaire de Pierre Candie, c'est que, contrairement à la coutume adoptée par les maîtres du XIIIe siècle et du début du XIVe, il cite le plus souvent par leurs noms les auteurs dont il critique ou partage les opinions. De plus, il connaît tous les docteurs anciens, modernes et contemporains; il cite et expose en substance leurs opinions; il les critique mais ne les rejette jamais formellement; il expose avec courtoisie les raisons pour lesquelles il ne peut se rallier à leurs thèses. Il conserve une entière liberté à l'égard de tous et de chacun et ne se rallie point à une école déterminée; il reste personnel et indépendant. Toutefois, il ne cache point ses préférences pour les doctrines de Duns Scot et pour un nominalisme mitigé, de sorte que le cardinal Ehrle le dénomme un « nominaliste scotiste ». *Op. cit.*, p. 77.

Quatre écoles semblaient se partager les maîtres du XIVe siècle : le nominalisme, le scotisme, le thomisme et l'école des augustins, dont le docteur officiel était Gilles de Rome. Dans le commentaire de Pierre de Candie, les deux dernières écoles apparaissent comme insignifiantes. De l'école thomiste, en effet, il ne connaît que saint Thomas d'Aquin et seulement encore comme un docteur isolé. Il ne cite qu'une fois Gilles de Rome, Fr. Ehrle, *op. cit.*, p. 266, tandis qu'il s'occupe beaucoup de Grégoire de Rimini, non en tant qu'augustinien, mais en tant que nominaliste.

L'école scotiste, au contraire, joue dans le commentaire de Pierre de Candie un rôle assez important; Duns Scot, François de Meyronnes, François de Pignano ou de Marchia, et Landolphe Caracciolo y sont allégués fréquemment. Les représentants et les sectateurs du nominalisme y viennent toutefois au tout premier plan : Guillaume Occam, le franciscain Adam Woodham, le cistercien Jean de Mirecourt et le général des ermites de Saint-Augustin, Grégoire de Rimini. En dehors de l'école scotiste et nominaliste, trois autres franciscains ont exercé une grande influence sur les doctrines de Pierre de Candie, à savoir Pierre Auriol, l'Anglais Brinkel, ignoré jusqu'ici, et surtout Jean de Ripa.

Outre le texte du commentaire sur les *Sentences*, les quatre *principia*, qu'il a tenus, semble-t-il, en 1378-1379, avant de commencer l'exposé de son commentaire sur les *Sentences*, nous sont parvenus au complet. Ils sont conservés dans quelques mss., dont le principal est le cod. *Vatic. lat. 1081*. Les *principia* se tenaient avant que le bachelier commençât son commentaire sur les *Sentences* et se composaient d'une *collatio* et d'une *disputatio*. Dans la *collatio*, le bachelier devait faire la louange de la théologie et de Pierre Lombard. La *disputatio* est constituée par l'exposé scientifique d'une question théologique, traitée par le bachelier d'après certaines normes déterminées. Cette *disputatio*, qui constitue proprement le *principium*, se distingue de la *collatio* et ne peut point être identifiée avec elle, d'après Fr. Ehrle, *op. cit.*, p. 49-50. Tandis que la *collatio* constitue un discours sur les deux thèmes mentionnés, le *principium* serait une dispute théologique proprement dite, préliminaire au commentaire de chaque livre des *Sentences*. Ces *collationes* et ces *principia* du commentaire des *Sentences* de Pierre de Candie présentent un intérêt capital pour l'histoire de la littérature théologique du Moyen Age, parce qu'il est très rare que les *collationes* et les *principia* des quatre livres des *Sentences* soient conservés.

Le cod. *195* (XVe siècle), fol. 106-110, de la bibliothèque de l'hôpital de Cues, attribue à Pierre de Candie un *Libellus de terminis theologicalibus*, qui débute : *Ad facultatem theologicam accedentes* et finit : *nec tres omnipotentes.* Le même traité serait conservé dans le cod. *975*, fol. 190, de la bibliothèque de Berlin. Fr. Erhle, *op. cit.*, p. 18.

Le cod. *475* (XVe-XVIe siècle), fol. 43, de la bibliothèque Pauline de Munster, contient une *Quæstio de peccato originali* de Pierre de Candie, qui constitue la q. II du l. III de son commentaire sur les *Sentences*. Elle est appelée par J.-H. Sbaralea, *op. cit.*, t. I, p. 10 : *Tractatus de immaculata conceptione B. M. V.*, et imprimée par Pierre d'Alva et Astorga, dans *Monumenta seraphica*, Louvain, 1665, p. 191-211. Pierre de Candie composa aussi un *Officium visitationis B. V. Mariæ*, conservé dans le cod. *S. Croce Plut. XXV, sin. 9*, fol. 99-102, qui a été inséré dans quelques bréviaires de l'ordre et édité par G.-M. Dreves, *Analecta hymnica*, t. XXIV, Leipzig, 1896, p. 98-102. C'est un office rythmique, rédigé par le maître

franciscain, quand il était évêque de Novare, à savoir entre 1383 et 1402, comme il résulte de l'*explicit*. Il est l'auteur aussi de *Præfutiones Ambrosianæ*, conservées dans le cod. *F. 20* des archives de Saint-Pierre à Rome et non à la bibliothèque vaticane comme le dit J.-A. Fabricius, *Bibliotheca latina*, éd. Mansi, t. I, Padoue, 1754, p. 59. Pierre de Candie doit les avoir composées quand il était archevêque de Milan. Il faut attribuer encore au maître franciscain cinq *Prosæ* ou *Sequentiæ*, contenues dans le cod. *S. Croce, Plut. XXV, sin. 9*, fol. 103-108. Ces séquences, toutefois, n'étaient pas destinées à l'usage liturgique. Elles ont été éditées par le P. W. Lampen, O. F. M., dans *Archiv. francisc. histor.*, t. XXIII, 1930, p. 174-182, qui les attribue toutes à Pierre de Candie, bien que, dans le ms., la 3e, 4e et 5e seules portent le nom du maître franciscain. Le ms. qui les contient doit avoir été écrit à l'époque où Pierre de Candie était déjà pape, donc entre le 26 juin 1409 et le 3 mai 1410.

Le discours que Pierre de Candie tint à la 1re session du concile de Pise, le 26 mars 1409, a pris place parmi les actes de ce concile. J.-D. Mansi, *Concil.*, t. XXVII, 1784, col. 118-120. Pierre prêcha sur un texte du livre des Juges, XX, 7 : « Vous tous, fils d'Israël, qui êtes ici réunis, décidez ce qu'il y a à faire. » Il y dépeint la culpabilité des deux papes sous des couleurs vigoureuses et en conclut à la nécessité de la convocation d'un concile général. Pierre de Candie, qui avait été élu pape le 26 juin 1409, à la XIXe session du concile de Pise, et qui avait pris le nom d'Alexandre V, prononça, le 1er juillet de la même année, à la XXe session, qu'il présida, un discours sur le texte de saint Jean, X, 16 : « Il n'y aura qu'un seul troupeau et un seul pasteur. » Ensuite, il publia deux décrets réformateurs à la XXIIe et à la XXIIIe et dernière session, édités par J.-D. Mansi, *op. cit.*, t. XXVI, col. 1154 sq., 1234 sq. Cf. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. VII *a*, p. 65-69. Alexandre V rédigea un *Diplomu*, dans lequel il confirma les actes du concile de Pise, dans J.-D. Mansi, *op. cit.*, t. XXVII, col. 83-91. Il composa également des *Conclusiones in concilio Pisano*, conservées dans le cod. *9 (I, 1, 9)* de l'Emmanuel College de Cambridge, ainsi que dans le *Cod. Harl. 431*, fol. 30, 33-35, du British Museum, qui est intitulé : *Pro moderno schismate tollendo.* Il faut citer encore plusieurs bulles et lettres pontificales, qui ont été publiées en tout ou en partie par L. Wadding, *Annales minorum*, t. IX, an. 1409, n. VIII-XIV, Quaracchi, 1932, p. 408-413; par Baronius-Raynaldi, *Annales ecclesiastici*, an. 1409, n. LXXXV-LXXXIX, an. 1410, n. VII sq.; par Martène et Durand, *Scriptorum veterum amplissima collectio*, t. VII, col. 1107-1108. La bulle, qui produisit la plus grande impression, est la bulle *Regnans in excelsis*, qu'Alexandre V promulgua à Pise, le 12 octobre 1409, en faveur des religieux mendiants. Il y confirma les décrets de Boniface VIII, de Clément V et de Jean XXII et censura les propositions nouvelles analogues à celles que Jean de Pouilly avait formulées auparavant, en ajoutant que quiconque les soutiendrait à l'avenir serait hérétique et encourrait l'excommunication réservée au pape. Comme quelque temps auparavant, le 2 janvier 1409, l'université de Paris avait réprouvé plusieurs assertions du franciscain Jean Gorel, qui contestait aux curés et revendiquait pour les mendiants le droit de prêcher, d'administrer les sacrements et de percevoir la dîme, la nouvelle bulle d'Alexandre V fut très mal reçue par l'université. Aussi, pendant que les mendiants s'empressaient de la publier, d'en développer en chaire le contenu, en l'amplifiant, l'université fit prêcher contre la bulle *subreptice*. Le chancelier de Notre-Dame, Gerson, fut du nombre; cf. *Opera*, t. II, Anvers, 1706, col. 431-442. Les dominicains et les carmes déclarèrent alors n'avoir aucunement sollicité ce décret du pape et n'entendre en faire aucun usage; les franciscains et les augustins, au contraire, le soutinrent fermement et furent exclus de l'université. En même temps, le roi, selon le vœu de l'université, interdit à tous les curés, sous peine de voir confisquer leur temporel, de laisser aucun franciscain ou augustin prêcher, confesser ou administrer les sacrements dans leurs églises. Cf. Du Boulay, *Historia univers. Paris.*, t. V, p. 200-202; J. Lenfant, *Histoire du concile de Pise*, t. I, Amsterdam, 1724, p. 309-320.

Il promulgua, le 20 décembre 1409, de Pistoie, où il s'était réfugié à cause d'une épidémie qui avait éclaté à Pise, contre Jean Hus, la bulle par laquelle il lui défendait de prêcher dans les chapelles accessoires.

Mazzuchelli, *Gli scrittori d'Italia*, t. I, 1re part., p. 456, attribue à Pierre de Candie une *Epistola ad Florentinos* et des *Regulæ cancellariæ*. Cf. aussi L. Wadding, *op. cit.*, p. 9. Le même Mazzuchelli, *loc. cit.*, et J.-H. Sbaralea, *op. cit.*, t. I, p. 10, font mention d'un discours que le maître franciscain aurait prononcé à l'investiture de Jean Galéas Visconti, comme duc de Milan. Jean Gerson affirme que Pierre de Candie aurait composé un ouvrage *Super Lucam*, et un autre *Super Cantica canticorum*, tous les deux en vers hexamètres, dont il cite quelques-uns. Cf. P. Féret, *La faculté de théologie de Paris. Moyen Age*, t. IV, Paris, 1897, p. 320; J.-H. Sbaralea, *op. cit.*, t. I, p. 10.

L'*Epistola ad Hugonem Etherianum*, que quelques historiens attribuent à Alexandre V et que La Bigne a insérée dans la 2e édit. de la *Bibliotheca veterum Patrum*, t. IX, col. 433, devrait être considérée comme l'œuvre d'Alexandre III, d'après C. Oudin, *Commentarius*, t. III, col. 1142-1143.

Quant à l'ouvrage intitulé *Obligationes*, qui constituerait un traité de logique et que L. Wadding, *op. cit.*, p. 9, revendique pour Pierre de Candie, Fr. Ehrle soutient qu'il n'appartient très probablement pas au maître franciscain (*op. cit.*, p. 18-19). Les raisons alléguées sont, d'abord, que des quatre mss. qui contiennent ce traité, un seul, le cod. *Gaddiana 188*, de la bibliothèque Laurentienne de Florence, l'attribue explicitement au frère mineur Pierre de Candie; les autres, au contraire, le revendiquent soit pour Pierre de Candie tout court (le cod. *Vat. lat. 2130*, fol. 1047-1051), soit au maître Pierre de Candie (le cod. *Vat. lat. 3038*, fol. 22-37), soit au docteur et maître ès arts, Pierre de Candie (le cod. *Vat. lat. 3065*, fol. 98-105). Ce traité, dans tous ces mss., débute : *Rogasti me, carissime, ut tue in crucifixi latere caritati* et finit : *ideo hec de petitione ista dicta sufficiant.* Comme il a été composé par un docteur et maître ès arts et que, selon Fr. Ehrle, les frères mineurs ne pouvaient point acquérir un grade semblable, il faudrait dénier la paternité de ce traité au frère mineur Pierre de Candie. Ensuite, l'auteur fait abondamment usage de la dialectique nominaliste. C'est pourquoi le cardinal Fr. Ehrle hésite à attribuer ce traité à Pierre de Candie.

Enfin, le cod. *Vat. lat. 3065*, fol. 37-40, contient un traité intitulé *Consequentiæ* et qu'une rubrique revendique pour le docteur ès arts, le maître Paul (!) de Candie : *Expliciunt consequentie composite a venerabili artium doctore, magistro Paulo de Candia.* Cet opuscule commence : *Consequentia est aggregatum ex consequente et antecedente cum nota illationis*, et finit : *patet quomodo uniuscujusque problematis fit probatio, etc. Amen.*

Notons, pour terminer, que Pierre de Candie, dans les listes des docteurs notoires de l'ordre des frères mineurs, est appelé *Doctor refulgens*, H. Spettmann, O. F. M., *Quellenkritisches zur Biographie des Johannes Pecham O. F. M. († 1292). Zugleich ein Ueberblick über die Literaturgeschichte des Franziskanerordens bis ca. 1500*, dans *Franziskanische Studien*, t. II, 1915, p. 195, 196; dans un *Ordo epithetorum doctorum*, conservé à

Wurzbourg (e. ci., fol. 3, xve siècle), il est dénommé *Doctor venerandus*. *Revue d'histoire franciscaine*, t. vi, 1929, p. 147, et P. Lehmann, *Mittelalterliche Beinamen und Ehrentitel*, dans *Histor. Jahrbuch*, t. xlix, p. 215-219.

L. Wadding, *Annales minorum*, t. vii, Quaracchi, 1932, an. 1405, n. xii-xvii, p. 345-348; an. 1409, n. i-xxiv, et an. 1410, n. i-xi, p. 405-425; p. 616-631, où plusieurs brefs, lettres apostoliques et décrets d'Alexandre V sont publiés, qui se rapportent à l'ordre des frères mineurs, ainsi que la fameuse bulle *Regnans in excelsis* (p. 623-627); du même, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 8-9; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. i, Rome, 1908, p. 9-10; P. Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Moyen Age*, t. iv, Paris, 1897, p. 317-320; Mazzuchelli, *Gli scrittori d'Italia*, t. i, 1re part., p. 455; Tiraboschi, *Storia delle lettere italiane*, t. vi, 1re part., Milan, 1824, p. 389 sq.; C. Oudin, *Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis*, t. iii, col. 1141-1143; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e édition, t. ii, col. 736-737; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. vii, 1re part., Paris, 1916, p. 1-76; card. Fr. Ehrle, S. J., *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia des Pisaner Papstes Alexanders V. Ein Beitrag zur Scheidung der Schulen in der Scholastik des XIV. Jahrhunderts, und zur Geschichte des Wegestreites*, dans *Franziskanische Studien*, supplément 9, Munster, 1925; W. Lampen, O. F. M., *Prosæ seu poemata Petri de Candia, O. F. M.*, dans *Arch. franc. hist.*, t. xxxiii, 1930, p. 172-182.

Am. Teetaert.

21. PIERRE CAPULLI, frère mineur conventuel (fin du xvie-début du xviie siècle). Originaire de Cortone, il appartint à la province toscane des frères mineurs conventuels. Théologien célèbre à son époque, il enseigna aux gymnases de Venise, de Bologne, ainsi qu'au collège Saint-Bonaventure, à Rome. Le 31 août 1605, il fut élevé au siège épiscopal de Conversano, dans la Pouille. Il y mourut le 24 juin 1625. Il publia un *Commentarium in I^um Sent. D. Bonaventuræ librum*, Venise, 1623, dédié au cardinal Alexandre Peretti, et un *Commentarium in II^um Sent. D. Bonaventuræ librum*, Venise, 1624, dédié à saint Antoine de Padoue. Ces deux commentaires sont conservés à la bibliothèque nationale de Rome.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 186; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. ii, Rome, 1921, p. 333-334; C. Eubel, *Hierarchia catholica medii et recentioris ævi*, 2e édit., t. iii, Munster, 1923, p. 177; P.-B. Gams, *Series episcoporum*, 2e éd., Leipzig, 1931, p. 877.

Am. Teetaert.

22. PIERRE CASTIGLIONI, frère mineur conventuel (xve siècle). Natif de Milan, il appartint à la noble famille Castiglioni et revêtit la bure franciscaine dans la province des frères mineurs conventuels de Milan. Maître en théologie, il enseigna à l'université de Coïmbre, au Portugal, où il composa une *Brevis lectura in libros Sententiarum* et des *Quodlibeta*, qu'il doit avoir terminés le 24 juin 1453.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 186; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. ii, Rome, 1921, p. 331; Ph. Argelati, *Bibliotheca scriptorum Mediolanensium*, t. i, 2e part., Milan, 1745, col. 381.

Am. Teetaert.

23. PIERRE DE CASTROVOL, frère mineur espagnol (xve siècle). — Originaire de Mayorga, dans le diocèse de Léon, il appartint à la province d'Aragon des frères mineurs, dont il fut provincial pendant plusieurs années. Il fut confirmé dans sa charge de provincial par le chapitre général, qui se tint à Assise, le 22 mai 1491. Il s'acquit une grande renommée comme philosophe et théologien et fut un disciple fidèle de Duns Scot, dont il s'efforça de propager les doctrines et dont il prit la défense contre de nombreux adversaires. Il s'est illustré surtout par ses commentaires sur les livres d'Aristote et du pseudo-Aristote, pour lesquels il s'est servi de la traduction que Léonard Bruni, appelé aussi l'Arétin, du lieu de son origine, Arezzo, avait faite au xve siècle des ouvrages du péripatéticien. Pierre de Castrovol édita un *Commentarius super libros politicorum et œconomicorum*, Pampelune, 1496 (un exemplaire de cet incunable très rare se conserve à la bibliothèque nationale de Madrid). Il composa, en 1473, un *Commentarius super libros physicorum;* en 1474, un *Commentarius super libros de cælo et mundo;* en 1475, un *Commentarius super libros de metheoris;* en 1476, un *Commentarius super librum de anima;* il est aussi l'auteur d'un *Commentarius super libros de generatione et corruptione*, ainsi que d'un autre *Commentarius super libros parvos naturales Aristotelis*. Tous ces commentaires furent publiés ensemble à Lérida, en 1489, dans un seul ouvrage intitulé : *Opus super totam philosophiam naturalem*.

Pierre de Castrovol commença, le 25 avril 1479, la composition d'une *Lectura super libros ethicorum*, qu'il termina le 20 septembre 1480. Ce commentaire, après revision et correction, fut publié en 1489, à Lérida, par Gaspar Cascant, du même ordre, professeur de théologie à l'université de Lérida. En 1468, il rédigea les *Formalitates*, qu'il ne publia toutefois qu'à la fin du xve siècle, probablement à Pampelune. Cette édition, cependant, ne porte aucune indication de la date ou du lieu de l'impression. En 1465, il composa une *Logica*, qu'il fit imprimer, en 1490, à Lérida. Dans tous ces commentaires et écrits, il se révèle un défenseur enthousiaste et convaincu des doctrines de Duns Scot. Pierre de Castrovol est enfin l'auteur d'un *Commentarius* ou d'un *Tractatus super psalmum « Quicumque vult » seu super Symbolum sancti Athanasii*, imprimé à Pampelune, vers la fin du xve siècle (1496), et aussi à Toulouse, sans indication de date (vers la fin du xve siècle). Cf. D. Reichling, *Appendices ad Hainii-Copingeri repertorium bibliographicum*, fasc. 2, n. 461; M. Pellechet, *Catalogue général des incunables des bibliothèques publiques de France*, t. ii, n. 3369. Ce traité se distingue par l'abondance de l'érudition, la vigueur des raisonnements, la solidité et la fermeté des jugements et des arguments, l'indépendance par rapport aux diverses écoles, le caractère personnel des opinions défendues, la clarté de l'exposition. Une description détaillée de cet ouvrage a été fournie par A. Perez Goyena, S. J., *La teologia dogmática en la imprenta de Navarra*, dans *Revista internacional de los estudios vascos*, t. xx, 1929, p. 306 sq.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 186; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. ii, Rome, 1921, p. 331; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. ii, col. 996; At. Lopez, O. F. M., *Fra Pedro Gallego, primer obispo de Cartagena (1250-1267)*, dans *Archivo ibero-americano*, t. xxiv, 1925, p. 83-86; Serv. Arboly y Faraudo, *Bibliotéca colombina. Cátalogo de sus libros impresos*, t. ii, Séville, 1891, p. 59-63; C. Haebler, *Bibliografia iberica del siglo XV*, La Haye, 1903, n. 127-135.

Am. Teetaert.

24. PIERRE DE CELLE, abbé de Moutier-la-Celle, puis de Saint-Remi, évêque de Chartres († 1183). I. Vie. II. Œuvre littéraire.

I. Vie. — Pierre de Celle, ainsi nommé de la première abbaye qu'il eut à diriger, naquit en Champagne, vers le début du xiiie siècle. Bien que nous n'ayons pas de renseignements sur ses parents, sa famille était certainement très honorable et illustre puisque sa cousine Agnès de Braine épousa le comte Milon de Bar-sur-Seine et, en secondes noces, Robert de France, comte de Dreux, frère de Louis le Jeune, roi de France.

Pierre de Celle, après avoir reçu une première éducation à l'abbaye de Moutier-la-Celle, près de Troyes, et à Provins, fut envoyé, jeune encore, au monastère

parisien de Saint-Martin-des-Champs. Dans ces diverses maisons, Pierre de Celle s'imprègne de la règle de Cluny, sans négliger le souci d'une culture profane très large. Ses études terminées, il ne resta pas avec ses parents, mais se retira au monastère de Moutier-la-Celle, près de Troyes où, bientôt, il fit profession religieuse et put ainsi satisfaire ses désirs de travail et de sanctification.

Quand, aux environs de 1150, mourut Hugues, l'abbé du monastère de Moutier-la-Celle, Pierre, dont la piété et la science en imposaient à tous les moines de la communauté, fut élu à sa place. Cependant, durant les dernières années de Hugues, le relâchement avait pénétré à son insu dans le monastère. Quelques moines, s'appuyant sur leurs titres de noblesse, avaient même tenté, à la mort de l'abbé, de s'ériger en maîtres de la communauté. Le nouvel abbé, après avoir eu recours, mais en vain, à la douceur et à la persuasion, fut obligé de chasser les révoltés. Cet acte de fermeté et de justice fut hautement apprécié des moines restés fidèles, si bien que le renom de la sagesse de Pierre de Celle ne tarda pas à franchir les limites de l'abbaye; il lui valut aussi de chaudes amitiés, comme celles de Pierre le Vénérable, de Jean de Salisbury et de Thomas Becket.

Soutenu par sa réputation, Pierre de Celle put défendre son abbaye contre les désirs rapaces des seigneurs, la restaurer, l'embellir, l'agrandir et même protéger divers monastères. A la demande de l'abbé de Fontevrault, il soutint, par exemple, avec succès, devant le pape Alexandre III, les privilèges de cette abbaye contre les empiétements de l'évêque de Poitiers. En de multiples autres circonstances s'exerça l'activité diplomatique de Pierre de Celle. La jalousie devait cependant faire tomber sur lui les plus affreuses calomnies; on lui fit grief de ce que le mariage de sa nièce Hawide avec Pierre de La Tournelle, son parent, qu'il avait favorisé, n'était qu'un concubinage incestueux. Dans deux lettres, adressées l'une à l'archevêque de Sens et l'autre à l'évêque d'Auxerre, Pierre se justifie avec énergie et franchise.

Au moment du schisme, qui éclate à la mort du pape Adrien IV, Pierre de Celle conseille vivement de prendre le parti d'Alexandre III. Bientôt, l'archevêque de Beauvais, frère du roi Louis le Jeune, eut l'occasion de récompenser son clairvoyant conseiller. Transféré au siège archiépiscopal de Reims, il le nomme, en 1162, abbé de Saint-Remi. De là, celui-ci continue à exercer une surveillance vigilante sur la communauté de Moutier, rappelle Drogon à l'observance de ses devoirs abbatiaux et, devant la résistance insolente de ce dernier, le fait déposer.

A Reims, Pierre de Celle doit défendre son abbaye contre les prétentions du prévôt de Marsne, bourg de la province de Liége. Bien que le pape Alexandre III, sollicité par Frédéric Barberousse, eût accordé l'église collégiale de Marsne comme prébende à un clerc allemand, et malgré l'attitude hostile de l'archevêque de Cologne, le supérieur de Saint-Remi, grâce à l'appui du cardinal Albert, chancelier de l'Église romaine, obtint gain de cause. Le pape lui fit restituer les propriétés canoniales de Marsne. Bientôt, l'abbaye de Saint-Remi devint le rendez-vous des grands de la terre qui venaient consulter le célèbre abbé, et le refuge des savants pauvres et exilés, comme par exemple Jean de Salisbury et Barthélemi, évêque d'Exeter, chassés d'Angleterre par le roi.

Quand, en 1166, Henri, archevêque de Reims, se rendit à Rome, Pierre de Celle fut chargé de l'administration du diocèse. Par ailleurs, ainsi qu'en témoignent les nombreuses lettres qu'il reçut d'Alexandre III, il fut chargé de régler un nombre considérable d'affaires, ce qui l'obligeait à de très nombreux déplacements. L'abbé de Saint-Remi se plaignait donc avec raison de ne plus avoir un moment de loisir. Son rayonnement moral s'étendit non seulement à Rome, mais jusqu'aux contrées du nord de l'Europe. C'est ainsi que, pour favoriser l'action missionnaire de l'évêque Foulques, son ancien élève, l'abbé champenois écrivit aux fidèles, duc, princes, évêques et au roi de Suède.

Cette activité ne l'empêchait pas de s'occuper de la réforme disciplinaire et morale des monastères; il écrivit dans ce sens aux communautés de Molesme et de Cluny. Sur ces entrefaites, Pierre de Celle, que le pape Alexandre III avait l'intention de créer cardinal, fut invité à assister au IIIe concile général du Latran, assemblé pour mettre fin aux désordres qui s'étaient introduits dans l'Église, à l'occasion du schisme antérieur. Mais, atteint de sciatique et miné par la fatigue et la vieillesse, il dut, à son grand regret, décliner l'invitation.

A cette époque, Pierre de Celle s'attaque aussi non à la fête, mais à la précipitation imprudente avec laquelle on avait institué la solennité de l'immaculée conception sans demander l'avis du pape. Par ailleurs, il demeure plein de respect filial pour la vierge Marie. « Dès qu'il s'agira de sa gloire, dit-il, j'ouvrirai les cataractes du ciel et les fontaines de l'abîme plutôt que je ne les fermerai. Jésus-Christ, son Fils, eût-il omis quelque chose qui pût contribuer à l'exaltation de sa mère, moi qui ne suis qu'un humble pasteur, au défaut du pouvoir, je tâcherais d'y suppléer par mes désirs, prêt à perdre la langue et la vie si je courais risque de ne m'en servir qu'à déshonorer cette Vierge immaculée... Plût à Dieu, sauf l'autorité de la vérité, que cette Église, maîtresse de la chrétienté, eût pesé dans la balance d'un concile, et eût approuvé les raisons de solenniser partout l'immaculée conception de la Vierge! Sur son exemple et sur sa parole, je marcherais en liberté et en assurance, parce que je marcherais sans danger. » (Étienne Georges, p. 33-34.)

Quand mourut Jean de Salisbury, évêque de Chartres (25 octobre 1180), Pierre de Celle lui succéda grâce à l'appui du cardinal de Champagne. Son épiscopat fut de courte durée. D'après les annales de l'abbaye de Josaphat, Pierre aurait occupé le siège épiscopal de Chartres pendant sept ans, c'est-à-dire jusqu'à sa mort, survenue le 10 février 1187. Mais ces renseignements paraissent controuvés. D'après les auteurs du *Gallia christiana*, Pierre serait mort environ deux ans après sa nomination à Chartres, le 20 février 1183. Dès 1181, on trouve de fait une bulle adressée par le pape Lucius III, à Réginald, évêque élu de Chartres. Cf. Jaffé, *Regesta* n. 15 122.

II. Œuvre littéraire. — L'œuvre littéraire de Pierre de Celle est en relation directe avec son étonnante activité; elle est de nature pratique et ne contient pas de travaux que l'on puisse appeler scientifiques; elle comprend des opuscules ascétiques, des sermons et surtout des lettres.

1° *Opuscules ascétiques.* — Les opuscules ascétiques sont au nombre de quatre.

Dans le premier de ces traités, intitulé *De panibus*, *P. L.*, t. ccii, col. 929-1046, l'auteur parle de tous les pains dont il est question dans l'Écriture sainte et à chacun d'eux il accommode un sens spirituel. Le pain fermenté est la figure de la confession des péchés: le pain azyme représente la sainte eucharistie; le pain des enfants indique les rudiments de la foi, et celui des parfaits une doctrine plus ferme. Dans ce livre, les réflexions pieuses se mêlent malheureusement à des sentences trop affectées. Jean de Salisbury, à qui Pierre de Celle avait dédié cet ouvrage, au lieu d'en faire une juste critique, comme l'auteur le lui avait demandé, dans sa lettre de dédicace, y trouve tout bon et sous une forme allégorique demande à Pierre de

rédiger un travail semblable sur la vigne dans la sainte Écriture. Son désir ne trouva pas d'écho.

La *Mosaici tabernaculi mystica et moralis expositio. ibid.*, col. 1047-1081, rentre dans le même genre que le traité précédent. L'auteur y énumère les diverses parties du tabernacle de Moïse et à chacune d'elles attribue un sens mystique, trop souvent suggéré par ses réflexions personnelles.

Le traité *De disciplina claustrali*, col. 1099-1146, dédié à Henri, comte de Champagne, a été écrit à l'instigation de Richard, frère de Jean de Salisbury, ainsi que le prouvent les deux lettres-préfaces. Destiné à faire goûter les avantages du cloître, cet ouvrage est composé de vingt-quatre chapitres. Pierre y rappelle le souvenir des principaux fondateurs de discipline : Moïse dans le désert, Jésus dans le monde et saint Paul dans l'apostolat. La comparaison qu'il établit entre le philosophe, le juif, le chrétien et le religieux est remarquable. Au moine est donné le plus beau rôle; c'est un moyen de faire apprécier la vie monastique. Malgré le titre, qui pouvait rendre hésitants les princes du siècle, habitués au luxe, ce travail ne contient pas un idéal trop élevé pour un homme du monde. Il recommande, en effet, une double règle : celle de saint Augustin et celle de saint Benoît et propose surtout le silence, la lecture, l'oraison, la confession des péchés à Dieu et au prêtre et la réception de la sainte eucharistie.

A la demande d'Alcher, moine de Clairvaux, Pierre composa aussi un traité sur la *Conscience*, col. 1083-1098, où il dépeint, d'une manière très imagée, les bonnes et les mauvaises habitudes de l'âme. Malheureusement, aux bonnes maximes, il mêle trop souvent des allégories de valeur très inférieure.

Quant à la lettre aux chartreux, qui a été attribuée à Pierre de Celle par Lami (Antoine le Maître) entre autres, elle est certainement l'œuvre de Guillaume, abbé de Saint-Thierry, près de Reims. Voir *Histoire littéraire*, t. XII, p. 317.

2° *Sermons*. — Pierre de Celle ne peut pas être comparé aux grands orateurs comme Anselme, Maurice, évêque de Paris, Pierre de Blois, Pierre le Vénérable ou saint Bernard. Il a cependant une belle éloquence dont on trouve l'expression dans la centaine de sermons qui s'est conservée. Ils sont composés soit pour lui-même, soit pour Thibaut, évêque de Paris. Les grands problèmes, soulevés à cette époque, y trouvent place et sont traités avec un grand zèle pour Dieu. Les sources principales d'information sont l'Écriture sainte et les Pères de l'Église.

Contrairement à l'habitude de ses contemporains, il use peu des auteurs profanes, rarement il cite leurs paroles. Doué d'un jugement prudent, il rejette toutes les légendes et les narrations des apparitions suspectes.

La composition interne des sermons manque de vigueur, de logique et de divisions. Le style est très diffus. En abondance, Pierre rassemble les histoires les plus dissemblables de l'Écriture sainte et s'efforce d'en tirer des significations mystiques. Le VIe sermon sur la résurrection du Seigneur (*Serm.*, XLVII, col. 780) en offre un exemple très caractéristique. Pour les solennités du Christ, nous trouvons en général un exposé brillant du mystère, joint à une interprétation subtile d'un texte de l'Écriture. Le Ier et le IIIe sermon sur l'Ascension sont remarquables sous ce rapport. *Serm.*, L et LII, col. 785, 791. Pierre de Celle aime surtout les comparaisons; elles dénotent chez lui une très grande faculté d'invention et d'imagination. Conformes d'habitude à un jugement droit, elles invitent le lecteur aux réflexions sérieuses. (Sermon sur la Pentecôte, col. 795.)

Bien que l'orateur s'efforce parfois de donner l'interprétation de certains mots (*De sancto Petro*, col. 817), il ne s'arrête pas, en général, à ces subtilités, mais s'élève avec véhémence à un genre plus large, qui fournit des renseignements religieux très instructifs. Quand il parle de la sainte eucharistie, il utilise le mot « transsubstantiation », qui exprime le mieux le dogme eucharistique : *Supposuit (Jesus) panem et vinum, et transsubstantiavit in corpus et sanguinem suum. Serm.*, *XLI*, *in Cœna Domini*, col. 770 D.

Pour recevoir la sainte communion, certaines conditions sont nécessaires : l'âme doit être pure et avoir la foi; si elle est en état de péché mortel, elle se trouve tout d'abord dans l'obligation de faire la confession de ses péchés. Le fidèle qui n'a pas de fautes trop graves ou n'est pas dans l'amour du péché doit recevoir la sainte communion au moins trois fois par an, mais il ferait mieux s'il communiait tous les dimanches et même quotidiennement.

Le prêtre pécheur et hérétique confectionne-t-il vraiment la sainte eucharistie? Pierre répond en faisant une distinction erronée, que les théologiens ultérieurs ont réfutée, en s'appuyant sur saint Augustin. Le prêtre pécheur, disait l'orateur champenois, puisqu'il est à l'intérieur de l'Église, consacre vraiment, car le sacrement est confectionné non par le mérite de celui qui consacre, mais par la parole du Créateur. Quant au prêtre hérétique, qui est en dehors de l'Église, il ne fait pas le sacrement. *Serm.*, XL, col. 769 B; XXXIX, col. 764 D.

Dans le IVe des neuf sermons pour les synodes, il invite les prêtres à s'adonner à la piété plutôt qu'aux disputes dialectiques, car, ajoute-t-il, « il est bien plus sûr de procurer le repos de son esprit après avoir adoré le Seigneur que de s'inquiéter à vouloir pénétrer la profondeur des mystères ». *Serm.*, LXXXVI, col. 896 C. Dans le IXe, la constitution de l'Église établie par le Christ est comparée aux chœurs des anges, à cause de l'admirable hiérarchie des ordres et ministères. Le pape est le chef suprême, auquel sont subordonnés les patriarches, les métropolitains, les évêques, les prêtres, les diacres, les sous-diacres et les clercs. *Serm.*, XCI, col. 914-917.

En dépit de leurs défauts, les sermons de Pierre de Celle ont joui d'une grande vogue parmi ses contemporains. Pour nous, ils présentent plus de valeur théologique que ses lettres.

3° *Lettres*. — Les lettres, au nombre de plus de cent soixante-dix, ont été divisées en neuf livres par le P. Sirmond, dans son édition des œuvres de Pierre de Celle, en date de 1613. Cette division n'a pas été conservée par les éditions ultérieures, qui groupent en un l. I les lettres datant de l'époque où Pierre était abbé de Celle, et dans un l. II les pièces postérieures. Elles apportent pour l'histoire du XIIe siècle des documents très intéressants, car l'abbé de Moutier-la-Celle et de Saint-Remi fut très mêlé à l'activité de son temps et eut un commerce épistolaire avec la plupart des grands personnages de l'époque, dans tous les milieux. Dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. XIV, p. 243-264, Brial a fait la critique des lettres qui étaient faussement attribuées à Pierre de Celle, dans la collection du P. Sirmond.

Pierre de Celle a écrit plusieurs lettres au pape Alexandre III, au cardinal Albert, chancelier de l'Église romaine, devenu plus tard le pape Grégoire VIII et au cardinal Pierre de Saint-Chrysogone, légat en France. Le roi de Suède, l'archevêque de Lund, Eskil, et son successeur Absalon, Thomas, archevêque de Cantorbéry, des comtes et des princes, des archevêques et des évêques nombreux sont parmi ses correspondants. Des abbés de monastères, des prieurs, des communautés, des clercs, des chanoines, des religieux et des laïques reçoivent ses conseils ou lui en demandent. Pierre le Vénérable, Thomas Becket et Jean de Salisbury sont ses amis les plus intimes.

Dans cette correspondance — dont il est impossible de faire l'analyse — les sujets les plus divers sont abordés. Pierre de Celle, en qualité d'abbé, parle souvent des monastères, de leur administration temporelle, de la défense de leurs biens et de leur aménagement. Il s'inquiète de la tenue morale, de la discipline des moines et leur donne des règles de conduite. Aux princes, il rappelle les devoirs de protection qu'ils ont à assurer vis-à-vis des couvents et les blâme des spoliations commises au détriment des religieux. Il intervient dans les conflits qui s'élèvent entre les seigneurs et les évêques et ne craint pas, en cas de besoin, de solliciter l'appui moral de la papauté. Enfin, bien souvent, il aborde des questions de spiritualité, de morale, à l'occasion du mariage de sa nièce avec Pierre de La Tournelle par exemple, et même de pure théologie, en particulier à propos des prérogatives de la très sainte Vierge et de son immaculée conception, et d'autres encore.

Les écrits ascétiques de Pierre, ses sermons et ses lettres donnent une idée de sa puissance de travail et de sa prodigieuse activité, pratique et littéraire. Bien qu'il ait occupé l'important siège abbatial de Saint-Remi et ait été évêque de Chartres, il est plus connu dans l'histoire par son titre d'abbé de Moutier-la-Celle. C'est un indice que, s'il a joué parmi ses contemporains un rôle remarquable, il n'est cependant qu'une figure de second plan.

I. Textes. — Les *Lettres* ont été publiées d'abord par J. Sirmond, Paris, 1613 (édit. reproduite dans *Opera omnia*, t. iii, Venise, 1728, col. 659-850); en 1671, dom Ambroise Janvier donne l'édition des œuvres complètes, *Petri Cellensis opera omnia*, 1 vol. in-4°, reproduit dans la *Maxima bibl. Patrum* de Lyon, t. xxiii, p. 636-907, et dans *P. L.*, t. ccii, col. 397-1146.

II. Notices et travaux. — Fabricius, *Biblioth. latina mediæ et infimæ ætatis*, éd. de Hambourg, t. v, p. 748 sq.; Liron, *Bibliothèque chartraine*, 1719, p. 77-79; *Gallia christiana*, t. viii, col. 1150, et t. ix, col. 234; R. Ceillier, *Hist. des auteurs ecclés.*, t. xxiii, 1763, p. 280-285 (2e éd., t. xiv, p. 680-683); *Hist. litt. de la France*, t. xiv, Paris, 1817, p. 236-267 (notice de Bréal); J.-F. Ozeray, dans *Chronique de Champagne*, t. iii, 1838, p. 21-25; Et. Georges, *Pierre de Celle, sa vie et ses œuvres*, Troyes, 1857; Bourgain, *La chaire française au XIIe siècle*, Paris, 1879, p. 68-70; J. Gillet, *De Petro Cellensi abbate Sancti Remigii Remensis et Carnotensi episcopo*, Paris, 1881.

N. Iung.

23. PIERRE LE CHANTRE, maître à Paris, mort à l'abbaye de Longpont (1197). I. Vie. II. Œuvres.

I. Vie. — Bien des points de la vie de Pierre le Chantre demeurent obscurs. L'incertitude règne sur sa famille et le lieu de sa naissance. On ne sait s'il est né à Paris, à Reims ou dans la région de Beauvais. En tout cas, dès l'année 1171, il est professeur à Paris. En 1184, il devient chantre de l'église épiscopale. Sa réputation dépasse bientôt les limites de la capitale. En 1191, il est élu évêque de Tournai par le clergé de cette ville. Mais Guillaume de Champagne, archevêque de Reims, en qualité de métropolitain, s'oppose à cette élection, qu'il juge invalide pour cause d'irrégularité. Étienne, abbé de Sainte-Geneviève de Paris, intervint en faveur de Pierre le Chantre, mais ce fut en vain. Son intervention lui valut d'être proposé lui-même au siège vacant par le métropolitain et d'être agréé par le clergé de Tournai.

En 1196, quand mourut Maurice de Sully, évêque de Paris, Pierre le Chantre, élu pour le remplacer par le clergé et le peuple, aurait ou refusé cet honneur, ou rencontré de nouveau l'opposition de Guillaume de Champagne. La première hypothèse paraît plus vraisemblable, car autrement on ne s'expliquerait pas qu'à peu près à la même date le métropolitain de Reims lui ait demandé de venir près de lui exercer les fonctions de doyen du chapitre de l'église archiépiscopale dans les termes suivants : « Je rends grâces à Dieu et à notre Église de Reims de ce que, par l'inspiration du Très-Haut, cette même Église vous a élu pour doyen, et nous croyons devoir vous féliciter d'avoir humblement accepté la charge qui vous était offerte, et de ce qu'une basse ambition ou une pensée d'avarice ne vous aient pas fait jeter les regards sur une Église aux revenus plus abondants. » *Metropolis Remensis historia*, t. ii, Reims, 1679, p. 442-443.

Pierre le Chantre, après avoir obtenu l'agrément du chapitre de l'Église de Paris, qu'il avait mis pour condition à son acceptation, part pour Reims. En cours de route, il s'arrête à l'abbaye de Longpont, où il tombe gravement malade, prend l'habit des religieux de Cîteaux, et meurt le 22 septembre 1197.

II. Œuvres. — 1° *Ouvrages authentiques.* — Pierre le Chantre a eu une activité intellectuelle très féconde : elle est l'image de son génie, de ses vues personnelles et de la théologie contemporaine.

La dogmatique, la morale, le droit ecclésiastique, l'Écriture sainte et l'ascèse ont attiré son attention. Mais ces sujets ne sont pas traités d'une manière systématique, car, à son époque, les différents domaines de la théologie, auxquels ils ont rapport, ne sont pas encore des disciplines particulières. Les études d'Écriture sainte n'étaient guère que des gloses. Les autres parties de la théologie étaient étudiées sous forme de *sentences*, qui constituaient des *sommes* et des *distinctions*. Quant à la casuistique et au droit ecclésiastique, ils se développaient en *questions*.

1. *Verbum abbreviatum.* — L'ouvrage le plus important de Pierre le Chantre est appelé, de son *incipit*, *Verbum abbreviatum*. En bien des mss., il porte des noms divers plus adaptés au contenu. Les principaux sont *Ethica Petri; Summa philosophiæ Petri Cantoris Parisiensis; Viaticum tendentis in Jerusalem; Summa de suggillatione vitiorum et commendatione virtutum; Summa ex conquisitis auctoritatibus ad detestationem vitiorum et commendationem virtutum; Summa de vitiis et virtutibus* ou *Liber de pœnitentia*.

C'est le seul des travaux de Pierre le Chantre qui ait été publié. Il le fut en 1639, à Mons, par Georges Galopin, moine bénédictin de Saint-Guislain, d'après trois mss., dans lesquels il y avait bon nombre d'additions que l'éditeur n'a pas distinguées du texte original. Cette première édition est reproduite dans *P. L.*, t. ccv, col. 21 sq.

Le *Verbum abbreviatum*, écrit pendant que Pierre le Chantre était encore à Paris, a pu être remanié dans la solitude de Longpont; il comprend dans le texte imprimé cent cinquante-trois chapitres; cette division ne correspond d'ailleurs pas exactement avec celle des manuscrits.

D'une manière générale, cet ouvrage traite de l'exercice des différentes vertus, présentées chacune dans sa valeur morale et sa beauté sociale. D'autre part, dans la description des vices et de leurs conséquences malheureuses pour l'âme, l'auteur s'efforce de détourner le lecteur du péché. Ce n'est pourtant pas un exposé systématique de morale ni une collection de pures considérations, mais une esquisse des parties les plus importantes de la règle des mœurs, dans le genre parénétique. Certaines parties sont directement pour les ecclésiastiques, d'autres pour ceux qui mènent la vie monacale. Pour nous, le *Verbum abbreviatum* est d'un réel intérêt, car il nous fait connaître bon nombre de coutumes et d'usages de ce temps.

Abstraction faite ici des gens du monde des diverses classes sociales, qui ne sont pas oubliés, tous les ecclésiastiques trouvent matière à réflexion dans les examens de conscience que Pierre le Chantre a rédigés dans son étude. Aux théologiens, il reproche surtout

de trop multiplier les gloses sur l'Écriture sainte et d'alourdir tellement le texte scripturaire par leurs explications qu'ils le rendent souvent incompréhensible. Ils ont tort aussi de négliger les vérités éternelles en s'arrêtant dans leurs discussions aux questions frivoles et trop subtiles. Pour remédier à ces abus, il faut s'en tenir aux données de l'Écriture et de la tradition, et rejeter les fantaisies humaines. Les prédicateurs, de leur côté, au lieu de chercher à briller et à flatter les oreilles de leurs auditeurs, doivent vouloir le succès de leur activité apostolique par la sainteté de leur vie. L'auteur proteste aussi contre l'habitude prise par certains prêtres de dire plusieurs messes par jour, uniquement dans un but de lucre; de donner dans la pratique des messes « à double face », pour recevoir plus d'offrandes : ils recommencent plusieurs fois, avec quelques variantes, suivant les intentions des donateurs, la partie de la messe qui précède le canon. Les moyens proposés pour remédier à ces abus sont radicaux : il faut diminuer les églises, les autels et les clercs et n'accepter dans les ordres sacrés que ceux qui ont des qualités suffisantes.

Des blâmes justifiés sont également adressés à ceux qui cumulent les bénéfices et aux simoniaques. Pierre s'élève contre l'incertitude, la témérité de ceux qui, pour juger un délit, ont recours aux épreuves du fer chaud et de l'eau bouillante, car ce ne sont là qu'enchantements et inventions diaboliques.

Après avoir donné un aperçu sur les vertus théologales de foi, d'espérance et de charité, sur les vertus cardinales et les vices qui leur sont opposés, l'auteur, parlant de la pénitence et des conditions nécessaires pour en tirer des fruits spirituels, donne d'excellentes règles pratiques pour les confesseurs et les pénitents. L'ouvrage se clôt par des réflexions sur l'enfer et le paradis. Le dernier chapitre CLIII a pour titre : *Contra monachos proprietarios*, ou *De proprietate monachorum*. Il a souvent été considéré comme un ouvrage à part ou comme un sermon de circonstance, car il ne se trouve pas dans tous les manuscrits du *Verbum abbreviatum*.

Ce bref résumé donne une faible idée de toute la richesse doctrinale du *Verbum abbreviatum*, dont la valeur est incontestable. Fidèle à ses principes théologiques, l'auteur appuie sa démonstration sur les textes scripturaires et les affirmations des Pères de l'Église et des conciles. Les citations des auteurs profanes, poètes ou historiens, comme Horace, Ovide, Virgile, Juvénal, Térence, Caton, Cicéron et autres ne constituent qu'un agréable ornement de style, qui ne gêne ni n'alourdit le développement de l'argumentation. Ces qualités se trouvent aussi dans le traité sur les sacrements.

2. *Summa de sacramentis.* — La *Summa de sacramentis et animæ consiliis*, est souvent mal citée sous le titre de *Summa de conciliis et rebus ecclesiasticis*. Cet ouvrage est jugé de cette façon dans le *Pénitentiel*, de Pierre de Poitiers, chanoine de Saint-Victor : *In his et in aliis animarum consiliis, in quibus semper mallem audire quam audiri, consultius est recurrere ad scripta piæ recordationis Petri, cantoris Parisiensis, ad illam summam præcipue quæ est de secretis animarum consiliis, quæ sic incipit : Quæritur de sacramentis legalibus, quæ sunt data perfectis in signum, superbis in jugum, infirmis in pædagogum.* Gutjahr, p. 55.

De la *Summa*, il existe deux recensions; la première est représentée par les mss. *9593* et *14 521* de la Bibliothèque nationale, et la seconde par le ms. *276* de la bibliothèque de Troyes. Entre elles, il y a peu de différence. Dans la dernière, l'ouvrage se compose de deux livres : le Ier est constitué de cent dix-neuf chapitres, qui traitent des sacrements légaux de l'Ancienne Alliance, de leur valeur et de leur rapport avec ceux de la Loi nouvelle, du baptême du Christ et de celui de Jean-Baptiste et de la circoncision. Pierre le Chantre expose d'où le baptême tire sa valeur, l'intention du baptiseur et du baptisé et les rites du baptême. Il donne une explication de la confirmation, de la consécration de l'église et de l'autel, du sacrement de l'eucharistie et des paroles de la consécration sur le mélange d'eau et de vin, sur l'intention qu'il faut avoir à la consécration, sur la communion.

L'exposé sur le sacrement de pénitence fait connaître un certain nombre des questions agitées au Moyen Age, par exemple, la rémission et les influences du péché, les punitions pour les fautes vénielles et mortelles, le changement de la pénitence infligée, et insiste sur certains points particuliers : la rupture du lien matrimonial, la restitution, la bonne réputation, la manière de se confesser, le pouvoir des clefs, l'absolution des censures et les relations avec les excommuniés.

Le IIe livre formé de quarante-six chapitres contient la solution de cas intéressants de morale sur les vœux, les promesses, la simonie, la législation canonique et surtout le droit matrimonial, sur la dogmatique sacramentelle, en particulier le baptême et l'eucharistie et sur l'incarnation.

3. *Distinctiones Abel.* — Ces distinctions, ainsi nommées parce qu'elles commencent par ces mots : *Abel dicitur principium Ecclesiæ* roulent sur le dogme et la liturgie. Le cardinal Pitra, qui en a édité une partie, dans *Spicilegium Solesmense*, t. III, p. 1-276, voulait prouver, par les passages contenant les explications mystico-morales sur l'Écriture, que la *Clavis Melito* qu'il croyait avoir trouvée, était connue de Pierre le Chantre et employée dans les distinctions. Mais dom Rottmanner a établi que ces vues étaient erronées. On connaît de cet écrit de nombreux mss. : Paris, *455*, *613*, *3236* B, *3388*, *3664*, *14 923*, *10 633*; Berlin, *390*.

4. *Questions sur la simonie.* — Ces questions traitent de cas subtils de simonie et relèvent surtout du droit canonique. Elles sont contenues dans le *Paris. 14 445*, et le *Monac. 5526*.

5. *Travaux sur l'Écriture sainte.* — Au nombre des écrits composés par Pierre le Chantre sur l'Écriture sainte, il faut citer le *De tropis loquendi*, ou *De tropis theologicis*, et les gloses. Dans le premier ouvrage contenu dans le *Paris. 14 445*, souvent intitulé aussi *De contrarietatibus theologiæ; De contrarietatibus Scripturæ; De contrarietatum solutionibus*, et même *Grammatica theologorum*, et qui commence par ces mots, qui, malgré la diversité des titres, permet l'identification : *Videmus nunc per speculum in ænigmate*, l'auteur s'efforce d'apporter une solution aux contradictions apparentes du texte biblique. C'est pourquoi cette étude est de valeur pour l'intelligence des livres sacrés.

Bon nombre de gloses sont perdues. Celles que nous avons et dont Brial suspecte l'authenticité sans raison probante sont brèves en général, de développement inégal et de qualité variable. Pour l'Ancien Testament, les gloses sur les psaumes, et pour le Nouveau, celles sur l'Apocalypse et l'harmonie des évangiles occupent la première place. Ces diverses gloses se trouvent dans les mss. *Paris. 15 565*, *14 426*, *12 011*, *682*; *Mazar.*, *87*, *133*, *777*; *Valentian.*, *84*; *Carnot.*, *213*.

Sur ces écrits, Ralph de Coggeshall porte le jugement suivant, rapporté par Gutjahr : *Hic inter plura opuscula, quæ potius religioso ac morali stylo digessit quam pompatico eloquio utpote verborum phaleras devitans; novas quasdam glossas super psalterium et super epistolas Pauli breves et dilucidas composuit, fastidiosis lectoribus atque labili memoriæ necnon et paupertati scholarium in omnibus consulens. In quibus glossis non a sensu vel a tramite præcedentium Patrum in aliquo aberravit, sed expositiones multiplices atque profusas in*

unam seriem compendiosius propriis verbis coarctavit. Gutjahr, p. 53.

Sur l'Ancien Testament, on connaît 23 gloses. Les autres sont perdues. Celles qui ont trait au Nouveau Testament sont moins nombreuses.

Sur l'harmonie des quatre évangiles, Pierre le Chantre a écrit un travail intitulé : *Glossæ super unum ex quatuor. Quatuor facies uni erant; sicut trinitas personarum unitati divinæ essentiæ non præjudicat, sic nec quaternarius evangeliorum unitati eorum.* A la fin, on trouve souvent cette phrase : *Expliciunt glossæ IV evangeliorum collectæ et excerptæ cum labore super unum ex IV secundum Petrum Cantorem Parisiensem, in quibus punctus super punctum positus in littera vel hæc figura in nota est verborum magistratium; punctus vero juxta punctum positus vel hæc figura G. nota est verborum et auctoritatum sanctorum; figura vero « in » literæ Græcæ in margine positæ nota est glossarum, quæ faciunt contrarietatem sibi vel textui vel quæstionem vel solutionem alicujus, vel moralitatem exprimunt vel pungunt et affectus movent vel quæ supervacuæ sunt.*

Les autres gloses de Pierre le Chantre portent sur les Actes des apôtres *(Liquefacta est terra)*, les quatorze lettres de saint Paul *(Ab increpatione tua fugient)*, sur les sept épîtres catholiques *(Os meum loquetur sapientiam)*, et sur l'Apocalypse *(Hæc sola inter libros Novi Testamenti vocatur prophetia)*.

Ces ouvrages ne sont pas toute l'œuvre de Pierre, car il y en a beaucoup qui sont perdus et connus de nom seulement.

6. *Ouvrages perdus.* — Dans sa collection des sermons du XIIe siècle, L. Bourgain en a relevé trois de Pierre le Chantre, provenant du *Paris. 14 859*, et porte sur eux ce jugement : « Pierre le Chantre fut un prédicateur plein de poids dans ses discours; il enseignait comme un flambeau ardent et brillant (Jacques de Vitry, *Hist. des croisades*, c. VII). C'est au pied de sa chaire que Foulques, curé de Neuilly, venait avec des tablettes et un burin; il recueillait les paroles du maître pour les redire le dimanche à son troupeau. De tant de discours populaires, il ne nous reste que trois sermons. » *La chaire française au XIIe siècle*, p. 50. Mais une étude minutieuse révèle que ces sermons ne sont que des emprunts faits au *Verbum abbreviatum*, c. CXLIII-CXLIX.

Parmi les ouvrages perdus, il faut compter aussi le *De miraculis quibusdam sui temporis*, attesté par Trithème mais tombé complètement dans l'oubli et dont le texte est inconnu, les *Distinctiones sur la sainte Vierge*, l'*Abbreviatio super decreta Gratiani*, et les *Commentaria in libros physicorum et de anima.*

2° *Ouvrages non authentiques.* — Il existe un certain nombre d'écrits qui, bien souvent, ont été attribués à Pierre le Chantre, mais faussement. Parmi eux, il faut citer le *Consiliarium Cantoris Parisiensis de pœnitentia*, commençant par ces mots : *Tota cælestis philosophia*, dont l'auteur est certainement Robert de Courçon, le *Pænitentiale* de Pierre de Poitiers, chanoine de Saint-Victor, le *Pænitentiale* du célèbre Alain de Lille, et les *Allegoriæ in Scripturas, seu sacros libros Veteris et Novi Testamenti*, qui débutent par *In principio creavit Deus cælum et terram.*

Par son *Verbum abbreviatum*, sa *Summa de sacramentis*, ses *Distinctiones Abel*, et ses travaux sur l'Écriture sainte, Pierre le Chantre occupe parmi les théologiens de son temps une place distinguée.

I. TEXTES. — De Pierre le Chantre, il n'a été publié au complet que le *Verbum abbreviatum*, par dom Georges Galopin, O. S. B., Mons, 1639, reproduit dans *P. L.*, t. CCV, col. 21-554; une partie des *Distinctiones « Abel »*, sont éparpillées dans Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. III, p. 1-276, sous forme de gloses à la prétendue *Clavis S. Melitonis*.

II. NOTICES ET TRAVAUX. — Trithème, *Scriptores ecclesiastici;* Sixte de Sienne, *Bibliotheca sancta*, t. IV, 2e éd., Francfort, 1575, p. 314; Possevin, *Apparatus sacer*, t. II, Cologne, 1608, p. 245; Oudin, *Scriptores ecclesiastici*, t. III, col. 1661; R. Ceillier, *Histoire des auteurs ecclésiastiques*, t. XXIII, 1763, p. 58-65 (2e éd., t. XIV, p. 571-574); *Histoire littéraire de la France*, t. XV, Paris, 1820, p. 283-303 (notice de Bréal); O. Rottmanner, dans *Bulletin critique*, 1885, p. 47-51; Féret, *La faculté de théologie de Paris*, t. I, Paris, 1894, p. 58-67; Delatour, *Pierre le Chantre*, dans *Positions de thèses de l'École des Chartes*, 1897; F. S. Gutjahr, *Petrus Cantor Parisiensis, sein Leben und seine Schriften*, Graz, 1898; M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, Fribourg, 1911, p. 478-485; M. Manitius, *Geschichte der lat. Literatur des M. A.*, t. III, Munich, 1831, p. 159-162.

N. IUNG.

26. PIERRE CHARRON ou LE CHARRON, prédicateur, apologiste et moraliste français, Paris, 1541-1603. I. Vie et œuvres. II. Le livre *De la sagesse*. III. Critique de la pensée de Charron. IV. Influence.

I. VIE ET ŒUVRES. — Fils d'un libraire parisien, Charron, né en 1541, apprit tout ce que l'on apprenait de son temps. Ses études terminées à l'université de Paris, il étudia le droit à Orléans, puis à Bourges, mais c'est à Montpellier qu'il obtint les titres de licencié et de docteur en droit canon et en droit civil. Il n'exerça pas longtemps, à Paris, les fonctions d'avocat au Parlement; rebuté par certaines difficultés professionnelles, il se fit homme d'Église. Rapidement, il acquit une réputation de prédicateur. Arnaud de Pontac, sacré évêque de Bazas en 1572, ne crut pouvoir mieux faire que de l'emmener avec lui dans son diocèse.

Charron fut dix-sept ans sans revenir à Paris et à demeurer dans le Midi où, après l'évêque de Bazas, plusieurs évêques le prennent successivement comme théologal. En 1576, il est nommé chanoine et écolâtre de l'église Saint-André, à Bordeaux. C'est là que, vers 1582, il se lie avec Montaigne, mais sans atteindre à l'intimité de La Boétie. En 1588, travaillé par le désir d'être chartreux, il se rend à Paris. Chemin faisant, il s'arrête à Angers et il y est l'orateur des prières publiques qui se disent alors pour les États de Blois. A Paris, où il ne peut entrer ni chez les chartreux, ni chez les célestins, et où il est témoin de l'effervescence provoquée par l'assassinat du duc de Guise, il est gagné à la Ligue. Retournant dans le Midi, il s'arrête de nouveau à Angers et y prêche le carême de 1589. Il y parle en bon ligueur jusqu'au jour de Pâques. Ce jour-là, il fait un éloge pompeux de Henri III; c'est que le duc d'Aumont vient de reprendre la ville au nom de ce roi. Charron tentera de justifier cette volte-face instantanée dans un écrit qui ne sera publié qu'en 1606, sous ce titre : *Discours chrestien, qu'il n'est permis ny loisible au subject de se liguer, bander et rebeller contre son roi, par P. C. P.* (Pierre Charron, Parisien), *chanoine et théologal de Condom*, in-12, Paris.

Vers la fin d'août 1589, il est rentré à Bordeaux. Il y publiera, en 1593, une apologie du catholicisme : *Les trois vérités contre les athées, juifs, mahométans, hérétiques, schismatiques, le tout traité en trois livres, avec l'indication des principales matières*, s. l. n. d., petit in-8°. Ce livre est conçu suivant le plan devenu classique : 1° il y a un Dieu, donc la religion est nécessaire; il n'y en a qu'un et il ne peut y avoir qu'une religion vraie; 2° de toutes les religions qui se disputent le monde la véritable est la chrétienne; 3° de toutes les confessions qui se disent chrétiennes la véritable est la catholique.

C'est pour cette troisième vérité que le livre est fait. Mais il n'était pas inutile alors de défendre Dieu et la Providence contre les objections des athées, encore moins la divinité de Jésus-Christ contre les difficultés que les « achristes » du temps empruntaient à Celse et à

Julien l'Apostat et au besoin inventaient. Déjà, douze ans auparavant, Duplessis-Mornay avait cru devoir faire paraître un traité, *De la vérité de la religion chrestienne contre les athées, épicuriens, payens, juifs, mahométans et autres infidèles*, auquel, du reste, Charron emprunte beaucoup. A propos de la divinité de Jésus-Christ, Charron reprend l'argumentation de Raymond Sebon. Les achristes soutenant que la raison est impuissante à démontrer cette divinité, il leur répond que la raison est la chose de ce monde à laquelle il faut le moins se fier. Cf. l. II, c. XII, p. 163 sq. A signaler aussi cet argument des achristes dont Pascal se souviendra dans sa théorie des trois ordres : « Ce Dieu fait homme se signale seulement par l'extrême humilité, bassesse et pauvreté en toute sa vie et ignominie en sa mort. Il n'a eu aucune excellence et, sauf innocence, bonté de nature et douceur de mœurs, il n'a aucune qualité recommandable ou singulière, par où il peut avoir quelque prééminence. Qu'a-t-il esté, qu'a-t-il dit ou faict approchant non-seulement des chefs et fondateurs des autres religions, gouverneurs des peuples... Moyse, Mahomet, Lycurgue... mais des simples philosophes... Socrates, Platon, Caton. » *Loc. cit.*, p. 157 sq. Cf. H. Busson, *Les sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance, 1533-1601*, Paris, 1922, p. 585-591.

Charron attachait plus d'importance à la troisième vérité dont le protestantisme venait de rendre la démonstration nécessaire et où se trouvait la nouveauté du livre. « Que l'on n'oppose pas, dit-il, comme le font les protestants, l'Écriture à l'Église. L'Église s'arrange très bien de l'Écriture, mais l'Écriture a besoin de l'Église; à elle seule, elle ne saurait constituer la règle dernière de la foi; elle n'a pas les qualités voulues. D'ailleurs, Jésus-Christ n'a rien écrit; l'obligation de croire est antérieure à l'Écriture et une autorité extérieure est nécessaire pour fixer le canon des Livres saints. Enfin, l'Église catholique offre, seule, toutes les marques de la véritable Église : le protestantisme est né d'hier; elle, elle est aussi ancienne que le christianisme; d'un autre côté, elle est vraiment catholique, vraiment une; elle a la double unité de la foi et de la discipline; vraiment apostolique, elle a l'apostolicité personnelle, ses chefs succédant aux apôtres; l'apostolicité doctrinale : sa doctrine étant celle des apôtres.

Charron, par sa troisième vérité, répondait au *Traité de l'Église* qu'avait publié à Londres, quinze ans auparavant, 1578, Duplessis-Mornay. Celui-ci demanda aux pasteurs Tilénus et Du Jon de répondre à Charron. Aussi, dès 1594, paraissait à La Rochelle une *Response à un livre nouvellement mise en lumière, intitulé les « Trois vérités », en la IIIe partie duquel l'auteur maintient que de toutes les parties qui sont en la chrestienté la romaine prétendue catholique est la seule vraie Église, contre ceux de l'Église réformée et particulièrement contre le traité de l'Église du sieur du Plessis-Mornay*, par Jérôme Haultin. On soupçonna, mais à tort, Duplessis-Mornay lui-même, de se cacher sous ce pseudonyme. L'auteur semble avoir été Tilénus. En tout cas, l'auteur défiant le catholique de répondre, Charron répliqua en publiant, cette même année 1594, *La Réplique de maistre Le Charron sur la Response faicte à sa troisième vérité*, Paris, puis l'année suivante, 1595, à Bordeaux, une seconde édition des *Trois vérités*, qu'il signa cette fois de son nom et à laquelle il ajouta sa *Réplique : Les trois vérités, seconde édition avec un advertissement et un bref examen sur la response faicte à la troisième vérité imprimée à La Rochelle*, par M. Pierre le Charron; en 1597, l'auteur de la *Response* fit paraître à Genève une *Défense de la Response faicte à la troisième prétendue vérité*. La même année, dans le même sens, à Montauban, le pasteur Gardesy publiait une critique de Charron : *Epistola Joannis Gardesii Montalbanensis ad Petrum Charronium Parisiensem*, 33 p., in-8°. Charron répondit en 1598 en donnant une troisième édition des *Trois vérités*, in-8°, Bordeaux. Enfin, en 1599, un réformé notoire, le pasteur Du Jon, professeur de théologie à Leyde, écrivait en français et publiait, avec textes cités en entier, une *Aimable confrontation de la simple vérité de Dieu comprise en Escritures saintes avec les livres de M. Pierre le Charron qui sont intitulés l'un, les « Trois vérités », l'autre, la Réplique du même auteur sur la response faite à sa troisième vérité*. Pour répondre à Du Jon, Charron préparait une nouvelle édition, considérablement augmentée, des *Trois vérités*, lorsqu'il mourut.

Il avait dédié les *Trois vérités* à Hébrard de Saint-Sulpice, évêque de Cahors. Celui-ci l'appela aussitôt auprès de lui. Charron séjourna à Cahors de 1594 à 1598. Durant ces quatre années, il représenta le clergé de Bourges, qui l'avait élu, à l'assemblée générale du clergé, qui s'ouvrit à Paris le 6 novembre et qui délibéra sur l'acceptation en France des décrets du concile de Trente; il rédigea aussi la seconde édition des *Trois vérités* et, en 1598, acheva un nouvel ouvrage, intitulé *De la sagesse*.

Mais, à ce moment, il quittait Cahors pour Condom dont il était déjà chantre et dont il devenait le théologal. De là, il édita à Bordeaux, en deux volumes, connus sous le nom de *Discours chrétiens*, les plus importants de ses sermons : 1° *L'octave contenant huict sermons du Saint-Sacrement avec un autre discours sur la communion des saints*, petit in-8°, 1600; 2° *Discours chrestiens*, petit in-8°, 1601, ceux-ci parlant de Dieu et de la Providence, de la création et de la rédemption. De Condom encore et à Bordeaux aussi il édita, en 1601, le fameux ouvrage, *De la sagesse livres trois, par M. Pierre Charron, Parisien, chanoine théologal et chantre en l'église de Condom*, petit in-8°, dédié au duc d'Épernon, gouverneur de Guyenne.

La sagesse n'eut pas le succès qu'attendait son auteur. Des critiques se firent, qui l'amenèrent à préparer une seconde édition corrigée de son ouvrage et un *Traicté de la sagesse*, où il s'expliquait plus complètement encore. Venu à Paris pour s'entretenir des critiques faites et des corrections apportées avec Claude Dormy, évêque de Boulogne et prieur de Saint-Martin-des-Champs à Paris, qui lui offrait d'être son théologal, Charron y mourait dans la rue, frappé d'apoplexie, le 16 novembre 1603.

Ce fut son ami, Michel de La Rochemaillet, qui publia les travaux qu'il avait préparés :

1° Une nouvelle édition des *Discours chrétiens : Discours chrestiens de la divinité, création, rédemption et octave du Saint-Sacrement*, in-4°, Paris, 1604. Ces sermons ne sont pas tels que les donna Charron. En tout cas, l'auteur n'y échappe qu'incomplètement aux défauts de son temps. Cf. Jacquinet, *Les prédicateurs du XVIIe siècle avant Bossuet*, in-8°, Paris, 1863; 2e édit., 1885.

2° *De la sagesse livres trois*, 2e édit., revue et augmentée, in-8°, Paris, 1604. La Rochemaillet obtint difficilement le permis de vendre. Les idées qu'exposait la 1re édition avaient mécontenté la Sorbonne, et provoqué l'opposition du Parlement et du Châtelet. Les adversaires de Charron firent même intervenir le libraire de Bordeaux, Millanges, qui avait imprimé la 1re édition. Mais le président Jeannin se porta garant du livre et les libraires furent autorisés à le vendre. En 1607, La Rochemaillet donna de *La sagesse* une « dernière édition en laquelle a été adjousté à la fin tout ce qui pouvait avoir esté retranché aux précédentes impressions », in-8°, Paris.

L'année précédente, en 1606, il avait publié le *Traicté de la sagesse composé par Pierre Charron, plus*

quelques discours chrestiens avec un portrait au naturel et l'éloge de sa vie, in-8°, Paris, qui, plus encore que l'édition de 1604, différait de l'édition de 1601.

En 1635, fut donnée une édition complète des œuvres de Charron : *Toutes les œuvres de Pierre Charron*, in-4°, Paris.

Dans la *Revue d'histoire littéraire de la France*, du 15 juillet 1894, L. Auvray a publié des *Lettres de Charron et de... La Rochemaillet.*

II. Le livre « De la sagesse ». — Parler de la pensée de Charron, c'est parler surtout de son livre *De la sagesse*, encore que dans les *Trois vérités* l'on trouve déjà de ses idées caractéristiques. Il ne faut point dire personnelles. La pensée de Charron ici n'est pas une pensée originale; elle est celle des intellectuels de son temps et l'on peut indiquer ses maîtres d'une façon précise. Il est le disciple des Padouans : Pomponace et Cardan. Cf. P. Roger Charbonnel, *La pensée italienne au XVIe siècle et le courant libertin*, Paris, 1919, passim, et H. Busson, *loc. cit.*, p. 456-459. Il s'inspire de Bodin mais plus encore des *Traités philosophiques* de Du Vair, des *Essais* de Montaigne et, à travers eux, ou directement, des écrivains grecs ou latins. A Montaigne et à Du Vair, il emprunte non seulement certaines idées, mais la façon de les rendre. C. Sapey, *Essai sur la vie et les ouvrages de Guillaume du Vair*, Paris, 1847, 2e édit., 1858, a relevé les imitations ou plutôt les copies qu'a faites Charron de certains passages de Du Vair. Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, t. XI, *Pierre Charron*, p. 208-209, cite plusieurs passages de *La sagesse*, pris textuellement dans Montaigne. Cf. également A. Delboulle, *Charron, plagiaire de Montaigne*, dans *Revue d'histoire littéraire*, 1900. Charron n'est pas cependant le plagiaire commun. « Il ne vise, dit Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 210, qu'à mettre les pensées qu'il admire et qu'il accueille dans un plus beau jour et dans un ordre plus exact, pour les répandre et les faire réussir auprès d'un plus grand nombre d'esprits. C'est là son but et, à quelques égards, ce fut son succès. Il a gardé cela des érudits que, pour lui, *citation* vaut *invention.* » Brunetière dit de son côté : « Il essaie de faire la synthèse des idées de son temps. » *Manuel de l'histoire de la littérature française*, Paris, 1899, p. 94. Son originalité est « dans la composition ». Id., *ibid.* « Il a dégagé, écrit encore Sainte-Beuve, *loc. cit.*, la doctrine de Montaigne de toute la partie badine, qui déroute mais aussi qui amuse; ...il a pressé et rapproché les conclusions mais aussi les propositions. »

Édition citée : *De la sagesse... Nouvelle édition, avec les variantes, des notes et la traduction des citations*, in-8°, Paris, Lefèvre, 1836, dans la *Bibliothèque d'auteurs classiques.*

Le mot « sagesse », dit la préface de la 2e édition, signifie « excellence ». La sagesse est le propre d'une élite. Soit en bien, soit en mal, le sage est « un oracle ». P. XI. Or, il y a « trois ordres et degrés de sagesse ». Au degré inférieur, est la sagesse mauvaise que condamnent à la fois la philosophie et la révélation. P. XII. Au degré le plus élevé, est la sagesse théologique que constitue la philosophie appliquée à la révélation et dont la connaissance est l'effet de la grâce et de la réflexion. P. XIII. La troisième, celle dont Charron veut s'occuper, est la sagesse humaine. Cette sagesse n'est pas une simple attitude, ni une manière de juger et de vivre, qui ferait du sage un être bizarre, « hétéroclite ». P. XIV. Ce n'est point la sagesse qui fait les saints, mais celle qui a fait les sages et philosophes de l'antiquité païenne, ni la sagesse qui forme au cloître, mais celle qui forme l'homme à la vie au milieu de ses semblables. P. XV. Elle « est l'excellence et perfection de l'homme comme homme, c'est-à-dire, selon que porte et requiert la loy première fondamentale et naturelle de l'homme ». En d'autres termes, c'est la sagesse que détermine la seule raison, « première et universelle loi et lumière inspirée de Dieu ». P. XVI.

Le traité *De la sagesse* comprend trois livres. *Le livre Ier* « est la connaissance de soi et de l'humaine condition ». Se connaître est la condition première que voit Charron à la sagesse ainsi définie. Il étudie donc « toutes les pièces dont l'homme est composé et leurs appartenances », c. I, c'est-à-dire le corps, c. III-VII, l'âme, c. VIII-XXIV, insistant sur les passions. C. XIX-XXXIV. Dans cette étude, il s'inspire d'un livre, fameux alors, du médecin espagnol Jean Huarte, qui, traduit dans plusieurs langues, l'avait été en français par Gabriel Chappuis, 1580, et le sera encore en 1672 par Savinien d'Alquié, sous ce titre : *L'examen des aptitudes pour les sciences...* Cf. Bayle, *Dictionnaire*, art. *Huarte.* Charron étudie ensuite l'homme comparé aux animaux, c. XXXV, et la vie humaine dans ses aspects généraux. Puis, il passe à la peinture morale de l'homme; il le voit comme Montaigne, tout vanité, faiblesse, inconstance et surtout misère et présomption. C. XXXVII-XLII. Il expose ensuite les différences naturelles ou sociales qui existent entre les hommes.

Livre II. — L'homme qui aspire à la sagesse doit, avant tout, s'y préparer. D'abord s'émanciper des opinions et des vices populaires — le sage est un aristocrate — de ses propres passions que la connaissance de soi-même a dû lui révéler. C. I. Puis se mettre dans une « universelle et pleine liberté de l'esprit, tant en jugement qu'en volonté », en d'autres termes, être capable d'examiner toute chose avec l'esprit critique, être toujours prêt à reviser ses jugements, avoir enfin l'universalité d'esprit qui écarte tout préjugé de race, de pays ou de religion; d'autre part, il doit être affranchi de toute affection qui puisse influencer son jugement. C. II.

Le terrain déblayé, quelle culture de soi doit tenter celui qui aspire à la sagesse?

En premier lieu, il doit rechercher « la vraie et essentielle preudhomie », qui est « fondement et pivot de sagesse ». P. 325. Elle consiste en « une droite et ferme disposition de la volonté, à vivre et à agir selon la nature », autrement dit, selon la raison universelle « qui esclaire et luit en chacun de nous » et « qui est Dieu mesme et sa volonté », comme le dit Sénèque, *De beneficiis*, l. IV, c. VII. Le preudhomme suit donc la nature, mais uniquement pour ce motif qu'elle est la nature, ou l'ordre universel. C. III.

Il doit ensuite « avoir un but et train de vie certain », c'est-à-dire se rendre compte de ce qu'il peut et ne jamais aspirer à plus. C. IV.

Ce sont là, pour Charron, les fondements de la sagesse. Il recherche ensuite à quelles règles le sage doit se soumettre. Il en distingue huit : 1° s'appliquer à la vraie piété, telle que, en raisonnant d'après la nature de Dieu et la nature de l'homme, nous la pouvons fixer, c. V; 2° « régler ses désirs et ses plaisirs ». Il est mauvais « de mépriser toutes sortes de plaisir et toute culture du corps »; cela, ce n'est point vivre. Mais le sage désire peu et seulement ce que la nature demande et de telle manière que, de son désir satisfait, il ne puisse résulter dommage ni pour autrui, ni pour soi-même, c. VI; 3° se comporter modérément et également en prospérité et adversité. Il faut se souvenir, dans la prospérité, que les biens de ce monde ne sont pas de vrais biens et, dans l'adversité, que la voix publique appelle malheurs des choses qui ne sont telles que par convention et que les véritables malheurs sont dans la loi des choses, c. VII; 4° « se soumettre aux lois et coutumes de son pays », même s'il en est de singulières, car il est toujours funeste de toucher aux lois et coutumes établies; mais il ne s'y soumettra que « librement et uniquement pour la révérence publique », non par crainte, c. VIII; 5° « se bien comporter avec

autrui », c. IX; 6° « se conduire prudemment aux affaires », c. X; 7° « se tenir toujours prest à la mort, fruict de sagesse », car « celuy ne peut vivre à son ayse et content qui craint de mourir », c. XI; 8° enfin, « se maintenir en vraye tranquillité d'esprit ». Cette tranquillité est d'ailleurs « le fruict et la couronne de sagesse », la conséquence logique de la discipline morale à laquelle se soumet le sage. C. XII.

Le *livre III*, quarante-trois chapitres, n'est que le développement du précédent. Après « les advis généraux qui conduisent à la sagesse », dit une courte préface spéciale, il donne « les particuliers ». Il les range dans le cadre « des quatre vertus maistresses et morales : prudence, justice, force et tempérance, car en ces quatre, presque tous les debvoirs de la vie sont compris ». P. 438.

III. Critique de la pensée de Charron. — La Rochemaillet n'avait obtenu que difficilement, on l'a vu, la permission de débiter la seconde édition de la *Sagesse*. Or, Charron devint promptement un auteur aimé des libertins ou gens apparentés; pour Gui Patin, la *Sagesse* est « un livre divin »; dans sa *Bibliotheca politica*, 1633, Naudel met Charron au-dessus de Montaigne; Gassendi apprend de lui l'esprit critique. Cf. Sabrié, *loc. cit.*, c. XVI, *Trois admirateurs de Charron*. Ceux que préoccupe le mouvement libertin le dénoncent d'autre part comme dangereux ou même criminel. Mersenne, dans l'*Impiété des déistes*, signale, p. 184, dans la *Première vérité*, des affirmations risquées, et, p. 197, dans la *Sagesse*, des idées « dangereuses pour les esprits faibles tels que les libertins et les déistes ». Garasse renchérit. Dans la *Doctrine curieuse*, 1623, et plus encore dans la *Somme théologique*, 1625, il accuse Charron d'avoir enseigné que « la vraye sagesse consiste au mespris de la religion ». *Somme*, p. 67. « Il estait, dit-il, *ibid.*, p. 311, ecclésiastique de profession, cynique d'humeur, libertin de religion et prostitué de langage. » Cf. Sabrié, *loc. cit.*, c. XVII, *Les adversaires de Charron au XVIIe siècle*. Mais Charron trouva deux défenseurs : l'un, le prieur François Ogier répondit à la *Doctrine curieuse* par un livre intitulé : *Jugement et censure du livre de la Doctrine curieuse*, in-8°, Paris, 1623, (anonyme); l'autre, assez inattendu en pareille cause, Saint-Cyran, réfuta la *Somme théologique* où Garasse avait répondu à Ogier, par un ouvrage qui devait comprendre quatre volumes, mais dont le IIIe semble bien n'avoir paru qu'en résumé avec le IVe : *La somme des fautes et faussetez contenues en la Somme théologique de François Garasse*, Paris, 1626. Cf. Sabrié, *loc. cit.*, c. XIX, *Les défenseurs de Charron au XVIIe siècle;* H. Busson, *La pensée religieuse française, de Charron à Pascal*, Paris, 1933.

Mersenne et même Garasse avaient raison. « A son insu peut-être, dit J.-Roger Charbonnel, *loc. cit.*, p. 5, Charron avait préparé la « laïcisation » de la morale. Il avait aidé à définir le type du «libre-penseur déiste », qui, rejetant tout l'appareil des rites, toute l'écorce des dogmes, ne conservait de la religion que la sève spirituelle et la notion d'un Être suprême, d'un démiurge perdu dans le lointain des abstractions métaphysiques ». Au reste, la *Sagesse* fut mise à l'Index, le 16 décembre 1605.

Le patronage qu'invoque Charron dans la préface de la *Sagesse*, 2e édit., donne cette impression qu'il entend déterminer la loi morale avec la seule raison et en dehors de toute influence chrétienne, et l'examen de sa pensée fait de cette impression une certitude.

Charron sépare la morale de la religion. Il donne pour la morale vraie, éternelle, universelle, « que les temps ny les lieux ne peuvent altérer », p. 318, une morale purement naturelle, rationnelle, laïque, dirions-nous. Pas d'idéal moral supérieur à l'homme, surnaturel, mais un idéal découlant de la nature même, « l'excellence et perfection de l'homme comme homme », p. XVI, celle que détermine la nature ou l'ordre universel et dont la raison humaine est l'expression, et les sages, comme Socrate, les prophètes. P. 322. Pas d'ascétisme : la nature est bonne; c'est sagesse de la suivre sans autres contraintes que celles qu'imposent la tempérance et la justice. « Bien vivre, c'est vivre selon nature; le souverain bien en ce monde, c'est consentir à nature; en suivant nature comme guide et maistresse on ne fauldra jamais. Nature en chacun de nous est suffisante et douce maistresse; un chacun de nous, s'il voulait, vivrait à son ayse du sien; les hommes sont naturellement bons. » P. 320-321.

Le principe de l'obligation, c'est encore la nature et non une autorité en dehors et au-dessus d'elle : « Tout homme doibt estre et vouloir estre homme de bien parce qu'il est homme, sachant qu'il ne peut estre autre sans se renoncer et destruire », p. 316; ce n'est ni « quelque considération externe ou venant du dehors quelle qu'elle soit »; *ibid.;* ni la crainte, ni le désir de la récompense. « Je veux que tu sois homme de bien, quand bien tu ne debvrais jamais aller en paradis, mais pour ce que la nature, la raison le veust, parce que la loi et la police générale du monde, d'où tu es une pièce, le requiert ainsi, et tu ne peux consentir d'estre autre que tu n'ailles contre toy-mesme, ton estre, ta fin. » P. 359.

C'est bien la morale de Montaigne : un stoïcisme qui se mitige dans la pratique d'un épicurisme modéré. En tout cas, ce n'est pas une morale chrétienne. Il ne subsiste plus rien des dogmes chrétiens du péché originel : la nature est bonne; de la nécessité de la révélation et de la grâce. Contredisant quelque peu ce qu'il a dit au livre Ier de la misère et de la présomption morales de l'homme, Charron affirme que sa raison et sa volonté à elles seules lui suffisent pour connaître la loi et pour l'observer. « Nature en chascun de nous est suffisante et douce maistresse et règle toutes choses, si nous la voulons bien escouter... il n'est besoin d'aller quester ailleurs... les moyens, les remèdes et les règles qui nous font besoin : un chascun de nous, s'il voulait, vivrait à son ayse du sien. » P. 321.

Il est vrai que, l. II, c. III, p. 329-330, Charron parle de la nécessité de la grâce. Mais ce passage ne se lit pas dans l'édition de 1601 et Charron avoue l'avoir ajouté « pour faire cesser les plaintes de ceux qui trouvent mauvais qu'*il ait fait* tant valoir la nature ». D'autre part, la grâce ne lui apparaît nécessaire que pour « couronner » la nature, autrement dit pour donner à nos actes une valeur surnaturelle. Ce passage ne modifie donc en rien le sens général du livre.

Charron sépare de même la vraie religion des religions. A le lire sur ce sujet, on croirait lire Voltaire qui a écrit, par exemple, l'article *Religion* dans le *Dictionnaire philosophique*, mais un Voltaire pesant.

Il y a, dit Charron, une quantité « effrayante » de religions (positives), dont beaucoup sont absurdes. Comment l'esprit humain a-t-il pu accepter tant d'impostures? on se le demande. Toutes se disent révélées : inspirées par Dieu et, au nom de Dieu, nous imposent des mystères à croire. Chacune se dit la seule vraie et les plus récentes se greffant sur les anciennes se disent les plus parfaites. Dans la réalité, on voit que ces religions naissent et s'établissent pour des causes purement naturelles : la nation, le pays, le temps. D'ailleurs, si Dieu était avec une ou l'autre, rien ne pourrait ébranler cette religion. Cf. l. II, c. III, passim.

Elles ne sont ni utiles à l'homme, ni glorieuses à Dieu. Elles enseignent toutes « que Dieu s'apaise, se fleschit et gaigne par prières, présens, vœux et promesses, festes et encens »; que, pour plaire à Dieu, obtenir son pardon ou ses faveurs, il faut se mortifier, comme si Dieu prenait plaisir aux souffrances de ses

créatures. *Ibid.* Elles font des hommes des formalistes, « s'attachant tout aux formes et au dehors, pensant être quittes et irrépréhensibles en la poursuite de leurs passions et cupidités, moyennant qu'ils n'obmettent rien des formalités »; — ou des superstitieux, « injurieux à Dieu et ennemis de la vraye religion, se couvrant de piété, zèle et affection envers Dieu, jusques à s'y peiner et tourmenter plus qu'on ne leur commande, pensant mériter beaucoup ». *Ibid.*, cf. p. 349. Cette façon de concevoir la religion est celle du vulgaire, p. 357, et elle sert admirablement l'ambition de ceux qui veulent conduire les hommes. P. 350.

La vraie religion est tout autre chose que ces anthropomorphismes superstitieux. Elle donne une autre idée de Dieu et n'enferme pas en des formules ce qui ne peut y être enfermé. Elle montre en Dieu « la première cause de toutes choses et l'estre des estres, sans grande déclaration ou détermination....la bonté, perfection et infinité du tout incompréhensible et incognoissable, comme enseignent les pythagoriciens et plus insignes philosophes ». P. 351. Si elle ne supprime pas totalement les rites, elle en fait bon marché. Servir Dieu, c'est « servir de cœur et d'esprit », sans croire qu'il tient « au service extérieur et public », p. 354, et unir à cette offrande d'âme une vie conduite selon les lois « de la vraye preudhomie ». P. 356. « Qui vaut mieux, religion ou preudhomie? demande même Charron, je ne veux pas traiter cette question. » Mais il n'est pas difficile de voir de quel côté il penche : religion est « plus facile » et pour « les esprits simples et populaires »; preudhomie « beaucoup plus difficile » et pour « les esprits forts et généreux »; puis, loin que la religion soit « une généralité de tout bien et de toute vertu », comme le pensent quelques-uns, « qui ne recognoissent autre vertu ny preudhomie que celle qui se remue par le ressort de religion », la religion « qui est postérieure est une vertu spéciale et particulière, distincte de toutes les autres vertus, qui peust estre sans elle et sans probité ». P. 357-358. La vraie religion est donc pour Charron la religion des déistes.

Mais l'homme connaît-il avec certitude les fondements de cette religion naturelle : l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme?

L'existence de Dieu? La *Sagesse* ne répond pas à cette question. Elle pose Dieu comme inconnaissable mais comme existant. Mais la première des *Trois vérités* que Charron s'efforce de démontrer est l'existence de Dieu. Dieu, y dit-il déjà, est l'*Inconnaissable :* « Déité, c'est ce qui ne se peut cognoistre; du finy à l'infiny, il n'y a aucune proportion, nul passage. » *Les trois vérités*, édit. de 1597, l. I, c. III, p. 18. Quant à son existence, les uns la nient : ces « nieurs », les véritables athées, sont des hommes à l'âme forte, car il y a « plus de force et roideur d'âme à devenir athée qu'à servir Dieu ». *Ibid.*, p. 7. Cf. Pascal, *Pensées :* « Athéisme, marque de force d'esprit, mais jusqu'à un certain degré seulement. » Édit. Brunschvicg, p. 225. D'autres prétendent ne pouvoir ni démontrer, ni nier absolument cette existence; ces « doubteurs » doutent, ou par théorie métaphysique, ou par indifférence pour la religion, *ibid.*, p. 9; d'autres enfin, à l'exemple des épicuriens, ne nient pas Dieu, mais le relèguent en son siècle, sans rapport avec les créatures. *Ibid.*, p. 10.

Contre ces « athées », comme il les désigne en bloc, il démontre donc l'existence de Dieu et de la Providence. Aux c. VI, VII, VIII, *ibid.*, p. 27-48, il donne de l'existence de Dieu des preuves que résume ainsi H. Busson, *Les sources et le développement...*, p. 587, n. 2 : « 1° *Naturelles : A. Monde en général : a)* cause efficiente du monde; *b)* le monde est fini, donc il n'est pas de soi, mais par un autre qui est Dieu; *c)* composé de choses contraires qui donc ont été amenées de force et harmonisées par une puissance qui leur est extérieure; *d)* le mouvement (pris à Platon, à Aristote et aux stoïciens); *e)* cause finale. B. *Monde en particulier : a)* ordre, variété, harmonie du monde, hiérarchie des êtres et leurs propriétés; *b)* la bonté relative des créatures prouve une bonté supérieure; *c)* l'homme : merveilles de sa naissance, de son corps, de son intelligence. 2° *Raison morale :* consentement universel des peuples. 3° *Raison surnaturelle :* merveilles opérées par les puissances invisibles (magie, sorcellerie, miracles, prédictions). »

Quant à la Providence dont il parle, *loc. cit.*, c. IX-XI, il la démontre générale et particulière par la bonté de Dieu et par l'ordre du monde.

Ce n'est pas toutefois une impression de calme certitude que dégage cette démonstration de Dieu et de la Providence. C'est que Charron — Garasse le lui reproche, et Bayle lui en fait gloire — expose les objections des libertins avec une vigueur qu'il ne met pas dans leur réfutation. « Il fait comme Lucilio Vanino, dit Garasse, *Apologie contre la censure de la Doctrine curieuse*, p. 266, ou plustost, celuy-ci comme celuy-là; il trahit sa cause, car il rapporte la force de leurs raisons (des libertins), les expose, les commente, les met en posture et puis nous laisse là. » « Il est très faux, répond Bayle, que Charron fasse cela; mais, après avoir proposé fidèlement les objections des athées, il les réfute avec beaucoup d'application et de solidité. Mais... des auteurs qui ont plus d'esprit que de bonne foi voudraient » que l'on affaiblisse les objections pour opposer une réfutation très forte. « La sincérité s'oppose au premier parti et la nature des matières rend quelquefois l'autre impossible », la raison fournissant alors des objections très fortes et les défenseurs du dogme ne pouvant opposer « que l'autorité de Dieu. Quoi qu'il en soit, notre Charron avait l'esprit pénétrant; il découvrait à perte de vue les ressources et les répliques d'un adversaire qui attaque et que l'on attaque. Il s'expliquait ingénûment et n'employait point la ruse pour vaincre ». Cf. Bayle, *loc. cit.*, note P; Busson, *De Charron à Pascal*, c. I et II.

Quant à l'immortalité de l'âme, Charron déclare, *Sagesse*, l. I, c. VIII, p. 37, que la religion seule l'établit nettement. « L'immortalité de l'âme est la chose la plus universellement, religieusement (c'est le principal fondement de toute religion) et plausiblement retenue par tout le monde...; la plus utilement creue, assez prouvée par plusieurs raisons naturelles et humaines, mais proprement et mieux establie par le ressort de la religion que par tout autre moyen. » P. 37. L'édition de 1601 disait : « La plus utilement creue, *la plus faiblement* prouvée et establie par raisons et moyens humains. » Cf. Busson, *op. cit.*, c. III.

De ces textes, il faut rapprocher des passages du livre I de la *Sagesse*, où est fait le procès de nos moyens de connaître, celui-ci, par exemple, c. XXXIX, II, *Faiblesse*, p. 156-157 : « Si l'homme est faible à la vertu, il l'est encore plus à la vérité... C'est chose estrange, l'homme désire naturellement sçavoir la vérité et, pour y parvenir, remue toutes choses, néantmoins, il n'y peust parvenir; si elle se présente, il ne la peust comprendre; s'il ne la comprend, il s'en offense... Les deux principaux moyens qu'il employe pour parvenir à la cognoissance de la vérité sont la raison et l'expérience. Or, tous deux sont si faibles et incertains (bien que l'expérience plus) que nous n'en pouvons rien tirer de certain. » Plus haut, en effet, au c. XI, *Des sens de nature*, il a insisté sur la faiblesse des sens, sur les incertitudes de leurs données et, par conséquent, de l'expérience, comment ils trompent la raison et sont trompés par elle; au c. XV, *De l'esprit humain*, p. 71, il a montré son impuissance à connaître la vérité : « Nous sommes nais à quester la vérité : la posséder appartient à une plus haute et grande puissance. Quand il

adviendrait que quelque vérité se rencontrast entre ses mains (de l'homme) ce serait par hazard; il ne la saurait tenir, ny posséder, ny distinguer du mensonge. Les erreurs se reçoivent en nostre asme par mesme voye et conduicte que la vérité; l'esprit n'a pas de quoy les distinguer et choisir... Raison et expérience, tous deux sont très faibles, incertains, divers, ondoyants. » Comparer aussi des passages du livre II des *Trois vérités* où, à l'exemple de Raymond Sebon, il affirme que l'homme ne peut se fier à la raison et doit suivre la foi. De quoi l'on a conclu que Charron est un *sceptique* et un *fidéiste*, un tenant de la *sceptique chrétienne*, comme l'on dira de La Mothe Le Vayer.

Sans doute, Charron « a insisté avec un certain plaisir et une assez grande force de logique sur les preuves de la faiblesse et de l'incapacité humaine », Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 202; sans doute, il expose avec complaisance les objections que la raison peut opposer à l'existence de Dieu et son impuissance à démontrer l'immortalité de l'âme; sans doute, encore, il condamne ces pédants qui ont confiance en leur savoir et jugent sans hésiter, *Sagesse*, p. 184; sans doute, enfin, la Sorbonne condamne, en 1603, les conclusions fidéistes de *Sagesse* touchant l'immortalité de l'âme, et le protestant Chanet, en 1643, dans ses *Considérations sur la Sagesse de Charron*, attaque le pyrrhonisme de cet auteur. Mais, en réalité, Charron croit en la raison humaine. Parlant de lui, à propos de la *Sagesse*, Brunetière, *loc. cit.*, note « sa confiance en la raison humaine ». Et, en effet, dans *Sagesse*, il entend reprendre l'œuvre de morale rationnelle qu'ont édifiée « les philosophes et sages » de l'antiquité, p. xv; dans la seconde édition de cet ouvrage, il se justifie d'avoir trop reconnu à la nature de l'homme, p. 329; le c. II du même ouvrage, *Universelle et pleine liberté de l'esprit tant en jugement qu'en volonté. Seconde disposition à la Sagesse*, est un acte de foi en la raison; les pédants ou dogmatiques qu'il condamne ce sont les scolastiques car, comme tous les humanistes, il les déteste. Au fond, *Sagesse* est tout simplement d'un rationaliste, « qui n'a pas saisi la portée de quelques-unes de ses assertions », et qui est amené à se contredire. Brunetière, *ibid.*, p. 95. « Il a voulu, à l'aide du stoïcisme, dit P.-Roger Charbonnel, *loc. cit.*, p. 3, purifier et assainir les âmes. Malheureusement, il a recommencé l'expérience de Raymond Sebon, il a complété le stoïcisme par le pyrrhonisme. Mais... la fusion est demeurée insuffisante et Charron n'a pu éviter des contradictions singulières. »

L'auteur des *Trois vérités*, le théologal de Condom, parce qu'il s'est appliqué à séparer la morale de la religion et la religion des religions, peut être plus justement compté parmi les propagateurs du déisme et les fondateurs d'une morale indépendante du christianisme dans le monde chrétien. Que l'on n'invoque pas, contre cela, le passage de la *Sagesse* où il parle de la nécessité de la grâce, p. 329-330 : on a vu ce qu'il faut en penser; ni cet autre, l. II, c. v, p. 343, où, après avoir fait une critique des religions positives, christianisme compris, il ajoute : « Nous ne devons être en doubte ny en peine de sçavoir quelle est la vraye, ayant en le christianisme tanct d'advantages et de privilèges si hauts et si authentiques, par-dessus les autres et privativement d'icelles. C'est le subject de ma *Seconde vérité*. » En semblable occurrence, Voltaire usera de procédés semblables. D'ailleurs, quelques lignes plus bas, dans l'édition de 1601, Charron assimilait encore le christianisme aux autres religions : les nouvelles, disait-il, se substituent aux anciennes, en les accusant d'imperfection, « comme la judaïque a fait à la gentile et égyptienne, la chrestienne à la judaïque, et la mahométane à la judaïque et à la chrestienne ensemble ». P. 723, variante XXIII.

Faut-il conclure de là, comme Garasse, que Charron « ecclésiastique de profession », fut « libertin de religion »? Cela ne concorderait guère avec la confiance que tant d'évêques témoignèrent jusqu'au bout à Charron, et ce serait ne pas connaître le dualisme déconcertant des hommes du XVIe siècle, des hommes d'Église en grande partie comme des autres intellectuels. Ils philosophaient en païens; ils vivaient en chrétiens, sinon austères, du moins convaincus.

IV. INFLUENCE. — Beaucoup moins lu que Montaigne depuis le XVIIIe siècle, Charron le fut beaucoup au XVIIe, surtout dans la première partie, où il fut un prophète des libertins. Il prépara ainsi le XVIIIe siècle rationaliste qu'ouvre Bayle, dont le *Dictionnaire* lui consacre un article élogieux.

D'autre part, Pascal, quand il voulut combattre les libertins, dut le pratiquer beaucoup. Tel est l'avis de Brunetière, *loc. cit.*, p. 95, qui ajoute : « C'est vraiment Charron qui fut le pont entre Pascal et Montaigne. Entre les fragments de la Ire partie de l'*Apologie* et la *Sagesse*, on peut assez fréquemment établir des rapprochements. Enfin, on le sait, au fragment LXII, édit. cit., Pascal reproche à Charron ses divisions « qui attristent et ennuient ».

En dehors des ouvrages ou des articles signalés de Sabrié, Charbonnel, Busson, Garasse, Mersenne, Ogier, Saint-Cyran, Sainte-Beuve, Bayle, sur Charron, et de l'ouvrage de Sapey sur Du Vair, voir : *Éloge véritable et sommaire discours de la vie de Pierre Charron, Parisien, vivant docteur ès droits*, par G.-M. D. R. (Gabriel-Michel de La Rochemaillet), au début du *Traicté de la Sagesse*, 1606; Strowski, *Pascal et son temps*, t. I, in-12, Paris, 1907; P. Bonnefon, *Montaigne et ses amis*, 2 in-16, t. II, Paris, 1898; Ph. Roy, *Les sources de Charron (Du Vair, Bodin, Montaigne). Étude sur le c. XIV du l. III de la Sagesse*, in-8°, Paris, 1906; Karl Wend, *Pierre Charron als Pädagoge unter besondere Berücksichtigung seines Verhältnisses zu Michael de Montaigne*, in-8°, Neubrandeburg, 1903; Albert Desjardins, *Les moralistes français au XVIe siècle*, in-8°, Paris, 1870; A. Vinet, *Les moralistes français au XVIe et au XVIIe siècle*, in-8°, Paris, 1859; P. Stapfer, *La famille et les amis de Montaigne*, in-12, Paris, 1896; Pinson, *Histoire du règne de Henri IV*, 3 in-8°, Paris, 1854; L. Zanta, *La renaissance du stoïcisme au XVIe siècle*, in-8°, Paris, 1914; (D. Gaudin), *La distinction et la nature du bien et du mal, traité où l'on combat l'erreur des manichéens, les sentiments de Montaigne et Charron et ceux de M. Bayle*, in-12, Paris, 1704. Et, en général, les études sur le XVIe siècle et les moralistes français.

C. CONSTANTIN.

27. PIERRE CHRYSOLOGUE (Saint), archevêque de Ravenne au Ve siècle. — La vie de saint Pierre Chrysologue nous est mal connue. L'historien de Ravenne, Agnellus, qui la raconta, aux environs de 830, ne mérite qu'une confiance assez limitée, *Liber pontificalis Ecclesiæ Ravennatis*, § 21, *P. L.*, t. CVI, col. 554 sq.; *Mon. Germ. hist.*, *Script. rer. Longob. et Ital.*, Hanovre, 1878, col. 310; et les témoignages anciens relatifs à ce personnage sont rares et imprécis.

Suivant la tradition reçue, Pierre naquit aux environs de 405, à Forum Cornelii, l'Imola d'aujourd'hui, dans l'Émilie. L'évêque d'Imola fut, comme il le dit lui-même, *Serm.*, CLXV, *P. L.*, t. LII, col. 633, son père; il ne se contenta pas de le baptiser, il l'éduqua et l'instruisit; puis il l'éleva à la cléricature et l'ordonna diacre. Sous le pontificat de Sixte III (432-440), Pierre fut nommé évêque (ou archevêque) de Ravenne. Agnellus croit savoir que ce choix fut en quelque sorte miraculeux et que le pape, au lieu de consacrer l'élu que lui avaient présenté les Ravennates, lui substitua, en la personne de Pierre, celui que l'apôtre saint Pierre lui-même lui avait montré en songe. En tout cas, Pierre ne tarda pas à se faire connaître par ses éminentes vertus, son éloquence et sa science. Eutychès, lors de ses premiers démêlés avec les autorités reli-

gieuses de Constantinople, lui demanda son aide (449); la réponse de l'archevêque, *P. L.*, t. LII, col. 24, est un monument du sens catholique : Pierre refuse en effet de prendre parti sans connaître les arguments des adversaires d'Eutychès et déclare que le jugement définitif de l'affaire appartient au bienheureux pape de la ville de Rome, *quoniam beatus Petrus, qui in propria sede et vivit et præsidet, præstat quærentibus fidei veritatem.* Sur cette lettre, qui figure encore parmi celles de saint Léon le Grand, *P. L.*, t. LIV, col. 739-744, voir les explications des Ballerini, *P. L.*, t. LIV, col. 737 sq.; P. Batiffol, *Le Siège apostolique*, Paris, 1924, p. 445-446; cf. F. Maassen, *Gesch. der Quellen und der Literatur des canon. Rechts im Abendlande*, t. I, Graz, 1870, p. 370, 693, 747.

La lettre à Eutychès est le seul morceau de la correspondance de saint Pierre Chrysologue qui nous ait été conservé. Par contre, nous avons, sous le nom de l'archevêque de Ravenne, un grand nombre de sermons : une collection de ces sermons faite au début du VIIIe siècle par un de ses successeurs, Félix (709-725), ne compte pas moins de 725 morceaux, *P. L.*, t. LII, col. 183-666; mais il est certain que déjà des pièces apocryphes figurent dans cette collection et, d'autre part, il est probable que des sermons authentiques pourraient être retrouvés, ici ou là, sous des noms différents. La critique des sermons de saint Pierre est d'ailleurs fort difficile à réaliser et seuls, à ce qu'il semble, le style et la langue peuvent permettre le discernement de l'authentique et de l'apocryphe; encore faudrait-il que nous eussions à notre disposition une bonne édition, et ce n'est pas le cas jusqu'à présent.

La plupart des homélies authentiques de saint Pierre sont consacrées à l'explication des passages de l'Écriture qui avaient été lus au cours de l'office. Son exégèse est avant tout morale, et l'on trouve dans ces sermons les plus intéressants renseignements sur la vie chrétienne au milieu du Ve siècle. Bien que l'orateur s'efforce de parler le langage du peuple afin d'être mieux compris de ses auditeurs, *Serm.*, XLIII, il lui arrive souvent de tomber dans l'emphase et de rester fidèle aux préceptes de la rhétorique, cela au détriment de la clarté. D'ailleurs, presque tous ces discours sont très brefs, *Serm.*, XXXVI, CXXII, CXXXII, et Pierre érige en système sa brièveté.

Les sermons doctrinaux sont l'exception : la plupart d'entre eux traitent de l'incarnation et sont dirigés contre les ariens, les nestoriens et les eutychiens. Les sermons LVI-LXII sont consacrés à l'explication du symbole; les sermons LXVII-LXXII commentent l'oraison dominicale; ces deux séries sont destinées à achever la préparation baptismale des catéchumènes.

La postérité a honoré l'archevêque de Ravenne du nom de Chrysologue, qui est attesté par Agnellus. Nous trouvons aujourd'hui qu'un tel nom n'est pas entièrement mérité. Saint Pierre a été un excellent évêque et un bon prédicateur; on ne saurait lui accorder, malgré le titre de docteur de l'Église que lui a donné Benoît XIII en 1729, une place de premier plan parmi les théologiens.

H. Dapper, *Der heil. Petrus Chrysologus, der erste Erzbischof von Ravenna, eine Monographie*, Cologne, 1867; H. Jannel, *Commentationes philologicæ in Zenonem Veronensem, Gaudentium Brixiensem, Petrum Chrysologum Ravennatem*, Ratisbonne, 1905-1906; F. J. Peters, *Petrus Chrysologus als Homilet, ein Beitrag zur Geschichte der Predigt im Abendlande*, Cologne, 1918; J. H. Baxter, *The homilies of St. Peter Chrysologus*, dans *Journal of theological studies*, t. XXII, 1921, p. 250-258; D. L. Baldisserri, *S. Pier Chrisologo, arcivescovo di Ravenna*, Imola, 1921; G. Krüger, dans Schanz, *Gesch. der römischen Literatur*, t. IV *b*, Munich, 1920, § 1218; O. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchlichen Literatur*, t. IV, Fribourg, 1924, p. 606-610.

Dom Cabrol a essayé de montrer que saint Pierre Chrysologue était l'auteur du *Rotulus* de Ravenne, *Autour de la liturgie de Ravenne. Saint Pierre Chrysologue et le Rotulus*, dans *Revue bénédictine*, t. XXIII, 1906, p. 489-500.

G. BARDY.

28. PIERRE COMESTOR (XIIe siècle). — I. Vie. II. Œuvre littéraire.

I. VIE. — Selon le témoignage de Tiraboschi, qui s'appuie sur quelques auteurs italiens, Pierre Comestor serait d'origine lombarde et frère de Pierre Lombard, le Maître des Sentences, et du célèbre canoniste Gratien. C'est là une légende. Voir J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, p. 172-173, et l'art. PIERRE LOMBARD, col. 1942. L'opinion commune des historiens suit Henri de Gand d'après lequel Pierre Comestor est né à Troyes, en Champagne.

Quoi qu'il en soit de ses origines, il est certain que Pierre appartint au clergé de l'Église de Troyes. Il y exerça même les fonctions de doyen, de l'année 1147 à 1164. A cette date, et peut-être même quatre ans plus tôt, s'il faut en croire le récit d'Étienne de Bourbon sur l'élection à l'épiscopat de Maurice de Sully, il était membre du chapitre parisien. En tout cas, en 1164, il succède à Eudes dans la chancellerie de Paris. De ce fait, il a la surveillance de l'enseignement scolastique et, en plus, donne lui-même des leçons publiques de théologie, jusqu'en 1169, où il cède cette charge à Pierre de Poitiers, tout en conservant encore la fonction de chancelier. Il jouit, parmi ses contemporains, d'une très grande réputation, qui devait attirer sur lui les faveurs du pape Alexandre III. D'après les dispositions prises par celui-ci au début de son pontificat, et qu'il fit sanctionner au IIIe concile du Latran, en l'année 1179, les chanceliers, qui octroyaient le pouvoir d'enseigner dans les limites du territoire ecclésiastique qui leur ressortissait, devaient donner gratuitement la « licence » à ceux qui en étaient capables. Malgré cela, Alexandre III autorise Pierre Comestor à percevoir une petite taxe, pas trop onéreuse pour les professeurs, mais il restait bien entendu que ses successeurs n'auraient pas ce privilège (1175). Quatre ans plus tard, quand le cardinal Pierre de Saint-Chrysogone, légat pontifical en France, est sollicité par Alexandre III sur les hommes du royaume les plus méritants et dignes des légitimes récompenses, il parle en ces termes du chancelier, qui était au nombre des trois ecclésiastiques choisis dans l'Église de Paris : *litteraturam et honestatem M. Petri Manducatoris, decani Trecensis, credimus vos non ignorare.* Du Boulay, *Hist. univ. Paris.*, t. II, p. 369.

Vers la fin de sa vie, Pierre Comestor abandonne son poste et, dans le désir de la solitude et de la prière, se retire comme chanoine régulier au monastère de Saint-Victor. Il y mourut à une date qui ne peut être fixée que très approximativement. Vincent de Beauvais place sa mort en 1160, Labbe, s'appuyant sur des documents trouvés au couvent de Saint-Victor, en 1198. Le premier témoignage, en opposition avec les données biographiques, ne peut être retenu. Le second ne peut pas être éliminé absolument. En faisant état des chroniques de Robert, chanoine de Saint-Marien d'Auxerre et de Guillaume de Nangis, et en accord avec la majorité des auteurs de notices biographiques, il est plus vraisemblable, malgré certaines affirmations favorables à 1178, de fixer la mort du chancelier à l'année 1179.

Pierre Comestor fut inhumé au monastère de Saint-Victor. Sur sa tombe, on grava l'épitaphe suivante en vers hexamètres, qu'il avait composée lui-même :

Petrus eram quem petra tegit, dictusque Comestor;
Nunc comedor. Vivus docui; nec cesso docere.

Cette inscription nous apprend que Pierre fut appelé *Comestor*, ou *Manducator*. Ce surnom, dont l'origine n'est pas absolument certaine, lui vint probablement

de son extraordinaire ardeur au travail; c'était un mangeur de livres.

II. Œuvre littéraire. — Les principales œuvres de Pierre Comestor sont l'*Historia scolastica* et des sermons.

1° *Historia scolastica.* — Elle fut composée vraisemblablement pendant que Pierre exerçait les fonctions de chancelier, bien qu'en tête de la dédicace l'auteur se donne le simple titre de prêtre. Elle est dédiée à Guillaume de Champagne, qui fut archevêque de Sens, jusqu'à 1169, date de sa translation au siège de Reims. En 1173, la chronique de Saint-Marien d'Auxerre écrit au sujet de Comestor : *Petrus Comestor celebris habetur in Francia magistrorum Parisiensium primus, vir facundissimus et in scripturis divinis excellenter instructus; qui utriusque Testamenti historias uno compingens volumine, opus edidit satis utile, satis gratum, ex diversis historiis compilatum. Mon. Germ. hist., Script.*, t. xxvi, p. 240, lig. 49. Cette donnée, fournie par la chronique, corrobore la précédente et permet de fixer la composition de l'*Historia scolastica* entre 1169 et 1173.

L'*Historia scolastica*, véritable histoire sainte, pour employer la terminologie moderne, commence avec la Genèse et se termine avec les Actes des apôtres. Dans ce travail, destiné à remplacer les gloses antérieures et écrit à la sollicitation de ses amis, Comestor procède de la manière suivante. Après avoir reproduit le texte de l'Ancien ou du Nouveau Testament, il en donne une explication littérale et allégorique avec parfois bien des exagérations. Ceillier écrit à ce sujet : « Il mêle à ses explications diverses opinions des philosophes et des théologiens de son temps sur le ciel empyrée, les quatre éléments, la formation du monde, sur l'esprit qui était porté sur les eaux, que Platon pensait être l'âme du monde; sur le firmament, qui nous paraît en forme de voûte. Par la division de la lumière d'avec les ténèbres, il entend la séparation des bons anges d'avec les méchants et cite, d'après les Hébreux, que Lucifer fut fait diable le second jour; à quoi il rapporte l'usage où l'on était en quelques églises de célébrer tous les lundis une messe en l'honneur des anges qui avaient persévéré dans la justice. Il désapprouve le sentiment de Platon sur la formation de l'homme. Ce philosophe disait que Dieu avait créé l'âme, mais que le corps d'Adam était l'ouvrage des anges. Pierre croit que Dieu, en formant les corps, crée en même temps les âmes qui doivent les animer. » Ces quelques lignes donnent un aperçu de l'esprit dans lequel l'ouvrage a été composé. Les explications fournies sont souvent arbitraires, mais en conformité avec les vues scientifiques de l'époque.

L'auteur ne s'arrête qu'aux livres historiques de l'Ancien Testament, sauf celui de Job, sur lequel il ne dit rien. Quand le récit de la Bible laisse des vides, il les comble non seulement par les données fournies par saint Augustin, Méthodius et quelques autres Pères de l'Église, mais aussi par des documents extraits des auteurs profanes. Il fait de nombreux emprunts à Josèphe, entre autres ce passage typique où l'historien juif rapporte que la statue de sel, en laquelle la femme de Lot avait été changée, existait encore de son temps. Parmi les renseignements empruntés à Pline le Naturaliste, il y a surtout la description de la divinité égyptienne, dénommée Apis. Dans le récit de la période des juges et des rois d'Israël, Pierre Comestor insère un certain nombre de faits tirés de l'histoire profane grecque et romaine, tels que les combats du géant Hercule, l'enlèvement d'Hélène, la prise de Troie, les origines légendaires de la fondation de la ville de Rome et la capture des jeunes Sabines. Par le recours fréquent, et souvent malheureux, aux explications étymologiques, données aux noms propres et inspirées la plupart du temps d'Isidore, et par l'adoption inconsidérée des fables et des légendes au même titre que des événements historiques, l'auteur manifeste le peu de discernement qu'il a apporté à l'élaboration de son travail.

Pour le Nouveau Testament, Pierre suit le même procédé d'exposition, mais avec plus de jugement. Son abrégé historique se limite au récit des faits rapportés par les quatre évangiles et le livre des Actes. Cependant, quelques traits, qui n'ont rien à faire avec l'histoire de l'Église, sont donnés comme lui appartenant, tels, par exemple, le catalogue des grands prêtres d'Israël et la députation juive, qui vint à Rome protester auprès de l'empereur Agrippa parce qu'Ismaël, qu'il avait nommé grand prêtre, n'était pas de la race d'Aaron.

Malgré ses défauts, dus en grande partie à la mentalité du temps et que les contemporains ne semblent pas avoir relevés, l'*Historia scolastica* a de réelles qualités. Grâce à sa supériorité incontestable sur ce qui avait été fait auparavant, elle fut longtemps considérée comme un modèle parfait du genre et connut un gros succès dans les écoles où elle devint bientôt d'un usage courant. C'est ce qui explique qu'elle fut souvent rééditée et traduite en diverses langues.

Dès la fin du xiiie siècle, l'*Historia scolastica* fut traduite en français par Guyart des Moulins. Celui-ci, cependant, compléta l'œuvre de Pierre Comestor et, aux livres historiques de l'Ancien et du Nouveau Testament, il adjoignit les autres de sorte que sa traduction, ainsi qu'il le dit dans sa dédicace, peut être considérée comme la première Bible française historiée. Elle fut imprimée, la première fois, à la requête du roi Charles VIII, aux environs de 1483, puis vers 1498 et 1545. Ces dates sont approximatives et hypothétiques, puisque ces éditions ne portent aucune mention d'année ou de lieu. Au témoignage de Fabricius, d'autres traductions de cet ouvrage furent faites en Allemagne, « l'une en rimes saxonnes par ordre de Henri Raspon, landgrave de Thuringe, l'an 1248, et l'autre en rimes tudesques par Jacques Van Mierlande, environ l'an 1271 ».

2° *Sermons.* — Les sermons de Pierre Comestor n'ont pas eu le même succès que l'*Historia scolastica*. Par suite d'une erreur du P. Busée, ils furent d'abord attribués à Pierre de Blois et publiés dans les œuvres de celui-ci, à Mayence, en 1600 et en 1605. Après avoir fait remarquer, dans la préface de son édition des œuvres de Pierre de Blois, que l'attribution faite par le P. Busée, d'après le manuscrit de Louvain, n'était qu'une simple conjecture que détruisait l'examen attentif des recueils anciens, Pierre de Goussainville se refuse à les insérer dans son travail. Dans la *Maxima bibliotheca veterum Patrum*, de Lyon, t. xxiv, p. 1385 sq., les auteurs donnent encore, à la suite des œuvres de Pierre de Blois, les sermons en question, mais ils notent avec attention qu'ils sont de Pierre Comestor.

Les sermons imprimés sont au nombre de cinquante et un. Des difficultés sont soulevées à propos de l'authenticité de quelques-uns d'entre eux. Les sermons vii, xv, xvii, xxi, xxii, xxiii, xxv, xxvi, xxviii, xxxiv, xxxv, xl, li, se trouvent en effet, bien qu'avec certaines différences, dans les œuvres d'Hildebert, évêque du Mans. Cependant, il est très vraisemblable qu'ils appartiennent à Pierre Comestor, parce qu'ils portent son nom dans la plupart des manuscrits et que leur péroraison se termine par une formule très souvent utilisée par le doyen de Troyes : *Præstante Jesu Domino nostro, judice nostro, qui venturus est judicare vivos et mortuos et sæculum per ignem*, ou quelque autre semblable.

Les dimanches et les principales fêtes de l'année ont fourni l'occasion de ces divers sermons. Trois ont trait aux dimanches de l'Avent, six au carême, dix ont

été donnés dans les synodes et deux adressés aux évêques et aux prêtres. Quelques détails caractéristiques, d'intérêt documentaire, fournis par ces allocutions, méritent d'être relevés. Parmi les signes précurseurs de la naissance du Messie, qu'énumère Pierre Comestor dans le premier sermon sur l'Avent, il note les deux événements suivants, que les Romains auraient, déclare-t-il, connu d'avance par l'oracle d'Apollon : à Rome, le jour de la nativité de Jésus, le temple de la Paix s'écroula et une source d'huile jaillit brusquement et s'écoula vers le Tibre.

Pendant le carême, les frères, avant de prendre leurs repas, lavent les pieds des pauvres et leur donnent à manger, la messe se célèbre après none et non entre tierce et sexte, comme en temps ordinaire, un voile est suspendu entre le chœur et les fidèles pour éviter toute distraction aux clercs durant l'office, les processions assez nombreuses, mais variables suivant les lieux, sont faites d'église à église afin de favoriser la piété des chrétiens et, dans les monastères, le jeûne devient obligatoire depuis la septuagésime.

A l'occasion de la fête de Pâques, Pierre Comestor rappelle à ses auditeurs qu'au début du christianisme tous les fidèles, qui assistaient à la messe, recevaient la sainte eucharistie. Plus tard, on s'approchait de la table sainte au moins à Pâques, à la Pentecôte et à Noël. De son temps s'introduit l'usage restreint de la communion annuelle au temps de Pâques, strict minimum pour ne pas commettre de faute, bien qu'il n'y eût pas encore de précepte ecclésiastique. Dans un des discours prononcés au synode, où il a examiné les devoirs des évêques et des pasteurs d'âmes vis-à-vis de leurs fidèles, voici ce qu'il dit par rapport à leur sacré ministère de l'eucharistie : *Corpus Domini conficiunt, sumunt, sumendum aliis tribuunt, eorum ministerio panis et vinum in carnem Christi transsubstantiatur. Magna debet eorum sanctitas esse, quorum dignitas in tam sanctis habet efficaciam. Serm.*, XXXVIII.

Au jour de la Toussaint, Pierre Comestor déclare que les âmes qui font partie de l'Église souffrante n'ont pas de part à cette fête, bien qu'elles soient déjà virtuellement sauvées. Le temps de la purification, pour certaines d'entre elles, durera jusqu'au jugement; il peut être diminué par les suffrages de l'Église.

En dehors des sermons imprimés, il en existe d'autres. Il y en avait cent quatorze dans une tombe du monastère de Longpont, intitulés : *Sermones Petri Comestoris.* Bourgain, dans ses études sur la chaire française au XIIe siècle, mentionne encore des manuscrits de prédications provenant des monastères de Marmoutier, de Saint-Victor ou d'ailleurs et juge ainsi les progrès accomplis par Pierre Comestor. Retiré au couvent de Saint-Victor, « il dépose son jargon scientifique, il obéit au goût de son auditoire; il est clair, simple, instructif et, sans devenir éloquent, il devient naturel ».

Certaines instructions de Pierre Comestor ont probablement été destinées aux professeurs et aux élèves des écoles, puisqu'en qualité de chancelier il avait des fonctions en bien des points semblables à celles de nos recteurs modernes d'université. Mais la plupart sont cependant adressées au peuple fidèle. Avec l'*Historia scolastica*, les sermons constituent l'œuvre capitale du doyen de Troyes et du chancelier de Paris.

3° *Autres travaux.* — Pierre Comestor est l'auteur de commentaires inédits sur les épîtres de saint Paul et sur les évangiles. Avec quelque vraisemblance, on lui attribue un petit poème en l'honneur de la vierge Marie et une *Parænesis*, dont on ne connaît que le titre. Mais il n'est probablement pas l'auteur de la *Catena temporum*, traduite en français, sous le nom de *Mer des histoires*, ni du traité *De diligendo Deo*, ni des *Allégories*, comme on l'a parfois prétendu. Albéric de Trois-Fontaines, dans sa *Chronique*, an. 1169, attribue aussi à Pierre Manducator le *Librum qui dicitur Pancrisis*. Cf. *Mon. Germ. hist., Script.*, t. XXIII, p. 853. Ce livre est contenu dans les mss. *19*, d'Avranches, et *425 A*, de Troyes; quelques extraits en sont publiés dans G. Lefèvre, *Les variations de Guillaume de Champeaux*, Lille, 1898, p. 19-79, et *Anselmi Laudunensis et Radulfi... sententiæ excerptæ*, Évreux, 1895. Il s'agit d'un recueil de *Sententiæ* et de *Quæstiones*, empruntées aux Pères de l'Église et commentées par des maîtres contemporains, Guillaume de Champeaux, Yves de Chartres, les deux Anselme, Raoul de Laon. On voit l'importance de ce recueil pour l'histoire de la première scolastique.

Par ses fonctions de doyen de Troyes et surtout de chancelier de Paris, Pierre Comestor n'a exercé qu'un rôle de second plan. Sa renommée commence surtout après sa mort par la diffusion de son *Historia scolastica*, une des œuvres les plus originales de la fin du XIIe siècle.

I. Textes. — Sur les anciennes éditions de l'*Historia scolastica*, voir Hain, *Repertorium*, t. II, n. 5529-5540, et Copinger, *Supplement to Hain*, t. I, n. 5530-5540; t. II *a*, n. 1709; t. II *b*, n. 5532. Les éditions anciennes sont celles de Reutlingen, 1471, 1473, 1485; de Strasbourg, 1483, 1485, 1487, 1502; de Bâle, 1486; de Paris, 1513; de Haguenau, 1519; de Lyon, 1526 et 1543. La *P. L.*, t. CXCVIII, col. 1053-1122, reproduit celle qu'avait donnée Em. Navarre, Madrid, 1690; édit. de Venise, 1728. — Les sermons édités, d'abord parmi les œuvres de Pierre de Blois, figurent encore dans la *Max. biblioth. Patrum*, de Lyon, t. XXIV, en appendice aux œuvres de cet auteur; Migne a reproduit cette édition dans *P. L.*, t. cit., col. 1721-1774, en supprimant ceux qui sont attribués à Hildebert du Mans.

II. Notices et travaux. — Trithème, *De script. eccl.*, n. 380; du Boulay, *Histor. univers. Paris.*, t. II, p. 261, 326, 369; Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, t. I, p. 413; et *Hist. crit. du Nouveau Testament*, t. II, p. 320; Fabricius, *Bibl. lat. mediæ et infimæ ætatis*, éd. de Hambourg, t. I, p. 1134-1138; Oudin, *Script. eccl.*, t. II, col. 1529; Cave, *Script. eccles.*, t. II, p. 239; R. Ceillier, *Histoire des auteurs ecclés.*, t. XXIII, 1763, p. 305-311; *Histoire litt. de la France*, t. XIV, 1817, p. 12-17 (notice de Brial); Hauréau, *Notices et extraits de quelques mss. de la Bibl. nat.*, t. III, p. 44; Féret, *La faculté de théologie de Paris*, t. I, 1894, p. 42-48; t. II, p. 326; Bourgain, *La chaire française au XIIe siècle*, Paris, 1879, p. 122-123; M. Grabmann, *Gesch. der scholastischen Methode*, t. II, Fribourg, p. 476; M. Manitius, *Gesch. der lat. Literatur des M. A.*, Munich, 1931, p. 156-159.

N. Iung.

29. PIERRE DE CORVARO, frère mineur, devenu l'antipape Nicolas V († 1333).

Pierre Rainalducci, originaire de Corvaro, dans le diocèse de Rieti, était entré, déjà marié, dans l'ordre de Saint-François, malgré l'opposition de sa femme. Après avoir mené une vie religieuse exemplaire de prière et de pénitence, il fut choisi, le 12 mai 1328, par Louis de Bavière, comme antipape, contre Jean XXII, qui habitait Avignon; il devint ainsi un instrument docile aux mains de Louis de Bavière dans ses luttes contre le pape. L'origine de ce triste schisme doit être cherchée dans les prétentions de Louis de Bavière au trône d'Allemagne. Au moment de l'avènement de Jean XXII, en 1316, deux élus prétendaient à la couronne d'Allemagne : Louis de Bavière et Frédéric d'Autriche. Le pape s'efforça particulièrement de faire prévaloir, vis-à-vis de l'empire d'Allemagne, le principe que, pendant la vacance du trône, l'administration de l'empire revient au pape. Par conséquent, il déclara expirés les pleins pouvoirs donnés par Henri VII aux divers gouvernements, établis par lui dans différentes régions de l'Italie et, comme Clément V, il donna à Robert, roi de Naples, l'administration supérieure de toutes les parties de l'Italie appartenant à l'empire. Le désaccord dans l'élection du roi

des Romains fournit au pape une occasion de manifester ses prétentions, ce qui amena un schisme déplorable. Les deux prétendants s'adressèrent à Jean XXII pour lui demander de confirmer leur élection, mais sans lui en envoyer les actes, ce qui empêchait le pape d'instituer un examen exact et détaillé au sujet de la légitimité de l'élection. Tous deux demandaient, par conséquent, au pape, la confirmation pure et simple et non un examen de l'élection.

Tant qu'ils n'avaient pas accepté par principe ce dernier point et reconnu le pape comme arbitre, toutes leurs tentatives de rapprochement avec Jean XXII devaient nécessairement rester stériles. Le pape persista dans son idée que, avant une décision de sa part, aucun des deux prétendants n'était *rex Romanorum*, mais que chacun n'était qu'*electus in regem*. De plus, d'accord avec lui-même, il persista à user de ses pouvoirs de régent en Italie par l'entremise du légat du roi de Sicile, Robert, bien qu'en janvier 1315 Louis de Bavière eût nommé Jean de Belmont vicaire général pour toute l'Italie et que, peu de temps après, Frédéric le Bel eût également cherché à faire valoir les droits de l'empire en Italie.

Les deux prétendants recoururent aux armes et Louis de Bavière triompha, près de Mühldorf, le 13 juillet 1322. A son avis, la cause était jugée et il ne restait plus au pape qu'à le couronner. Jean XXII ne partageait point cet avis. D'après lui, ce n'était point le sort des armes, mais une sentence pontificale qui devait résoudre la légitimité de l'élection. Louis passa outre, envoya le comte Berthold de Neiffen comme vicaire impérial en Italie et s'empara du pouvoir. Jean XXII riposta en reprochant à Louis de s'arroger indûment le titre royal et d'usurper les pouvoirs en Allemagne et dans l'empire. Il y ajouta le reproche d'alliance avec les Visconti de Milan, ennemis de l'Église et condamnés pour hérésie. Un délai de trois mois fut accordé à Louis pour modifier son attitude, avec menaces de peines ecclésiastiques.

Louis envoya en Avignon pour s'assurer du fait de la procédure entamée contre lui et aussi pour obtenir une prolongation du délai de trois mois. Jean XXII accorda cinq mois au lieu de trois; mais, pendant que les ambassadeurs de Louis négociaient à Avignon, celui-ci déclara lui-même ouvertement la guerre au pape et affirma l'entière indépendance de l'empire vis-à-vis de la papauté. Ce n'est point une décision du pape, dit-il, mais le vote des électeurs qui met fin à l'interrègne dans l'empire; c'est des électeurs que le roi tient ses pouvoirs et même le couronnement par le pape ne lui confère aucun droit nouveau. En même temps, il accabla le pape d'accusations de toutes sortes et en appela du jugement du pape à un concile général, auquel il se rendrait en personne.

Les adversaires du pape cherchèrent alors à tirer parti de cet état d'esprit de Louis, surtout les frères mineurs qui se rangèrent derrière lui pour le stimuler dans cette voie. Jean XXII, en effet, par différents décrets, s'était attiré la colère non seulement des « spirituels », dont il avait désavoué, en 1322, par la bulle *Ad conditorem canonum*, la conception rigoriste, mais aussi des « conventuels », en déclarant hérétique, en 1323, par la décrétale *Cum inter nonnullos*, la proposition que le Christ et les apôtres n'avaient eu ni propriété personnelle, ni propriété commune, ni le droit d'aliéner ce qui était à leur disposition. Tout l'ordre, le général Michel de Césène en tête, s'insurgea et protesta contre cette condamnation. Réprimandés par le pape pour leur obstination, Michel de Césène, Guillaume d'Occam et Buonagrazia de Bergame, procureur de l'ordre, cherchèrent de l'appui auprès de Louis de Bavière.

Poussé par les frères mineurs, Louis publia, en 1324, à Sachsenhausen, un nouvel appel, beaucoup plus blessant, contenant contre le pape des accusations plus violentes encore que le premier. Prenant prétexte de la théorie des franciscains rebelles sur la pauvreté absolue du Christ, il accusa le pape d'hérésie et, de nouveau, fit appel au concile général. Après l'expiration du délai de cinq mois, l'excommunication fut lancée, le 23 mars 1324, contre Louis de Bavière. Le coupable fut invité à se disculper devant la curie, sous menace de peines plus sévères en cas d'obstination. Le même jour, le pape excommunia les partisans de Louis en Italie, principalement les Visconti, et ordonna une croisade contre eux. Les censures du pape firent peu d'impression en Allemagne, d'autant que l'on cherchait à persuader aux princes électeurs que le pape voulait supprimer leurs droits électoraux. Aussi, Jean XXII fut-il contraint de protester contre ce mensonge et, le 11 juillet 1324, déclara-t-il Louis déchu de tous ses droits à l'empire.

Entre temps, Louis de Bavière subissait les excitations de ceux qui s'étaient faits ses alliés : les franciscains spirituels, en révolte contre Jean XXII, et les légistes Jean de Jandun et surtout Marsile de Padoue. Ces derniers persuadèrent le prince allemand de la subordination de l'Église à l'empire. Les polémiques littéraires auxquelles le conflit fournit l'occasion ont une grande importance. Marsile de Padoue était un esprit universel, qui porta des coups sensibles à l'influence de la papauté, par son fameux ouvrage, intitulé *Defensor pacis*, paru en juin 1324. Voir l'art. MARSILE DE PADOUE, t. X, col. 153-177. Louis de Bavière prit son parti et fit le meilleur accueil à Jean de Jandun et à Marsile de Padoue. A partir de cet instant, les situations étaient tellement tranchées que toute conciliation devenait impossible. Le 3 avril 1327, Jean XXII porta contre Louis de Bavière une quatrième sentence, le déclarant déchu de la couronne et de tous les fiefs tenus de l'Église et de ses prédécesseurs; le 23 octobre de la même année fut publiée la censure solennelle des principales propositions du *Defensor pacis*.

Sur ces entrefaites, Louis de Bavière, donnant suite à l'invitation des gibelins de la péninsule, entreprit son expédition en Italie. Le 31 mai 1327, il se fit imposer, à Milan, la couronne des rois lombards. Une révolution, organisée par le vieil ennemi de la papauté, Sciarra Colonna, éclata à Rome. Louis s'y rendit, fut accueilli avec des cris de joie et, le 17 janvier 1328, reçut l'onction impériale des mains de l'évêque italien intrus, Jacques de Castello et la couronne des mains de Sciarra Colonna. Louis porta, dès lors, le titre d'empereur et fit tout son possible pour renverser le pape et annexer les États de l'Église et Naples. Le 18 avril, il arrangea une scène solennelle dans l'atrium de Saint-Pierre : revêtu de tous les ornements impériaux, il déclara le pape hérétique pour avoir nié la pauvreté du Christ, l'accusa de nombreux crimes, entre autres de vouloir anéantir le pouvoir civil et le déclara déchu et déposé de la dignité pontificale. Dans une autre séance scandaleuse, le 12 mai, jour de l'Ascension, Louis de Bavière, après avoir consulté le peuple, proclama pape, sous le nom de Nicolas V, le franciscain Pierre de Corvaro. Séance tenante, on lut le décret impérial de ratification, puis l'empereur, debout, imposa à l'intrus le nom de Nicolas V, lui passa au doigt l'anneau du pêcheur, lui délivra le temporel de l'Église et le conduisit dans la basilique, où eut lieu l'intronisation. Le 22 mai, jour de la Pentecôte, l'élu fut sacré évêque et ensuite couronné par Louis, qui, à son tour, se fit sacrer par lui. Ce fut d'ailleurs le commencement des revers du Bavarois.

Lorsque le pape apprit le couronnement de Louis à Rome, il le déclara nul, fit prêcher en Italie la croisade

contre Louis et engagea les princes allemands à procéder à une nouvelle élection. Trop faible pour résister aux attaques de Robert de Naples, l'empereur dut déguerpir, de Rome, le 4 août 1328, avec son antipape, sous les huées de la foule et, dès le 8 août, Rome se retrouvait sous l'obédience de Jean XXII. Louis gagna, par Todi, la ville de Pise, où il arriva le 21 septembre. Il y trouva un renfort des plus hauts dignitaires des frères mineurs fugitifs d'Avignon, le général Michel de Césène, Guillaume Occam et Buonagrazia de Bergame, qui recommencèrent, à Pise, la guerre de plume contre Jean XXII, par un appel à un concile général. Lorsque, au commencement de janvier 1329, l'antipape eut rejoint Louis de Bavière à Pise, ils organisèrent, le 19 février, une véritable comédie : Jean XXII fut une fois de plus excommunié et déposé; cela fait, il fut condamné sous le nom de Jacques de Cahors, en qualité d'hérétique, livré au bras séculier et brûlé en effigie. Mais, le 6 juin 1328, Jean XXII, de son côté, excommunia et déposa les frères mineurs fugitifs, en particulier leur général Michel de Césène. Le jeudi saint 1329, il publia de nouvelles condamnations contre Michel de Césène, l'empereur Louis et l'antipape et, le 18 novembre 1329, survint une autre bulle, *Quia vir reprobus*, plus impérieuse et fort longue, encore dirigée contre Michel de Césène.

Entre temps, l'antipape allait de déboires en déboires. Un registre de lettres communes permet de délimiter assez exactement la zone d'influence religieuse de Nicolas V. Dans la Haute-Italie, il compte des partisans à Milan, ainsi qu'à Crémone, à Ferrare et dans les Marches. Son autorité fut plus généralement reconnue à Todi, Viterbe, Volterra, Arezzo, Pistoie, Lucques, Pise, Gênes, Savone, Albenga. Ailleurs, elle s'exerce dérisoirement, même en Allemagne, dans les diocèses de Strasbourg, Freising, Eichstädt, Trèves, Spire, Munich, Ratisbonne, Bâle, qui subissaient plus directement l'autorité de l'empereur. La hiérarchie épiscopale, constituée par Nicolas V, se composa de dix-huit évêques, dont deux résidèrent en terre d'empire, à Bâle et à Camin et les autres en Italie. Encore des divers prélats nommés à ces sièges, n'y en eut-il que quatre environ à prendre réellement possession de leur titre.

Le parti des schismatiques compta surtout des adeptes dans l'ordre des frères mineurs et dans celui des ermites de Saint-Augustin. Les dominicains ne fournirent que de rares recrues. Si les augustins et les franciscains furent les seuls à se rallier à Nicolas V, ils déployèrent un zèle fanatique pour soulever l'opinion en sa faveur. Ils prêchèrent contre Jean XXII non seulement en Italie, mais aussi en Corse, en Castille, en Angleterre, en France, en Allemagne et en Esclavonie. Michel de Césène et Guillaume Occam accumulèrent libelles sur libelles. Voir l'art. OCCAM, col. 873-876. Malgré tant d'efforts, leurs accusations et leurs prédications ne trouvèrent presque aucun écho auprès des populations chrétiennes. C'est à grand'peine que Nicolas V put grouper autour de lui un collège de cardinaux. Ceux qui acceptèrent la pourpre — neuf en tout — furent gens de rien, déjà en rupture avec l'Église officielle. Somme toute, l'influence de Nicolas V fut presque nulle et ne se maintint pas plus longtemps que ne dura la protection de Louis de Bavière. Deux mois et demi après son élection, l'antipape avait quitté Rome (4 août). Dès lors, il erra à la suite de l'empereur. Le 3 janvier 1329, il entrait à Pise, où l'attendaient les pires avanies. Le 4 mars, sa chancellerie expédiait sa dernière bulle. D'après ses dires, il se sépara momentanément de Louis de Bavière, qui quitta Pise le 11 avril. C'était le signal de la déroute générale.

Se dirigeant vers le Nord, Louis put se convaincre, à son grand étonnement, qu'en Lombardie comme en Toscane, le parti du pape avait considérablement augmenté. L'impossibilité de continuer la guerre en Italie sans nouveaux secours d'Allemagne et aussi l'état de l'Allemagne déterminèrent Louis à repasser les Alpes. A Trente, il apprit la mort de Frédéric le Bel, survenue le 13 janvier 1330. Rentré à Munich avec Michel de Césène et d'autres, Louis feignit de braver hardiment le pape. Néanmoins, dès le début de 1330, il fit faire à Avignon des démarches en vue d'une réconciliation. Louis promit le sacrifice de l'antipape, qu'il avait laissé sans secours en Italie, l'abandon de son appel au concile général, le désaveu de sa conduite contre l'Église et l'acceptation de la sentence d'excommunication qui l'avait frappé. Il demandait, en retour, la reconnaissance de son pouvoir. Le pape répondit, le 31 juillet, qu'il lui était impossible de s'entendre avec Louis, hérétique et protecteur d'hérétiques, et qu'il fallait, par conséquent, procéder à une nouvelle élection.

Quant à l'antipape Nicolas V, quand il se vit réduit au seul Paul de Viterbe comme défenseur, il comprit que tout était bien fini. Sa cour, ou ce qui en tenait lieu, avait disparu, la ville de Pise l'invitait à s'éloigner et il n'eut d'autre ressource que de se réfugier au château de Bargaro, inconnu de tous, au point que Jean XXII lui-même ignorait le lieu de sa retraite. A l'approche d'une armée florentine, le comte Bonifazio de Donoratico le renvoya à Pise et le cacha dans son hôtel; mais le secret fut ébruité et le pape réclama du comte la remise du pauvre homme, dont personne ne se soucia plus. Cela arriva le 10 mai 1330. On négocia pour la forme. Le pape promettait à l'intrus la vie sauve et le pardon de ses fautes, et lui octroyait une pension annuelle de 3 000 florins. Pierre de Corvaro, trouvant que l'épisode prenait fin mieux qu'il ne pouvait l'espérer, prodigua ses protestations, ses rétractations et ses objurgations. Sur la foi d'une lettre bienveillante de Jean XXII, du 13 juillet 1330, il s'exécuta, le 25 juillet, en présence de l'archevêque de Pise et de l'évêque de Lucques. Le 4 août, on l'embarqua, confié aux soins d'un armateur marseillais, et le 6 août il était à Nice. Conformément aux prescriptions de Jean XXII, il dut réitérer la confession publique de son crime à Toulon, Marseille, Arles, Tarascon. Le 23 du même mois, il arrivait à Avignon et le 25, il dut en présence du pape, des cardinaux et des dignitaires de la curie, lire, revêtu de l'habit franciscain et la corde au cou, l'acte solennel de l'abjuration de ses erreurs. Texte dans Baluze, *Vitæ paparum Avenionensium*, t. I, p. 142-152. Après quoi il fut absous de toutes les censures et gardé au palais papal, pendant trois ans, dans une captivité supportable. Il y mourut le 16 octobre 1333.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, 2e édit., Rome, 1906, p. 192, et J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, t. II, 2e édit., Rome, 1921, p. 362, attribuent à Pierre de Corvaro un *Opusculum de Christi imitatione*. L'auteur de la *Conjectura de libris de Imitatione Christi, eorumque auctoribus*, publiée à Rome, en 1667, se demande si l'on ne pourrait attribuer les trois premiers livres à Jean de Verceil (*Vercellensis*), ou à Hubertin de Casale ou à Pierre de Corvaro; quant au l. IV, il serait l'œuvre de Gerson; Thomas à Kempis n'aurait été que le compilateur de ces quatre livres. Jean Bale, *Scriptorum illustrium majoris Britanniæ catalogus*, part. II, Bâle, 1559, p. 137, ne considère point Pierre de Corvaro comme l'auteur d'un *Opusculum de imitatione Christi*, mais d'une *Glossula super Christi imitatione*. Ce sont là autant de questions importantes qui intéressent fortement le problème toujours vivement discuté de l'auteur du *De imitatione Christi*.

L. Wadding, *Annales minorum*, t. VII, Rome, 1733, p. 78-81 et 106-111; du même, *Scriptores ordinis minorum*,

2e édit., Rome, 1906, p. 192; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, t. II, 2e édit., Rome, 1921, p. 362; Baluze, *Miscellanea*, t. III, Lucques, 1762, p. 206-358; F. X. Glasschröder, *Die Unterwerfung des Gegenpapstes Petrus von Córbara und seine Haft in Avignon (1330-1333)*, Inspruck, 1889; H. Denifle, *Chartularium universitatis Parisiensis*, t. II, Paris, 1891, p. 340; C. Eubel, *Der Gegenpapst Nikolaus V. und seine Hierarchia*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. XII, 1891, p. 277-308; du même, *Der Registerband des Gegenpapstes Nikolaus V.*, dans *Archivalische Zeitschrift*, 11e série, t. IV, 1893, p. 123-212; J. von Pflugk-Harttung, *Die Wahl des letzten kaiserlichen Gegenpapstes (Nikolaus V. von 1328)*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XXII, 1901, p. 566-585; C. Eubel, *Die letzwilligen Legate des Gegenpapstes Nikolaus V. (Petrus von Corbara)*, dans *Römische Quartalschrift*, t. XVII, 1903, p. 181-183; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. VI, 2e part., Paris, 1915, p. 741-776; *Le conflit entre la papauté et l'empire sous le pontificat de Jean XXII*, dans *La vie diocésaine*, de Dijon, t. XI, 1922, p. 455-458; L. de Vallon, *Le nonce Raymond Stephani de Valon amène aux pieds de Jean XXII l'antipape Pierre de Corbario (1330)*, Marseille, 1931. Voir aussi la bibliographie de l'art. JEAN XXII.

Am. TEETAERT.

30. PIERRE DE CRUZ *(Cruce)*, frère mineur conventuel portugais (XVe siècle), docteur en théologie. En 1488, il devint régent du gymnase de Venise et, en 1491, de celui de Milan. Sur les instances du duc de Bari, Louis, il se retira en 1492 au couvent de Gênes. Il publia un traité dans lequel il s'efforce de déterminer le sujet premier de la science d'après la doctrine de Duns Scot et de résoudre la question si la science s'étend aussi aux êtres de raison : *Quæstio de ratione subjecti primi scientiæ secundum Johannem Scotum an ad entia rationis extendatur*, Venise, 1500. Avec cet opuscule furent éditées deux lettres de Pierre de Cruz, dont l'une est adressée à Jean de Monte, maître à l'université de Paris. Il revit, corrigea et réédita les commentaires de Jean de Monte sur les *Summulæ* de Pierre d'Espagne : *Commenti Joannis de Monte super Summutis Petri Hispani, secundum viam doctoris subtitis magistri Joannis Scoti*. Bien que J.-H. Sbaralea (*op. cit.*, t. II, p. 337) affirme que Pierre de Cruz édita ce commentaire à Venise, en 1490, après l'avoir déjà publié auparavant à Paris et qu'il le réédita à Milan, en 1495, aucun bibliographe n'en connaît d'édition parisienne ou milanaise, ni d'édition de Venise, antérieure à 1500. Celle-ci serait donc la 1re édition, faite par Pierre de Cruz, du commentaire de Pierre de Monte. Il fut réédité toutefois à Venise, en 1526. Cf. L. Hain, *Repert. bibliogr.*, t. II, 1re part., Berlin, 1925, p. 462, n. 11 578-11 579. D'ailleurs, le P. Sbaralea semble se contredire, puisque, d'un côté, il affirme que Pierre de Cruz devint docteur à l'université de Paris après 1492 et qu'il corrigea et édita, à cette époque, le commentaire de Jean de Monte et que, d'un autre côté, il soutient qu'il édita ce commentaire à Venise, en 1490, après l'avoir déjà publié auparavant à Paris. Ajoutons que les continuateurs de Sbaralea ne peuvent admettre que Pierre de Cruz ait été docteur de l'université de Paris, d'abord parce que ce titre ne lui est donné dans aucune de ses œuvres; ensuite, parce qu'il est invraisemblable qu'il ait acquis le grade de docteur à Paris, après avoir exercé la charge de régent au gymnase de Venise et de Milan. Enfin, les mêmes continuateurs estiment qu'il n'est point aussi certain, que ne le suppose J.-H. Sbaralea, que Jean de Monte ait appartenu à l'ordre des frères mineurs.

Pierre de Cruz édita encore un ouvrage célèbre dans l'histoire des frères mineurs, intitulé : *Antiminorica adversus Minoricam fratrum dictorum de observantia*, Venise, 1505. Ce livre comprend deux parties. La Ire, terminée le 17 mars 1502, constitue une réponse détaillée au traité *Minorica*, composé, selon Pierre de Cruz, par un frère mineur observant français. La IIe, plus courte et terminée le 15 juin 1505, fournit une réponse à la *Quæstio Joannis Perini noviter* (an. 1505) *comparentem contra pauperes conventuales de eorum dispensatione dubitantis*.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 187; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. II, Rome, 1921, p. 337-338; D. Reichling, *Appendices ad Hainii-Copingeri Repertorium bibliographicum*, fasc. 4, Munich, 1908, p. 204; L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, t. I, 2e part., Berlin, 1925, p. 213, n. 5846; t. II, 1re part., p. 462, n. 11 578-11 579.

Am. TEETAERT.

31. PIERRE DAVID, frère mineur français (XVIIe siècle). Inscrit à la province de Paris, il fut professeur de théologie en 1646 au couvent de Séez. En 1634, il assista au chapitre provincial de Mézières. Il se révéla, dans ses cours et dans ses nombreux écrits, un disciple fidèle de Duns Scot et un défenseur enthousiaste des doctrines du Docteur subtil. En 1649, il publia à Paris une somme de philosophie selon la pensée de Duns Scot : *Brevis et accurata summula totius philosophiæ ad mentem Doctoris subtilis*, in-8°, 128 p. Cette somme expose surtout la doctrine du Docteur subtil au sujet de l'être, de la substance et de l'accident. Elle fut rééditée en 1726. Il édita en français un ouvrage analogue : *La philosophie dans un ordre nouveau qui fait connaître en peu de temps et en peu de parotes la nature de ta substance et de t'accident*, Paris, 1664, in-12, 57 p. Il publia encore les ouvrages suivants : *Summutu tractatus de prædestinatione ad mentem Doctoris subtitis ejusque interpretis magistri Angeti a Monte Pitoso*, s. l. n. d., in-8°, 40 p.; *Le chemin de vérité qui conduit une âme désireuse de faire son salut à ta perfection de ta sainteté*, Paris, 1656; 1661, 2 vol. in-12; *Prima octava de summa Christi erga homines charitate in eucharistia. Secunda octava de assumptione sacræ virginis Mariæ in præcipuis antiquæ tegis mutieribus figuratæ*, Paris, 1661, in-8°; *Les résolutions généreuses d'une âme sainte pendant sa retraite des dix jours*, Paris, 1662, in-12, 57 p.; *Sermones adventus de adoptione fitiorum Dei*, Paris, 1663, in-8°.

J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. II, Rome, 1921, p. 338; Fr. Pérennes, *Dictionnaire de bibliographie catholique*, t. II, Paris, 1867, col. 803-804; *Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque nationale. Auteurs*, t. XXXVI, Paris, 1908, col. 295; Dominique de Caylus, *Merveilleux épanouissement de l'école scotiste au XVIIe siècle*, dans *Études franciscaines*, t. XXVI, 1911, p. 278.

Am. TEETAERT.

32. PIERRE DIACRE (VIe siècle). — Le nom de Pierre, diacre, se lit en tête de la lettre adressée en 519-520 par les moines scythes aux évêques africains exilés en Sardaigne par le roi vandale Trasamond, et dont le plus représentatif était saint Fulgence de Ruspe. Texte dans *P. L.*, t. LXII, col. 83-92, et aussi t. LXV, col. 442-451, parmi les lettres de saint Fulgence. On a dit, à l'art. HORMISDAS, t. VII, col. 171 sq., quelle était la signification de cet incident, et l'on y reviendra du point de vue doctrinal à l'art. SCYTHES *(Moines)*. Les moines en question voulaient obtenir du pape Hormisdas la reconnaissance de la formule *Unus de Trinitate passus*, et, d'autre part, la condamnation des doctrines, pélagiennes à leur gré, de Fauste de Riez. Rebutés par Hormisdas, pour les raisons que l'on a dites, ils demandent aux évêques africains l'approbation que le Siège apostolique leur avait refusée. C'est toute la signification de la lettre de Pierre Diacre, *De incarnatione et gratia D. N. J. C.*, nettement divisée en deux parties. La première, c. I-V, est relative aux formules christologiques, et le c. IV en particulier roule autour de l'expression *unus ex Trinitate incarnatus et passus*. On remarquera la place considérable qui est faite dans l'argumentation aux « anathématismes » cyrilliens, l'équivalence qui est mise entre la

formule des deux natures et celle de l'*una Dei Verbi natura incarnata*, c. II, col. 84 D. Nous avons affaire avec la théologie qui sera canonisée au Ve concile. C'est ce qui fait l'intérêt de ce petit traité. La doctrine sur la grâce qui s'exprime dans la seconde partie, c. VI-VIII, est l'augustinisme le plus strict, dont on voudrait faire croire qu'il a reçu l'approbation sans réserve du Siège apostolique. C'est à cette partie de la lettre que firent surtout attention les évêques africains; et, dans leur réponse, ils approuvèrent pleinement Pierre et ses cosignataires. Fulgence, *Epist.*, XVII, *P. L.*, t. LXV, col. 451-493. Ce n'est pas à dire pourtant que la théologie de l'incarnation des Africains soit de tout point superposable à celle des Scythes et il serait fort intéressant de comparer, membre par membre, les deux textes. Quant à la doctrine de la grâce, la préoccupation visible des évêques est de renforcer la documentation scripturaire de Pierre Diacre.

Voir *P. L.*, t. LXII, col. 79-92, qui fait précéder la lettre de la dissertation de Gallandi où se trouvent tous les éléments nécessaires à la discussion des textes.

É. AMANN.

33. PIERRE DIACRE, bibliothécaire du Mont-Cassin (XIIe siècle). — Cet auteur a pris soin de nous renseigner abondamment sur lui-même, sa famille, ses œuvres, tant au c. XLVII de son *De viris illustribus Casinensis cœnobii*, *P. L.*, t. CLXXIII, col. 1048-1050, que çà et là, dans sa *Chronique*. On sait ainsi que, né en 1107, il fut offert dès 1112 à l'abbaye du Mont-Cassin. Banni du couvent en 1128, il y rentra en 1130, en devint archiviste et bibliothécaire, prit une part considérable (au moins à ce qu'il dit) dans les négociations de 1137 où la médiation de l'empereur Lothaire essaya de réconcilier le Mont-Cassin et le pape Innocent II. Il vivait encore à l'avènement du pape Lucius II (1144), peut-être a-t-il encore signé un document en 1153. On ignore la date de sa mort.

Son œuvre littéraire, qui est très considérable et n'est encore que partiellement éditée, n'intéresse que d'assez loin la théologie. Les récits hagiographiques, les homélies, les explications et commentaires de la règle bénédictine y occupent une grande place; la meilleure partie est consacrée à l'histoire de l'abbaye : *De viris illustribus Casinensis cœnobii*, *P. L.*, t. CLXXIII, col. 1009-1050, rédigé sur le modèle du travail de saint Jérôme; *De ortu et obitu justorum cœnobii Casinensis*, *ibid.*, col. 1063-1116; mais surtout *Chronicon Casinense*. Cet ouvrage, précieux à bien des points de vue, avait été commencé à la fin du XIe siècle, par Léon d'Ostie, qui en avait rédigé deux livres et commencé un troisième. Sur l'ordre de l'abbé Rainald, Pierre Diacre entreprit la continuation de ce travail, retoucha et compléta le l. III et en écrivit un IVe qui conduit le récit des événements jusqu'à la mort d'Anaclet II (25 janvier 1138). L'édition de la *P. L.*, t. cit., col. 439-978, reproduit celle qu'avait donnée W. Wattenbach, dans les *Mon. Germ. hist.*, *Script.*, t. VII. Le théologien s'arrêtera avec quelque intérêt au récit de la discussion qui eut lieu en 1137, en présence de Lothaire V, entre les représentants du pape Innocent II et ceux du monastère, dont le principal était justement Pierre, *Chron.*, l. IV, n. 107 sq., col. 931 sq. De cette *Altercatio*, Pierre a donné un récit plus détaillé dans un ouvrage indépendant. Texte dans E. Caspar, *Petrus Diaconus*, p. 248-280. De même convient-il de signaler une discussion qu'eut, au même moment, notre Pierre avec un « philosophe grec » qui attaquait l'Église romaine, *Chron.*, l. IV, n. 117, col. 956-957. Pierre a rédigé également le texte de cette discussion. Voir *Miscellanea Cassinensia*, t. I, 1re part., 1897, p. 10 sq.

Il y a une excellente monographie sur Pierre Diacre : Er. Caspar, *Petrus Diaconus und die Monte Cassineser Fälschungen*, Berlin, 1909, qui dispensera de recourir aux travaux plus anciens. Parmi ceux-ci, citons au moins R. Ceillier, *Hist. des aut. eccl.*, t. XXIII, 1763, p. 78-90, on y trouvera l'indication des textes hagiographiques qui ont été reproduits dans les *Acta sanctorum;* l'excellente introduction de Wattenbach, dans les *Mon. Germ. hist.*, *Script.*, t. VII, p. 551-574 (reproduite dans *P. L.*, t. CLXXIII, col. 439 sq.), complète les indications de Ceillier; voir aussi Manitius, *Gesch. der lat. Liter. des M. A.*, t. III, 1931, p. 549 sq.

Aux textes publiés dans *P. L.*, il faut ajouter ceux qui figurent dans le *Florilegium Casinense*, t. V, 1re part. (dépouillement du cod. *Casin. 257*, qui est un autographe de Pierre); et ceux qui figurent dans Caspar, p. 206-280.

É. AMANN.

34. PIERRE DE FALCO, frère mineur du XIIIe siècle, qu'il faut très probablement identifier avec GUILLAUME DE FALEGAR. Celui que Salimbene, dans sa *Chronica*, en parlant du chapitre général de Milan (1285), appelle : *Frater Petrus, minister Aquitaniæ, qui erat cathedratus magister [et qui] vicarius fuit in illo capitulo et habuit multas voces ut esset generalis minister*, dans *Mon. Germ. hist.*, *Script.*, t. XXXII, p. 578, et un peu plus loin : *Vicarius fuit ibi frater Petrus de Falengaria qui postea missus fuit ad legendum in curia, cum esset cathedratus magister* (*ibid.*, p. 643), la *Chronica XXIV generalium ordinis minorum*, dans *Analecta francisc.*, t. III, Quaracchi, 1897, p. 701 et 702, le dénomme *Guilielmus de Falgario*. Il ne peut donc être douteux que le *Petrus de Falengaria* ou le *Petrus* tout court de Salimbene doit s'identifier avec le *Guilielmus de Falgario* du catalogue des ministres généraux. Ce frère mineur s'appelait donc indifféremment Guillaume ou Pierre de Falegar. Comment résister dès lors à la tentation d'identifier Pierre de Falco avec Pierre de Falegar, qui est lui-même un seul personnage avec Guillaume de Falegar, d'autant plus que les deux noms de Falco et de Falgar sont extrêmement voisins comme prononciation et graphie? Cette hypothèse devient encore plus probable si nous considérons que tout ce que nous savons de la vie et de l'activité de Pierre de Falco s'applique également à Guillaume de Falegar. Pour la thèse de l'identification de ces deux maîtres franciscains, voir P. Glorieux, *Maîtres franciscains de Paris, Pierre de Falco*, dans *La France franciscaine*, t. XII, 1929, p. 269-289.

Autant les données sur Pierre de Falco sont parcimonieuses et peu nombreuses, autant celles sur Guillaume de Falegar sont abondantes et riches. Au sujet de Pierre de Falco, la production littéraire, conservée sous son nom, dans quelques manuscrits, nous apprend seulement qu'il fut religieux, maître en théologie et régent à l'université de Paris. De ce que ses ouvrages se trouvent toujours parmi les œuvres d'autres franciscains, il résulte qu'il appartint sans doute à l'ordre franciscain. Il fut probablement contemporain de Richard de Médiavilla, avec lequel il se rencontre le plus souvent. Il aurait été, dans ce cas, régent de l'école franciscaine après 1277 pendant deux années au moins, puisque dans la IIIe et à partir de la XIIe question du premier de ses quodlibets, il connaissait et utilisait, en faveur de ses thèses, la condamnation portée par Étienne Tempier en mars 1277. C'est à cette période de son enseignement qu'il faudrait placer les quodlibets et les questions disputées qu'on possède de lui. La soutenance de disputes quodlibétiques, en effet, était strictement réservée aux maîtres *actu regentes* et les questions disputées constituaient la rédaction littéraire d'exercices scolaires, les disputes ordinaires, soutenues par le maître en théologie en son école.

De Pierre de Falco, nous connaissons jusqu'ici vingt-cinq *Questions disputées* et deux *Disputes quodlibétiques*. Les *Questions disputées* sont conservées dans cinq manuscrits : le cod. *159*, fol. 148-213, de la bibl. communale d'Assise; le cod. *185*, fol. 14-68, de la bibl. communale de Bruges; le cod. *738*, fol. 1-85 de l'uni-

versité de Toulouse; le cod. *Paris. lat. 14 526*, fol. 181-275; le cod. *119* de la bibl. de Bordeaux. Trois de ces mss., ceux d'Assise, de Bruges et de Toulouse, attribuent explicitement les questions disputées à Pierre de Falco; le ms. de Paris les attribue à Gilles de Rome, et celui de Bordeaux à Grégoire de Rimini, mais à tort comme P. Glorieux l'a abondamment prouvé, *Art. cit.*, p. 259-260.

D'après le même P. Glorieux, le ms. de Paris offre l'exemplaire le plus complet. Il contient vingt-quatre questions disputées, dont le même auteur publie les titres (*art. cit.*, p. 260-261). La q. I débute : *Utrum divina scientia sit rerum causativa...* Les quatre autres mss. sont moins complets. Ainsi, celui de Bordeaux ne possède que les vingt et une premières questions et se termine dans le cours de la XXI[e] question aux mots : *intellectus intelligendo verum modo debito sit verus, etiam appetitus appetendo bonum.* Le ms. de Toulouse ne contient que dix-huit questions, suivies des questions disputées et des trois quodlibets de Richard de Médiavilla. Il ignore les cinq premières questions des mss. de Paris et de Bordeaux et débute par la VI[e] : *Quæritur utrum materia in essentia sua sub omnimoda possibilitate potuerit produci.* Dans le ms. de Bruges, il ne se rencontre que seize questions, et encore dans un ordre tout différent de celui qui est suivi dans les trois premiers mss. Elles sont suivies des questions disputées de Richard de Médiavilla. Enfin, le ms. d'Assise, dans lequel les questions disputées de Pierre de Falco sont enclavées entre les trois quodlibets et les questions disputées de Richard de Médiavilla (fol. 1-138), et les questions disputées à la curie romaine de Mathieu d'Aquasparta (fol. 216-302), ne contient que dix-neuf questions présentées encore dans un ordre différent des autres manuscrits. La question par laquelle ce ms. commence correspond à la V[e] et non à la IV[e] du ms. de Paris, comme le dit à tort P. Glorieux (*op. cit.*, p. 262), à savoir : *Quæritur utrum in Deo sint ideæ singularium propriæ.* Le même P. Glorieux soutient donc à tort que ce ms. ne contient pas la V[e] question, mais la IV[e], alors que l'opposé correspond à la vérité. De plus ce ms. présente une donnée originale : il contient une question inconnue aux autres mss. et intercalée entre les deux questions qui correspondent à la XXIV[e] et à la XVI[e] du manuscrit de Paris. Le titre en est : *Quæro de felicitate animæ, utrum sit in visione divinæ essentiæ vel alicujus creaturæ.* De la sorte, le nombre des questions disputées de Pierre Falco monte à vingt-cinq.

A ces vingt-cinq questions disputées, il faut ajouter deux *Quodlibeta*, conservées dans le cod. *185*, fol. 1-14 de la bibl. communale de Bruges et le *Paris. lat. 14 305*, fol. 148-159. Le premier *quodlibet*, qui comprend seize questions, débute : *Quæsita fuerunt quædam de divinis*, tandis que le second, qui possède vingt questions, commence : *Quæsita fuerunt quinque in generali.* Dans le ms. de Bruges, le second *quodlibet* précède le premier. Voir P. Glorieux, *art. cit.*, p. 262-265, qui a reproduit la liste des questions de ces deux quodlibets dans *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, Le Saulchoir (Kain), 1925, p. 272-273.

Les données historiques que l'on possède sur la vie et la personne de Guillaume de Falegar, qui devrait s'identifier avec Pierre de Falco, sont plus riches et plus abondantes et les grandes étapes au moins de sa carrière sont assez bien connues. Franciscain, il appartint à la province de Toulouse, peut-être même au couvent de cette ville. Des documents allégués par P. Glorieux, *art. cit.*, p. 284-285, il résulterait qu'il faudrait placer probablement vers 1270-1272, l'époque de la carrière estudiantine de Guillaume. On ignore la date exacte de sa licence et les charges qu'il aurait pu remplir aussitôt après sa promotion. Nous savons toutefois qu'il enseigna la théologie dans la chaire des frères mineurs durant les deux années 1280-1282 ou 1279-1281. C'est à cette période d'enseignement qu'il faut rapporter les diverses questions disputées et les deux disputes quodlibétiques, mentionnées plus haut. Avant la fin de 1282, il quitta Paris et retourna dans le Midi, où il devint bientôt, certainement avant 1285, ministre provincial de l'Aquitaine.

En 1285, Guillaume présida le chapitre général de Milan et un grand nombre de voix se réunirent sur sa personne; Arlotto de Prato, toutefois, l'emporta et fut élu général. Il reçut cependant le titre de vicaire général. Arlotto étant venu à mourir en 1286, Guillaume gouverna l'ordre, en qualité de vicaire général, jusqu'au chapitre général de Montpellier, en 1287, dans lequel Mathieu d'Aquasparta fut élu général. Bientôt après la charge de vicaire général fut abolie par une bulle du 14 mars 1288.

Guillaume succéda à Mathieu d'Aquasparta comme lecteur de la curie romaine. Il exerça cette charge jusqu'à la nomination de Jean de Murrho à cet office, probablement en 1291. Nous ignorons toutefois les occupations et les charges exercées par Guillaume jusqu'à la fin de 1295. Nous ne pouvons, en effet, admettre la thèse du P. Glorieux, selon laquelle Guillaume de Falegar aurait été envoyé, après son enseignement à la curie, donc vers 1291-1292, à Ciurana rejoindre saint Louis de Toulouse, qui y était détenu comme otage à la place de son père, Charles II de Sicile. Les preuves manquent absolument pour appuyer cette assertion. Nous savons toutefois que Guillaume de Falegar fut un des maîtres de Louis d'Anjou, après sa captivité, dans le château de l'Œuf, à Naples, vers la fin de 1295 ou tout au début de 1296. Boniface VIII, reconnaissant les mérites de Guillaume de Falegar, le promut, le 9 juillet 1296, à l'évêché de Viviers, six mois avant (et non après) que Louis d'Anjou le fût à celui de Toulouse. Le retour de Guillaume en France dut être toutefois pénible, parce que le pape lui avait confié une mission très délicate, celle notamment de porter à Philippe le Bel la bulle *Ineffabilis amoris* et de la commenter. Boniface VIII y protestait contre l'interdiction portée par le roi, le 17 août 1296, d'exporter de l'or et de l'argent en dehors du royaume, parce que cette mesure allait directement contre les banquiers italiens et les recettes pontificales. Le pape donna en outre à Guillaume une lettre d'introduction auprès du roi, dans laquelle il n'avait pas ménagé les éloges, afin de lui rendre le roi favorable. Nous ignorons toutefois l'accueil que lui fit le roi. La bulle souleva cependant, en France, une violente campagne antipapale. L'épiscopat de Guillaume fut de courte durée, puisqu'il mourut dès la fin de 1297 ou au début de 1298.

Si les renseignements biographiques au sujet de Guillaume de Falegar sont plus riches et plus abondants que ceux que nous avons pu recueillir sur Pierre de Falco, les données bibliographiques, au contraire, sont plus pauvres et moins nombreuses. D'après P. Glorieux, il n'existerait que dix *Quæstiones disputatæ*, qui, jusqu'ici, puissent être attribuées à Guillaume de Falegar. Quatre sont conservées dans le cod. *457* de l'Arsenal, à Paris, à savoir les questions LXXII-LXXV (fol. 97-105). P. Glorieux en publie les titres (*art. cit.*, p. 271-278). Huit sont contenues dans le cod. *174*, fol. 26-33, d'Assise, entre le *Correctoire* de Guillaume de la Mare (fol. 1-26) et les *Questions disputées* du même auteur (fol. 33 v°-51 v°). Comme deux de ces questions (la III[e] et la V[e]) correspondent aux questions LXXIII et LXXV du ms. de l'Arsenal, dans lequel elles sont explicitement attribuées à Guillaume de Falegar, P. Glorieux en conclut que les huit questions du ms. d'Assise doivent très probablement être considérées comme l'œuvre du

même maître franciscain. De la sorte, le bagage littéraire de Pierre Falco = Guillaume de Falegar, dans l'hypothèse très vraisemblable de leur identification, serait augmenté de dix nouvelles questions disputées, qui monteraient ainsi au nombre de trente-cinq. P. Glorieux (*art. cit.*, p. 279) publie également les titres des questions du manuscrit d'Assise. D'après J.-H. Sbaralea, *op. cit.*, t. I, p. 338, Guillaume de Falegar aurait composé encore une *Abbreviatio super tribus libris S. Bonaventuræ* et des *Conciones variæ*.

Dans l'hypothèse très probable de l'identification de Pierre de Falco et de Guillaume de Falegar, les données bio-bibliographiques fournies sur l'un et l'autre devraient s'étendre à l'un et à l'autre. Nous terminons sur le vœu jadis exprimé par P. Glorieux : « Plût à Dieu que des découvertes ultérieures permettent de trancher définitivement le problème de l'identification de ces deux franciscains et d'asseoir solidement l'équation : Pierre de Falco = Guillaume de Falegar. »

L. Wadding, *Annales minorum*, t. V, Quaracchi, 1931, an. 1278, n. XXXI, p. 61; an. 1283-1284, n. I, p. 141 et 154; an. 1288, n. XXXIII, p. 207-208; an. 1300, n. III, p. 475; du même, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 104; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. II, Rome, 1921, p. 338; t. I, 1908, p. 338; P. Glorieux, *Maîtres franciscains de Paris, Pierre de Falco*, dans *La France franciscaine*, t. XII, 1929, p. 257-289; C. Eubel, *Hierarchia catholica medii et recentioris ævi*, 2e éd., t. I, Munster, 1913, p. 533; P. Glorieux, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, dans la *Bibliothèque thomiste*, t. V, Le Saulchoir (Kain), 1925, p. 272-273; *De humanæ cognitionis ratione anecdota quædam*, Quaracchi, 1883, p. XXII; *Gallia christiana*, t. XVI, Paris, 1865, p. 569; W. Lampen, O. F. M., *De Richardo de Mediavilla, O. F. M., socio S. Ludovici Tolosani*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XXIII, 1930, p. 246-248; C. Vielle, *Saint Louis d'Anjou, évêque de Toulouse*, Vanves (Seine), 1930, p. 86-87, 180-182, 191-194; M. R. Toynbee, *St. Louis of Toulouse and the process of canonisation in the XIVth century*, Manchester, 1929, p. 63-65, 77, 103, 105-106, 110-114.

Am. TEETAERT.

35. PIERRE DE FOLIGNO, frère mineur conventuel (XVe siècle). Natif de Foligno, il revêtit la bure franciscaine dans la province ombrienne de Saint-François, prit le grade de docteur en théologie et en droit et exerça la charge de provincial successivement dans la province ombrienne, en Terre sainte et dans la province romaine. Il est l'auteur d'un *Commentarium in libros Sententiarum*. Il mourut à Assise en 1463 et est enterré dans la basilique Saint-François.

J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. II, Rome, 1921, p. 339-340.

Am. TEETAERT.

36. PIERRE LE FOULON, patriarche d'Antioche (Ve siècle.) — Nous ignorons la patrie et la date exacte de la naissance de Pierre le Foulon. D'après un certain Alexandre, moine chypriote du VIe siècle, Pierre aurait d'abord été moine au couvent des Acémètes, à Constantinople. Il y aurait exercé le métier de foulon, d'où son surnom. Son attachement aux doctrines d'Eutychès, ainsi que son hostilité aux décisions de Chalcédoine, l'en aurait fait renvoyer. Alexandre le Moine, *Éloge de l'apôtre Barnabé, P. G.*, t. LXXXVII, 3e part., col. 4099 sq. Sur cet Alexandre, voir Krumbacher-Ehrhard, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, Munich, 1897, p. 167.

Devenu prêtre, Pierre dirigea ensuite le sanctuaire Sainte-Bassa, à Chalcédoine; mais, ici encore, son hostilité contre le dogme des deux natures, ainsi que différents « crimes » qui ne nous ont pas été précisés, rendirent bientôt sa situation intenable. Théodore le Lecteur, *P. G.*, t. LXXXVI, 1re part., col. 176; *Gesta de nomine Acacii*, c. XII, dans Thiel, *Epistolæ romanorum pontificum*, t. I, p. 518.

Revenu à Constantinople, Pierre se glissa dans l'entourage de l'Isaurien Zénon et, quand celui-ci, devenu le gendre de Léon Ier, fut envoyé à Antioche comme *magister militiæ per Orientem*, peu avant l'année 470, il l'y accompagna. A Antioche, Pierre se lia avec les apollinaristes qui y étaient encore nombreux et, de concert avec eux, organisa une bruyante opposition contre l'évêque Martyrius, partisan du dogme de Chalcédoine. Publiquement, il traitait l'évêque de nestorien; il lançait l'anathème contre ceux qui ne croyaient pas en « Dieu crucifié », et au *Trisagion* il faisait ajouter la clausule célèbre ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς. Théodore le Lecteur, *loc. cit.*

Désespérant de réduire cette opposition par ses propres forces, l'évêque Martyrius alla à Constantinople pour recourir à l'empereur. Pierre profita de son absence pour s'installer à sa place, soutenu par Zénon, qui contraignit quelques évêques de Syrie, réunis à Séleucie, à imposer les mains à son protégé. Jean d'Égée, dans *Revue archéologique*, t. XXVI, 1873, p. 401.

Mais, à Constantinople, Martyrius, fortement épaulé par le patriarche Gennade, obtint l'aide de l'empereur Léon Ier, et revint à Antioche. Pierre n'osa pas lui disputer ouvertement le siège épiscopal; mais il lui rendit la vie tellement dure qu'au bout de peu de temps Martyrius déclara en pleine église : « Je renonce à un clergé rebelle, à un peuple insoumis, à une Église souillée. » Sans autre forme de procès, Pierre se réinstalla à sa place. Théodore, *loc. cit.*

Toutefois, Gennade, le patriarche de Constantinople, veillait. Il obtint de l'empereur une loi qui défendait aux moines de quitter leurs monastères pour se mêler aux controverses théologiques, ainsi qu'un ordre exilant Pierre à la Grande Oasis. Voir cette loi du 1er mai 471 dans le *Corpus juris* de Justinien, l. I, tit. III, lex 29. Pierre manœuvra si bien qu'il ne fut pas expédié à la Grande Oasis, mais seulement interné aux acémètes, à Constantinople. Selon les *Gesta de nomine Acacii*, il aurait alors promis de se tenir désormais tranquille. Il était encore aux acémètes, en 475, quand Timothée Élure, au retour de son exil, passa par Constantinople. Pierre s'empressa autour du vieux lutteur monophysite, souscrivit l'encyclique nettement antichalcédonienne de l'usurpateur Basilisque, et parvint à se faire rendre le siège d'Antioche, dont le titulaire orthodoxe venait de mourir. Son séjour n'y fut pas long. Dès l'année suivante, après la chute de Basilisque, Acace, patriarche de Constantinople, obtint de l'empereur Zénon, l'ancien protecteur de Pierre, un ordre qui exilait celui-ci à Pityonte, dans la lointaine province du Caucase. Acace poussa la précaution jusqu'à mettre le pape en garde contre Pierre. Mais celui-ci, une fois encore, réussit à éviter l'exil lointain; il fut simplement interné aux Euchaïtes, dans la province de l'Hélénopont. Théodore, *loc. cit.*

Quand parut l'*Hénotique* de l'empereur Zénon, vers 482, Pierre, toujours interné aux Euchaïtes, y donna son adhésion et, comme le patriarche d'Antioche, Calendion, venait d'être exilé, tant pour des raisons politiques que pour sa fidélité aux décisions de Chalcédoine, Acace, patriarche de Constantinople, fit rétablir sur le siège d'Antioche ce même Pierre qu'il avait fait exiler peu d'années auparavant. *Gesta de nomine Acacii, loc. cit.*

Il ne semble pas que le Foulon, qui, pour la quatrième fois, montait sur le siège d'Antioche, y ait rencontré d'opposition sérieuse. Il réunit un concile des évêques de la province, leur exposa que l'*Hénotique* professait la foi du concile de Nicée, telle qu'elle avait été approuvée par les Pères des conciles de Constantinople et d'Éphèse; il rappela que les anathématismes de Cyrille avaient réfuté la malice de Nestorius et finalement obtint l'adhésion des évêques à la formule d'union de l'empereur. Voir la synodique de Pierre le Foulon et de son concile, adressée à Pierre

Monge, dans Zacharie le Rhéteur, *Hist. eccl.*, l. V, c. x, trad. Ahrens et Krüger, Leipzig, 1899, p. 80-82.

D'après le moine Alexandre, dont nous avons déjà parlé, Pierre le Foulon aurait essayé, sans succès, de rétablir les droits patriarcaux d'Antioche sur l'île de Chypre.

C'est surtout par ses innovations liturgiques que Pierre le Foulon est connu. Nous avons déjà parlé de la clausule qu'il ajouta au *Trisagion*. Ce qui fit la fortune de cette clausule, c'est qu'elle permettait aux monophysites de proclamer à chaque synaxe leur opposition contre les chalcédoniens, auxquels ils reprochaient d'enseigner « que ce n'est pas Dieu qui a été crucifié ». Cf. *Plérophories* de Jean de Maiouma, c. vii, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1898, p. 240 sq.; *Patr. orient.*, t. viii, p. 18 sq.

Calendion, qui fut évêque chalcédonien d'Antioche entre le rétablissement de Zénon et la publication de l'*Hénotique*, avait essayé de concilier tout le monde en insérant entre le *Trisagion* et la clausule de Pierre les mots : Christ, notre Dieu. Il ne réussit pas. Après la réception de l'*Hénotique*, Acace écrivit à Pierre le Foulon, pour désapprouver son innovation; voir cette lettre dans Mansi, *Concil.*, t. vii, col. 1121; mais il semble que son opposition resta isolée. Les lettres de protestation contre la célèbre clausule, qui se trouvent dans Mansi, t. vii, col. 1109 sq., sont des faux. L'introduction de la clausule ne se trouve pas parmi les griefs formulés contre Pierre par les *Gesta de nomine Acacii*. Sur cette affaire, voir Henri Valois, *De Petro antiocheno episcopo, qui « Fullo » cognominatus est*, *P. G.*, t. lxxxvi, 2e part., col. 2886 sq.

D'après Théodore le Lecteur, c'est aussi Pierre le Foulon qui introduisit l'usage de réciter le symbole de Nicée à la messe. Ici encore, Pierre donnait une expression liturgique à la prétention des monophysites de ne professer que la foi de Nicée. Sur cette prétention, voir la lettre synodale de Pierre le Foulon, citée plus haut, ainsi que la lettre de Timothée Élure à l'empereur Zénon, dans Zacharie le Rhéteur, I. IV, c. vi, trad. cit., p. 28 sq.

Théodore le Lecteur énumère plusieurs autres innovations liturgiques dues à Pierre le Foulon : la bénédiction solennelle du saint chrême; la commémoraison de la Théotokos à chaque synaxe. Enfin, Pierre aurait décidé que la solennelle épiclèse qui se fait sur l'eau à la fête de l'Épiphanie devait avoir lieu le soir. *P. G.*, t. lxxxvi, 1re part., col. 208.

Pierre le Foulon mourut paisiblement à Antioche, en 488.

Il n'y a, à proprement parler, que deux sources à consulter : Théodore le Lecteur et les *Gesta de nomine Acacii*. Ce que Théophane donne dans sa *Chronographie* est tiré de Théodore le Lecteur. Voir aussi Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. iv, p. 299.

G. Fritz.

37. PIERRE GALLEGO, frère mineur espagnol (xiiie siècle). — Appartenant d'abord à la province d'Espagne des frères mineurs, il passa, après la division de l'Espagne en trois provinces, celles de Santiago, de Castille et d'Aragon, à la province de Castille, dont il fut provincial en 1236. Il fut le conseiller du roi de Castille saint Ferdinand et le confesseur de son fils, don Alphonse. Après la conquête du royaume de Murcie, en 1243-1244, don Alphonse, voulant rétablir l'ancien siège épiscopal de Carthagène, députa le P. Pierre Gallego à Rome, pour traiter cette question avec Innocent IV. Ce dernier envoya à l'archevêque de Tolède la bulle *Virtutis divinæ*, dans laquelle il lui enjoignit d'examiner si, antérieurement, il avait existé un siège épiscopal à Carthagène et, dans le cas affirmatif, de déterminer s'il était désirable de rétablir ce siège et d'indiquer le sujet, qui serait apte à l'occuper. J.-H. Sbaralea, *Bullarium franciscanum*, t. i, p. 524-525; L. Wadding, *Annales minorum*, t. iii, Quaracchi, 1931, *Regestum pontificium* ad an. 1247, n. lviii, p. 542. Le P. Pierre Gallego fut désigné pour cette haute charge et il fut de la sorte le premier évêque de Carthagène, après le rétablissement du siège épiscopal.

Mais les historiens sont en désaccord, quand il s'agit de préciser l'année à laquelle il fut élu et consacré évêque de Carthagène. Cependant, des bulles *Meritis tuæ devotionis* et *Novella plantatio* que le pape Innocent IV envoya à Pierre Gallego, évêque de Carthagène, le 5 et le 6 août 1250, il résulte qu'à cette date il occupait déjà ce siège épiscopal. Au sujet de l'activité épiscopale de Pierre Gallego, voir le P. A. López, O. F. M., *Fr. Pedro Gallego, primer obispo de Cartagena (1250-1267)*, dans *Archivo ibero-americano*, t. xxiv, 1925, p. 73-77. Pierre Gallego mourut à Carthagène, le 19 novembre 1267, à l'âge de soixante-dix ans.

Pierre Gallego est l'auteur de deux traités d'une importance capitale pour l'histoire des traductions latines des ouvrages arabes. Ils ont été découverts par Mgr A. Pelzer et décrits par lui dans l'article : *Un traducteur inconnu : Pierre Gallego, franciscain et premier évêque de Carthagène (1250-1267)*, dans *Miscellanea Francesco Ehrle*, t. i, Rome, 1924, p. 407-456. Le premier de ces traités est intitulé : *Liber de animalibus et de naturali diversitate et moribus eorum ac de membris, astutia et accidentibus illorum translatus ex libro Aristotelis et Averrois et auctorum arabum et aliorum commentatorum*. Il est conservé dans le cod. *Vat. lat. 1283*, fol. 131 rº-161 rº. C'est une traduction latine d'un ouvrage arabe intitulé *Liber de animalibus* et attribué à Aristote. Avant 1220, Michel Scot avait déjà traduit, à Tolède, le même ouvrage de l'arabe en latin, et, vers 1260, Guillaume de Moerbeke le traduisit du grec en latin. Cette dernière version est probablement postérieure à celle de Pierre Gallego, qui doit avoir connu cependant, et utilisé, la traduction de Scot. Le traité de l'évêque franciscain constitue toutefois une version *sui generis*, effectuée après qu'il fut élevé au siège épiscopal de Carthagène et s'inspirant de plusieurs autres traductions arabes, entre lesquels Averroès occupe la première place. Il est divisé en douze livres dont Mgr Pelzer a édité des fragments étendus. Quant aux auteurs arabes dont se serait inspiré Pierre Gallego et qui constitueraient les sources de ce traité, ainsi que du suivant, nous renvoyons à l'article déjà cité de Mgr Pelzer. Nous tenons cependant à faire observer qu'un certain Antecer, cité dans les deux traités, qui, d'après Mgr Pelzer, ne constituerait pas un nom propre et ne désignerait pas un auteur, mais proviendrait du vocable arabe *ikhtiçar* qui signifie « abrégé », est considéré par At. López comme une personne et identifié avec Avençer (Ibn Zar'a), un médecin chrétien de Bagdad, qui serait l'auteur d'une traduction arabe du *Liber de animalibus*, corrigé dans le sens chrétien. *Art. cité*, p. 81-82.

L'autre ouvrage est un traité économique, qui porte pour titre : *Compilata abreviatio de scientia domestica*, ou *De speculatione in regitiva domus*. Il est conservé dans le cod. *Barb. lat. 52*, fol. 22 rº-24 rº, du Vatican et dans le *Paris. lat. 6818*, fol. 28 rº-30 vº. A. Pelzer a donné une description minutieuse de ces deux mss. *Art. cit.*, p. 423-428. Ce traité, toutefois, ne constitue pas une simple traduction de l'arabe, car Pierre Gallego a donné une toute autre formule à la version, laissant de côté les sentences qui ne pouvaient convenir avec le christianisme et introduisant des idées et des doctrines chrétiennes sur l'administration domestique ou familiale. Cet opuscule constitue donc en grande partie une œuvre personnelle de Pierre Gallego,

qu'il a probablement composée au début de son épiscopat, dans le but d'instruire les chrétiens du nouveau royaume de Murcie.

Le *Liber œconomicorum*, attribué à Aristote, n'est pas cité dans cet opuscule, qui constitue probablement le traité le plus ancien qui ait été écrit, en latin, sur l'économie ou le gouvernement de la famille, et est probablement antérieur au fameux code Alfonsino des *Siete Partidas*, terminé en 1263, dans lequel sont développées les mêmes doctrines et les mêmes idées que dans le traité de Pierre Gallego. Les relations exactes qui existent entre ces deux ouvrages n'ont pas encore été déterminées. Toujours est-il que les chapitres du traité de l'évêque franciscain se retrouvent en partie, glosés, commentés et amplifiés dans les *Siete Partidas*. Il n'est pas impossible que les compilateurs de ce dernier ouvrage aient travaillé sur les mêmes sources que Pierre Gallego.

Le texte de cet opuscule important et intéressant a été publié par A. Pelzer, *art. cité*, d'après les deux mss. mentionnés. Cet écrit comprend cinq chapitres, dont le 1er expose les avantages de la richesse. Le c. II développe le mode, d'après lequel le mari doit vivre avec son épouse. La doctrine y est nettement chrétienne, de telle sorte que, probablement, elle n'a pas été empruntée à un philosophe musulman. L'auteur y exalte les liens de l'union conjugale et condamne la polygamie. Le c. III traite des relations qui doivent exister entre parents et enfants et insiste sur la nécessité d'instruire les enfants à conserver les bonnes mœurs, sur l'urbanité à observer dans le manger, le boire, le parler, les gestes et la manière de se vêtir. Il s'étend surtout sur la nécessité de l'instruction religieuse que les parents doivent fournir à leurs enfants. Pierre Gallego attire spécialement l'attention des parents sur le devoir qui leur incombe de veiller à ce que leurs enfants, arrivés à l'âge de puberté, ne soient point dominés et emportés par leurs passions. C'est pourquoi ils sont obligés d'exposer à leurs enfants les dommages qui peuvent résulter d'une vie déréglée. Il termine en insistant sur les soins avec lesquels les parents doivent administrer leurs biens, afin de pouvoir laisser à leurs enfants un héritage qui suffise à leur assurer une existence honorable. Dans le c. IV, l'auteur franciscain expose comment le patron doit traiter ses ouvriers et ses domestiques. Il doit les considérer comme ses seconds enfants; il doit les traiter avec égard, avec amour. Le c. V traite de l'acquisition des richesses et des biens temporels et constitue un abrégé important de sociologie chrétienne : il faut acquérir les richesses avec honnêteté, les posséder avec joie et les dispenser avec largesse. Le vol, la ruse, l'usure sont sévèrement condamnés. Il est défendu d'être l'esclave de ses richesses et de les considérer comme une fin, étant des moyens qui doivent conduire l'homme à sa fin. Il enseigne que ne s'appauvrira pas celui qui donne avec profusion, à savoir celui qui donne à ceux qui en ont besoin, dans la mesure requise et au temps requis.

Ces deux traités ont une grande importance non seulement pour l'histoire des traductions latines des ouvrages arabes, mais aussi pour la connaissance des mœurs, de la vie chrétienne pratiquée au temps du franciscain Pierre Gallego.

P. Fita, *Fundamentum Ecclesiæ Cartaginensis*, dans *Boletin de la real Accad. de la historia*, t. III, p. 275 sq.; P. M. Ortega, *Cronica de la S. Provincia de Cartagena*, t. I, Murcie, 1746, l. I, c. VI; P. Diaz Cassou, *Serie de los obispos de Cartagena, sus hechos y su tiempo*, Madrid, 1895, p. 15-19; A. López, *La provincia de España de los frailes menores*, Santiago, 1915, p. 171 sq.; du même, *Fr. Pedro Gallego, primer obispo de Cartagena (1250-1267)*, dans *Archivo ibero-americano*, t. XXIV, 1925, p. 65-91; A. Pelzer, *Un traducteur inconnu : Pierre Gallego, franciscain et premier évêque de Carthagène (1250-1267)*, dans *Miscellanea Francesco Ehrle*, t. I, Rome, 1924, p. 407-456; C. Eubel, *Hierarchia cathol. medii et recentioris ævi*, 2e éd., t. I, 1913, p. 168.

Am. Teetaert.

38. PIERRE DE GAND *(de Mura)*, frère mineur de Belgique. Né à Gand, il entra dans l'ordre comme frère lai et partit en 1523 pour la Nouvelle-Espagne. Il séjourna cinquante années dans ce pays où, à cause de sa charité, de ses travaux apostoliques et des services rendus, il s'acquit le surnom de « Père des Indiens ». Il mourut à Mexico, le 29 juin 1572. Sa mémoire reste toujours l'objet de la vénération populaire au Mexique, qui lui élève des statues et donne son nom à des rues et à des places publiques.

Il est l'auteur d'un *Catéchisme* en langue aztèque, imprimé à Anvers en 1528 et réédité à Mexico, en 1555; d'après le P. Marcellin de Civezza (*op. cit.*, p. 203), le frère Pierre de Gand serait le premier européen qui ait écrit un ouvrage en langue aztèque. Un abrégé de ce catéchisme a été très probablement édité à Mexico, en 1547. Deux longues lettres du frère Pierre, écrites en langue espagnole et adressées à l'empereur Charles-Quint, ont été publiées dans les *Cartas de Indias*, n. VIII et XVIII, ouvrage édité à Madrid, en 1878, par le gouvernement espagnol. Dans la première de ces lettres, qui date du 31 octobre 1532, le frère Pierre donne un rapport détaillé des travaux apostoliques qu'il accomplit chez les indigènes du pays. La seconde, écrite le 15 février 1552, constitue une protestation énergique contre les abus des corvées et du service personnel qu'on imposait aux Mexicains. Le P. Amand de Zirickzée a publié, dans sa *Chronica compendiosa* (Anvers, 1534), la version latine d'une autre lettre du frère Pierre, écrite le 27 juin 1529 en langue flamande. Elle était adressée au gardien du couvent de Gand, et donne de curieux détails sur le Mexique et les mœurs de ses habitants. H. Ternaux-Compans a traduit cette lettre en français et l'a publiée dans *Voyages, relations et mémoires originaux pour servir à l'histoire de la découverte de l'Amérique*, t. X, Paris, 1838. Le P. Kieckens, S. J., en a fourni une autre traduction française, qu'il a publiée dans *Les anciens missionnaires belges en Amérique*, dans *Précis historique*, Bruxelles, 1880. Une version espagnole de la même lettre a été éditée par J. Garcia Icazbalceta, *Bibliografia mexicana del siglo XVI*, Mexico, 1886, p. 397-400. De nombreuses autres lettres inédites sont conservées dans les archives d'Espagne. González de Vera, *De los primeros misioneros en Nueva España*, dans *Revista de España*, t. III, Madrid, 1868, p. 387, a édité une lettre que Pierre de Gand écrivit, le 23 juin 1558, à Philippe II. Enfin, l'*Archivio de Indias* de Séville conserve une lettre que Pierre de Gand adressa, le 20 juillet 1548, à Charles-Quint, dans laquelle il exprime sa profonde douleur de la mort de son confrère, le P. Jean Zumarraga, premier archevêque du Mexique.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 189; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. II, Rome, 1921, p. 341; Marcellino de Civezza, *Saggio de bibliografia sanfrescana*, Prato, 1879, n. 244, p. 202-203; S. Dirks, O. F. M., *Le frère Pierre de Mura. Sa vie et ses travaux au Mexique*, Gand, 1878; du même, *Histoire littéraire et bibliographique des frères mineurs de l'observance en Belgique et dans les Pays-Bas*, Anvers, 1885, p. 97-99; J. Garc ia Icazbalceta, *Bibliografia mexicana del siglo XVI*, Mexico, 1886, p. 32-44, 393-394.

Am. Teetaert.

39. PIERRE LE GROS *(Petrus Crassus)* (XIe siècle). — Juriste laïque de Ravenne, ce personnage composa en 1084, alors que l'empereur Henri IV venait de s'emparer définitivement de Rome et de convoquer un concile pour en finir avec le pape Grégoire VII, une *Defensio Heinrici IV regis*, qui est une virulente attaque contre le pape et une revendication énergique des droits souverains de l'empereur.

Le juriste ravennate est surtout remarquable par l'accumulation des preuves documentaires, qu'il emprunte tant aux écrits des Pères qu'aux lettres des anciens papes et aux décrets des anciens empereurs. Les *Institutes* et le *Code Justinien* sont tout spécialement mis à contribution. Dans la pensée de l'auteur, cette masse de textes était destinée à faire impression sur les membres du concile et à les amener à condamner Grégoire VII.

Texte publié par L. von Heinemann, avec une courte introduction, dans *Mon. Germ. hist.*, *Libelli de lite*, t. I, 1891, p. 432-453; Mirbt, *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII.*, Leipzig, 1894, p. 18 sq.

É. AMANN.

40. PIERRE GROSSOLANUS ou **CHRYSOLANUS,** d'abord évêque de Savone, d'où il fut presque aussitôt repoussé, succéda à Anselme IV sur le siège archiépiscopal de Milan. Le parti réformateur, à la tête duquel était Luitprand, fut mécontent de cette élection et suscita des troubles qui forcèrent Pierre à quitter la ville (1103). Mais Pascal II donna raison à ce dernier, au concile romain de 1105. Il fut chassé de nouveau au début de 1112, et bientôt remplacé par Jordan. Les deux prélats portèrent la querelle devant le concile du Latran de 1116. Malgré l'appui du pape Pascal, la sentence fut que la translation de Savone à Milan n'avait pas produit l'utilité qui pouvait la légitimer, et que Grossolanus devait reprendre son premier siège. Il préféra rester à Rome et se retira au monastère grec de Saint-Sabbas où il continua à vivre en évêque. Il y mourut le 6 août 1117.

Après sa seconde expulsion de Milan, Pierre fit un voyage en Terre sainte et, en passant à Constantinople, eut une discussion avec les Grecs. En présence de l'empereur, du synode et des hauts fonctionnaires, il prononça, sur la procession du Saint-Esprit, en faveur du *Filioque*, un discours qui provoqua plusieurs répliques. Jean Phurnes en particulier y fit une réponse sur-le-champ. Ce discours a été publié par Allatius, dans *Græcia orthodoxa*, t. I, p. 379-389. L'idée principale y est que l'honneur du Fils est détruit si on lui refuse la production du Saint-Esprit. Texte reproduit dans *P. G.*, t. CXXVII, col. 911-919; *P. L.*, t. CLXII, col. 1007-1015. La liste des œuvres d'Eustrate de Nicée nous apprend que Grossolanus reprit plus d'une fois la parole, mais ces discours sont, sinon perdus, du moins impossibles à retrouver. Voir J. Dräseke, *Zu Eustratis von Nikäa*, dans *Byzant. Zeitschrift*, t. V, p. 328-329.

Il existe un autre discours de Grossolanus, conservé en latin, sur le même sujet. Il fut lu également devant l'empereur, à Constantinople, en présence des théologiens grecs. Le fond en est toujours que c'est enlever à la gloire du Fils et à son égalité avec le Père que de lui ôter la production du Saint-Esprit : cette raison est présentée avec une grande richesse d'argumentation. Le discours se termine sur une invitation pressante à l'empereur à faire l'union des Églises, lui, et non ses successeurs. Cet intéressant document a été publié en 1880 dans le t. IV de la *Bibliotheca Casinensis*, p. 351-358, où, il faut bien le dire, il est resté totalement inaperçu.

Outre les indications fournies par U. Chevalier, voir Landulphus junior, *Historia Mediolanensis*, *P. L.*, t. CLXXIII, col. 1447-1502; Mansi, *Concil.*, t. XX, col. 1135-1142, et t. XXI, col. 145-149; Baronius, *Annales (cum ann. Pagii)*, an. 1100-1105, 1110, 1112, 1116; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. V, p. 480-481, 554-557; Hergenröther, *Photius*, t. III, p. 799-802; V. Grumel, *Autour de Pierre Grossolanus*, dans *Échos d'Orient*, t. XXII, 1933, p. 22-33.

V. GRUMEL.

41. PIERRE DE LAODICÉE. — On ignore à quelle époque vécut Pierre de Laodicée. Certains auteurs le placent au VIIe siècle; mais rien n'est certain et les circonstances de sa vie nous sont totalement inconnues.

Il est l'auteur d'un commentaire des quatre évangiles, qui se trouve dans trois manuscrits de la Vaticane et dans deux de l'Ambrosienne, ces deux derniers sous la cote *D 282 inf.* et *D. 298 inf.* Le cardinal Angelo Maï en a publié quelques fragments dans la *Nova Patrum bibliotheca*, t. VI, p. 545 sq.; ils sont reproduits dans *P. G.*, t. LXXXVI, 2e part., col. 3324 sq.

Deux d'entre eux traitent de l'eucharistie. L'auteur y dit :

Nous ne nous attachons pas à la nature des oblats sensibles (αἰσθητῶν προκειμένων), mais nous élevons notre âme par la foi vers le corps du *Logos;* car (le Sauveur) n'a pas dit : *Ceci est le symbole, mais ceci est le corps...*, afin que nul ne croie que ce qui tombe sous le sens (τὰ φαινόμενα) ne soit qu'une image (τύπος)...

Il nous enseigne de ne pas considérer la nature des oblats, mais de croire que par l'eucharistie qui est prononcée sur eux, ils sont cela (c'est-à-dire le corps et le sang du Sauveur).

Il fait pénétrer dans les oblats une force de vie et il les change (μεθίστησι) en force par sa propre chair, afin que nous ayons en eux la participation à la vie.

A en croire Ehrhard, le commentaire de Pierre de Laodicée aurait alimenté plusieurs « chaînes ».

Le cardinal Maï a aussi reconnu que la paraphrase de l'oraison dominicale, publiée par les bénédictins de Saint-Maur sans nom d'auteur dans leur édition d'Origène, est de Pierre de Laodicée. Cette paraphrase a été réimprimée dans Migne à la suite des fragments du commentaire des évangiles. Elle se tient dans le genre parénétique; toutefois, l'explication du terme ἐπιούσιος, proposée par Pierre à la quatrième demande, est intéressante.

Le pain ἐπιούσιος, dit-il, signifie ou bien celui qui soutient notre corps, donc le pain quotidien (ἐφήμερος) ou bien le pain qui vient, le pain vivifiant de l'Esprit que nous attendons. Le terme ἐπιούσιος est dérivé ou bien d'ἐπιέναι (venir à nous) de sorte qu'il signifierait non le pain de ce monde, mais celui qui sera donné aux saints dans le monde futur... ou bien, si on le fait dériver d'*ousie*, la véritable ousie étant stable et ferme, comme l'essence de notre âme qui porte la ressemblance du Dieu invisible, le pain ἐπιούσιος signifierait le pain qui est en contact (ὁμιλῶν, *versatur*) avec la véritable ousie, le Dieu *Logos* étant le pain vivant. *P. G.*, t. LXXXVI, 2e part., col. 3333.

Trois discours de Pierre de Laodicée se trouvent dans le ms. de Paris, *Suppl. gr. 407*, p. 107-114. Ils sont encore inédits.

Ehrhard, dans Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2e édit., Munich, 1897, p. 156 sq.

G. FRITZ.

42. PIERRE DE LILLE, frère mineur de la province de France et plus tard de la custodie d'Arras (fin du XIVe siècle). Surnommé *Doctor notabilis*, il est l'auteur d'un *Commentarius in quatuor libros Sententiarum* et d'un *Commentarius in psalmos Davidis*. J.-H. Sbaralea se demande s'il faut lui donner aussi le *Principium Bibliæ fratris Petri Biblici Paris. ord. min.*, qu'il attribue à Pierre de Cheriaco, O. F. M., lequel, en 1428, était lecteur d'Écriture sainte à l'université de Paris et prédicateur. Ce dernier dut comparaître devant le tribunal de l'université et fut condamné à cause d'un sermon, dans lequel il défendait les privilèges des ordres mendiants et diminuait les pouvoirs des curés. Le même Sbaralea affirme que le *Principium Bibliæ* était conservé, dans la bibliothèque du Sacro-Convento, à Assise. Nous n'avons pas pu le retrouver toutefois dans la bibliothèque communale de cette ville.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 190; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis*

minorum t. II, Rome, 1921, p. 335 et 342; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. II, col. 689-690.

Am. TEETAERT.

43. PIERRE LOMBARD, dit le *Maître des Sentences*, professeur de théologie à Paris, puis évêque de Paris († 1160). I. Vie. II. Œuvres (col. 1951). III. Analyse théologique (col. 1978). IV. Luttes autour du *Livre des Sentences* (col. 2003). V. Conclusion (col. 2015).

I. VIE. — Les événements de la vie de Pierre Lombard n'ont pas été marqués de la notoriété dont a joui son œuvre. Sur la plupart des années de son existence pèse une obscurité profonde, que l'histoire a peine à percer. Elle connaît la date de sa mort, qui finalement a pu être fixée avec certitude au 21 ou 22 juillet 1160, mais celle de sa naissance demeure toujours inconnue. Son élévation au siége épiscopal de Paris est datée, avec une suffisante précision, de la fin du mois de juin 1159; mais son arrivée en France quelque vingt ans avant cela, ses études antérieures à Novare ou à Bologne, le début de son enseignement à Paris et l'apparition de son principal ouvrage, les *IV libri Sententiarum*, soulèvent des problèmes chronologiques dont plusieurs semblent se dérober à toute solution. Le travail des bibliographes s'est trop souvent contenté de juxtaposer les avis, ou de répéter celui de leurs prédécesseurs, sans prendre le souci du contrôle critique. Nous donnerons ici les principaux traits de sa carrière connus avec certitude, ou fixés avec une certaine probabilité, et nous indiquerons, au sujet des autres, les principales questions et hypothèses qu'ils suscitent.

1° *Premières années.* — Mort en juillet 1160, sacré évêque une douzaine de mois plus tôt, comme le disent les documents cités plus loin, Pierre Lombard doit avoir vu le jour dans les premières années du XIIe siècle ou, au plus tôt, dans les dernières du XIe; car il est difficile d'admettre que l'élection épiscopale de 1159 ait porté au siège de Paris un homme déjà arrivé au seuil de la vieillesse; mais, d'autre part, l'épithète de *venerabilis vir*, employée par saint Bernard dans son billet de recommandation, *Epist.*, CDX, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 619, ne permet pas d'abaisser au-dessous de trente ans l'âge de l'étudiant voyageur arrivé d'outremonts à Reims, puis à Paris; l'usage médiéval dans l'emploi des mots *adolescens*, *juvenis*, etc., oriente dans le même sens. Or, cette première présence de Pierre Lombard en France doit se placer très probablement vers 1136 ou peu après, comme on le dira plus bas.

Sa patrie est sûrement la Lombardie, comme l'indique son surnom de *Lombardus*, que nous rencontrons très tôt et déjà de son vivant, par exemple chez Gerhoch de Reichersberg, *Liber de ordine donorum sancti Spiritus*, dans *Mon. Germ. hist.*, *Libelli de lite*, t. III, p. 275, lig. 43; *Liber de gloria et honore Filii hominis*, c. XIX, *P. L.*, t. CXCIV, col. 1143; chez Jean de Salisbury, *Historia pontificalis*, dans *Mon. Germ. hist.*, *Script.*, t. XX, p. 522; et chez Gautier Mapes, édit. Wright, *The latin poems commonly attributed to Walter Mapes*, t. XVI, Londres, 1841, p. 28-29; chez Arnon de Reichersberg vers 1163, *Apologeticus contra Folmarum*, édit. Weichert, Leipzig, 1888, p. 13; chez Robert de Torigny, abbé du Mont-Saint-Michel, édit. Howlett, dans *The chronicles and memorials of Great Britain and Ireland*, t. LXXXII, vol. IV, Londres, 1889, p. 204, et la *Continuatio Beccensis*, *Id.*, *ibid.*, p. 323; un peu plus tard, avant 1206, Étienne Langton l'appellera souvent *Lombardus* tout court : *in libro Lombardi*, etc. : *Postillæ super Apostolum*, Paris, Bibl. nation., *lat. 14 447*, fol. 276, 282, etc.; cf. G. Lacombe, *Studies on the commentaries of cardinal Stephen Langton*, part. I, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, t. V, 1930, p. 57, n. 3, p. 59, etc.

On peut la préciser davantage : c'est de Novare qu'il est originaire, comme le dit expressément la chronique anonyme de Laon vers 1220, *Chronicon universale*, édit. Cartellieri, Paris, 1909, p. 7, et la mention d'un ms. des *Sentences* qui remonte au XIIe siècle, Munich, *lat. 18 109*, fol. 14 : renseignement que répètent désormais les chroniqueurs, comme Jacques d'Acqui, vers 1328, *Chronicon imaginis mundi*, dans les *Monumenta historiæ patriæ*, *Scriptores*, t. III, Turin, 1848, col. 1620 B, Riccobald de Ferrare, vers 1312, *Historia imperatorum*, dans Muratori, *Scriptores rer. ital.*, t. IX, col. 124 C, et Ptolémée de Lucques, avant 1327, *Hist. eccl.*, l. XX, c. XXVII, *ibid.*, t. XI, col. 1108. Les efforts tentés, depuis l'humaniste Paul Jove (1552), sur une fausse donnée de ses *Historiarum sui temporis libri XXXXV*, Paris, 1558, l. III, t. I, p. 53 B, en faveur de Lomello ou de Lomellogno (cf. *Histoire littéraire de la France*, t. XII, 1763, p. 585, n. 1), ont déjà été écartés avec raison par Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, l. IV, c. XI, t. III, 1806, p. 298.

Sa famille était pauvre, puisque l'étudiant dut solliciter des secours pour séjourner à l'étranger (lettre de saint Bernard citée ci-dessus) et que sa mère, si les souvenirs des chroniqueurs sont exacts, gagnait péniblement sa vie par son travail de lavandière, voir Jacques d'Acqui et Riccobald de Ferrare, aux deux passages signalés ci-dessus.

De sa parenté avec le canoniste Gratien de Bologne et Pierre Comestor ou le Mangeur, appelé souvent *Magister historiarum*, il n'y a pas lieu de tenir compte : c'est une légende, basée sur le parallélisme des trois grandes œuvres scolaires théologiques du XIIe siècle, qui, tardivement, a associé comme trois frères les auteurs de la *Concordia discordantium canonum*, des *IV libri Sententiarum* et de l'*Historia scolastica* : intéressant exemple d'une évolution légendaire qui associe d'abord, deux par deux, Pierre Lombard et Gratien (comme chez Aubri des Trois-Fontaines, *Chronica*, *Mon. Germ. hist.*, *Script.*, t. XXIII, p. 843, Martin de Troppau, *Chronicon*, *ibid.*, t. XXII, p. 469, et Godefroi de Viterbe, *Pantheon*, additions, partic., t. XXIII, n. 48, *ibid.*, p. 260), ou Pierre Lombard et Pierre le Mangeur (comme chez Othon de Saint-Blaise, *Continuatio San-Blasiana* de la chronique d'Othon de Freising, n. 12, *ibid.*, t. XX, p. 308, et Vincent de Beauvais, *Bibliotheca mundi*, t. IV, *Speculum historiale*, l. XXIX, c. I, Douai, 1624, p. 1185), pour les associer ensuite à trois (comme chez les chroniqueurs anglais, tels que Ranulphe de Higden, *Polychronicon*, l. VII, c. XIX, dans *The chronicles and memorials of Great Britain and Ireland*, t. XLI, vol. VII, p. 10 et 12, Jean de Trévise qui le traduit, *Polychronicon*, l. VII, c. XIX, *ibid.*, p. 10, 12, 13, Henri de Knighton, *Chronicon*, l. II, c. X, même collection, t. XCII, vol. I, p. 135, Jean de Brompton, *Chronicon*, dans Twysden, *Historiæ anglicanæ scriptores decem*, t. I, Londres, 1652, p. 1036, et dans les notices littéraires qui encadrent l'énumération des volumes dans le beau catalogue de la chartreuse de Salvatorberg, près d'Erfurt, vers 1477 : *Petrus Comestor, frater Graciani et Petri Lombardi;* voir P. Lehmann, *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz*, t. II, Munich, 1928, p. 555, lig. 11-12). Finalement, on fait naître les trois frères du concubinage d'un évêque ou d'un prêtre, comme le racontent les *exempla* des prédicateurs, d'après l'information recueillie par saint Antonin de Florence, *Opus excellentissimum* ou *Chronica*, IIIa pars histor., t. XVIII, c. VI, Bâle, 1491, fol. XXIII qui, du reste, l'écarte comme sans valeur : *reperitur non esse authenticum*. La mère coupable, disaient-ils, éblouie par la gloire de sa brillante progéniture, ne pouvait se résoudre, même à son lit de mort, à se repentir de son péché. C'était supposer à la mère une bien longue survivance. Chez le bibliographe Guillaume Cave, *Scriptor. eccles.*, t. II, Oxford, 1743, p. 216, la légende s'enrichit encore d'un nouvel

élément : c'est une maternité trigémellaire qui se trouve à l'origine du groupe des trois écrivains; mais Cave ici fait exception; la plupart des auteurs depuis Bellarmin, *De scriptor. eccles.*, Cologne, 1631, p. 235, avec Aubert le Mire, *Biblioth. eccles.*, Anvers, 1639, p. 168 (*Scholia* à Henri de Gand), Laz. Aug. Cotta, *Museo Novarese*, Milan, 1701, p. 257-258, Oudin, *Commentarius de scripl. eccles.*, t. II, Leipzig, 1722, col. 1202-1206, le *Gallia christiana*, t. VII, Paris, col. 70, et l'*Histoire littéraire de la France*, t. XII, 1763, p. 585, n. 2, rejettent résolument cette légendaire parenté. Un trait du même genre, à propos de la damnation d'une mère adultère, qui se rencontre dans le *Speculum Ecclesiæ* dû à Honorius d'Autun, *P. L.*, t. CLXXII, col. 867, dans les compilations d'*Exempla* depuis Étienne de Bourbon, Paris, Bibl. nat., *lat. 15 970*, fol. 153 v°, et sous une autre forme dans les *Vitæ Patrum*, *P. L.*, t. LXXIII, col. 997, a pu se trouver à la base de ces légendaires affirmations.

Des études faites à Bologne, comme l'affirme Jacques d'Acqui, *Chronicon imaginis mundi*, dans les *Mon. hisl. palr.*, *Script.*, t. III, col. 1620, que répètent le *Gallia christiana*, t. VII, 1744, col. 68, l'*Hist. littér. de la France*, *loc. cit.*, et Sarti-Fattorini, *De claris archigymnasii Bononiensis professoribus*, t. I, II, Bologne, 1772, p. 4-5, avec Protois, *Pierre Lombard, évêque de Paris*, Paris, 1880, p. 28, rien n'est connu, pas plus que d'une chaire d'enseignement obtenue à Bologne, comme le veulent Sarti-Fattorini, *op. cit.*, p. 4.

2° *Arrivée en France.* — Nous entrons sur un terrain plus sûr avec le voyage en France; il s'agit d'un complément d'études que le *vir venerabilis* qu'est déjà Pierre Lombard, selon le mot de saint Bernard, vient chercher à Reims et à Paris. Bernard, qui recommande le voyageur à ses amis de l'abbaye de Saint-Victor de Paris, s'était déjà chargé de lui venir en aide pendant le séjour à Reims, à la demande de son ami, l'évêque de Lucques. *Episl.*, CDX, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 619. La date de cette lettre CDX, dont le destinataire n'est probablement pas celui de la lettre CDLXIX écrite par Nicolas de Clairvaux, donc entre 1145 et 1151 (*ibid.*, col. 674; cf. col. 674 D et t. CXCVI, col. 1632), se place très probablement entre 1136 et 1139, c'est-à-dire sous l'épiscopat d'Odon de Lucques (1137-1146), peut-être à la fin de celui d'Hubert son prédécesseur (1128-1137), les relations entre saint Bernard et le clergé italien du Nord ayant surtout pu se produire durant son troisième séjour très prolongé en Italie (1136-1138), peut-être durant le second (mai-novembre 1135). Pour les dates de ces voyages, voir Vacandard, *Vie de saint Bernard*, Paris, 1910, t. I, p. 336-345, 391, et t. II, p. 4 et 26. Cela placerait donc vers 1136-1139 l'arrivée de Pierre Lombard à Reims. Seeberg, *Prot. Realencyklopädie*, au mot *Petrus Lombardus*, t. XI, p. 631, lig. 43, et Hofmeister, *Sludien über Otto von Freising*, dans *Neues Archiv*, t. XXXVII, 1912, p. 144, n. 3, opinent pour 1130-1135; Vacandard, *op. cit.*, t. II, p. 112, n. 5, et les éditeurs de Quaracchi, *Petri Lombardi libri IV Sententiarum*, t. I, p. X, qui le suivent, pour 1139 environ; cette divergence de quatre années n'a pas de bien grandes conséquences pour la suite de la carrière de Pierre Lombard. Toutefois, le témoignage fourni par Gerhoch de Reichersberg, en 1142-1143, sur la célébrité du *Magister Petrus Longobardus*, et dont il sera question plus loin, exige aussi que l'on rapproche plutôt de 1136 que de 1139 l'arrivée en France et à Paris. Mais la détermination approximative de 1136-1139, historiquement motivée, au besoin celle de 1130-1135, fait sûrement rejeter la date de 1115-1119 qu'on appuyait, jadis, sur l'impossibilité pour Pierre Lombard d'entendre encore les leçons d'Abélard, après 1119, année où celui-ci cessait son enseignement à Sainte-Geneviève. Protois, *Pierre Lombard*, p. 33. Mais à supposer que Pierre Lombard ait été en contact avec Abélard autrement que par la lecture de ses ouvrages, la reprise de ses cours par le maître breton, en 1136, qui nous est certifiée par Jean de Salisbury, *Metalogicus*, l. II, c. X, *P. L.*, t. CXCIX, col. 869 (voir aussi Reginald Lane Poole, *The masters of the schools at Paris and Chartres in John of Salisbury's time*, dans *The English historical review*, t. XXXV, 1920, p. 321, et les prolégomènes de l'édition de Quaracchi, t. I, p. XII, n. 2), permet de satisfaire à cette donnée du problème. De plus, la date de 1115 environ pour l'arrivée à Paris et les conditions d'âge exigées par le billet de saint Bernard, à propos du *vir venerabilis*, *P. L.*, *loc. cit.*, col. 619 A, c'est-à-dire de 25 à 30 ans au moins, auraient comme conséquence de retarder, contre toute vraisemblance, jusque vers l'âge de soixante-dix ans l'élévation à l'épiscopat, qui a eu lieu en 1159. Nous datons donc l'arrivée en France des quatre ou cinq années antérieures à 1140.

Après un court séjour à Reims, dont les circonstances nous sont totalement inconnues, hormis le soutien que lui accorde saint Bernard, Pierre Lombard quitte l'école où avait brillé jadis son compatriote Lotulphe de Novare, voir Othon de Freising, *Gesta Frederici imp.*, l. I, c. XLVII, *Mon. Germ. hist.*, *Scripl.*, t. XX, p. 376-377, à côté d'Albéric de Reims, lequel cesse son enseignement en mai-juin 1136. Voir les lettres d'Innocent II, Jaffé, *Regesta*, n. 7776-7777. L'étudiant-voyageur se rendait à Paris, muni de la recommandation de saint Bernard aux victorins; le séjour devait être court *per breve tempus quod facturus est hic usque ad nativitatem beatæ virginis Mariæ.*

3° *Séjour définitif à Paris.* — En fait, le séjour se prolongea indéfiniment : Pierre Lombard devait désormais vivre à Paris.

Quelles écoles y fréquenta-t-il? Où séjourna-t-il? Quelles fonctions y exerça-t-il? Quand et comment fut-il appelé à une chaire d'enseignement? Autant de questions auxquelles il est difficile de répondre. Il eut dès lors, sans doute, des relations excellentes avec l'abbaye de Saint-Victor, dont Gilduin était abbé; la recommandation de saint Bernard dut produire ses fruits. Le nom de Pierre Lombard et même ceux de son père et de sa mère figurent dans l'obituaire de l'abbaye, voir le *Paris. lat. 14 673*, fol. 202 v° et 217 r°, cf. Denifle, *Die Universitäten des M. A.*, p. 657, n. 16 : signe de la bienveillante sympathie dont les chanoines l'entourent lui et sa famille. Il prêche à l'abbaye divers sermons, voir Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits*, t. III, 1891, p. 44-50, et, comme évêque, il lui assure un accroissement de revenus, voir V. Mortet, *Maurice de Sully*, dans les *Mémoires de la Société d'histoire de Paris*, t. XVI, 1889, p. 120 et 288, et *Gallia christiana*, t. VII, col. 68; Mortet, *op. cil.*, p. 288, n. 1. Mais rien n'incline à faire croire qu'il y donne des cours, ni qu'il y habite régulièrement, comme le fera son successeur, Maurice de Sully; voir F. Bonnard, *Histoire de l'abbaye royale et de l'ordre des chanoines réguliers de Saint-Victor de Paris*, t. I, Paris, s. d., p. 251, et surtout V. Mortet, étude citée ci-dessus, p. 190-191, et pièces justificatives, n. 9, p. 288-289.

Entre 1135-1140 et 1159, date de l'élection épiscopale, quelques rares données jettent un peu de lumière sur ces vingt ans de la carrière professorale de Pierre Lombard; mais aucune d'elles ne fixe le début de son enseignement, ni les circonstances qui déterminent la composition de ses ouvrages. Rien non plus ne vient appuyer l'affirmation d'un historien moderne, qui attribue à Pierre Lombard l'éducation des fils du roi Louis VII. Les *IV libri Sententiarum* et les Commentaires sur saint Paul et sur les psaumes sont-ils le fruit ou la préparation de son activité professorale? Aucun texte ne le dit de façon expresse. L'on voit seulement,

par l'analyse de leur contenu, que Pierre Lombard prend intimement contact avec les idées de l'école victorine et de celle d'Abélard, comme on le dira plus loin.

Un renseignement de Gerhoch de Reichersberg sur le Commentaire de saint Paul, en 1142-1143, un autre de Jean de Salisbury sur le rôle de Pierre Lombard au concile de Reims contre Gilbert de la Porrée en 1148, une recommandation du pape Eugène III pour une prébende en 1152, avec un voyage à Rome à la même date, sont les seuls témoignages externes que nous ayons pour cette période de vingt années. Il faut y ajouter quelques traits qui se dégagent de son œuvre et qui aident à reconstituer son activité professorale ou oratoire. Passons rapidement en revue ces témoignages dont il faut fixer la chronologie et préciser la portée.

La première en date de ces mentions est des plus précieuses, car elle nous affirme qu'en 1142-1143 déjà, c'est-à-dire six ou sept ans après son arrivée à Paris, la réputation de Pierre Lombard s'était répandue jusqu'en Bavière. Le combatif Gerhoch de Reichersberg, toujours aux aguets pour dépister quelque hérésie ou quelque erreur théologique dans l'enseignement des écoles de Paris, rangeait à ce moment Pierre Lombard parmi les maîtres en vue. Il dit, à propos d'une confusion entre Ambroise Autpert et Ambroise de Milan : *Quidam putant... nescientes in æquivocatione deceptos magnos quoque magistros, qui suis glosis in Apostolum falsitatem hanc inseruerunt, quorum præcipui sunt magistri (sic) Anselmus et magister Gilliberlus et novissime Petrus Longobardus. Libellus de ordine donorum sancti Spir.*, dans *Mon. Germ. hist.*, *Libelli de lite*, t. III, 1897, p. 275, lig. 40. Le témoignage de Gerhoch porte sa date, car l'écrit qui le contient est le discours ou la dissertation faite devant quelques cardinaux, pendant son second voyage à Rome, en 1142, et les noms de deux des destinataires auxquels s'adresse la préface disparaissent des documents à partir de la fin du mois de mai 1143; en outre, Gilbert de la Porrée, évêque de Poitiers en 1143 et nommé ailleurs *episcopus* par Gerhoch, *ibid.*, p. 275, lig. 41, et *Liber de novitatibus*, c. XX et XXV, *ibid.*, p. 301, lig. 25; p. 303, lig. 34, et p. 288, est encore introduit cette fois avec le titre de *Magister.* Il n'y a pas lieu d'examiner de plus près l'attribution erronée à Ambroise Autpert d'un texte qui vient en réalité de l'*Ambrosiaster* (cf. *P. L.*, t. XVII, 1845, col. 410); contentons-nous de dire que Pierre Lombard cite en effet ce passage à propos de Philipp., II, 9, *In omnes D. Pauli apost. epistolas collectanea*, *P. L.*, t. CXCII, col. 237 B, en l'attribuant à saint Ambroise, ce qu'il fait encore dans *Sentent.*, l. III, dist. XVIII, 3, édit. Quaracchi, t. II, p. 631; *P. L.*, t. CXCII, col. 793-794, mais sans aucunement mériter de ce chef le reproche d'hétérodoxie. Des textes de Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. III, c. III et d'autres cités dans *P. L.*, t. CXCI, col. 1307, 1337, etc. dont la traduction par Burgundion de Pise n'a pas eu lieu avant 1145 (voir plus loin), sembleraient devoir infirmer les données chronologiques fournies par la préface de Gerhoch; mais Pierre Lombard, ou un copiste, peut les avoir ajoutés plus tard, de même que la *Glose* de Walafrid Strabon s'est fortement enrichie au cours des siècles (voir J. de Ghellinck, *Mouvement théologique du XIIe siècle*, p. 127, n. 5, p. 272, n. 2 et p. 346), et rien ne nous dit que les *Collectanea* sur saint Paul fussent complets déjà dans leur libellé définitif au moment où Gerhoch en eut connaissance. Le contraire plutôt semble établi; car d'après un souvenir personnel d'Herbert de Boseham, disciple du maître, *illustris doctor qui horum fuit glosator et meus in hac doctrina institutor præcipuus*, et qui remaniait les gloses des psaumes et des épîtres pauliniennes à l'époque du martyre de saint Thomas Becket (29 décembre 1170), Pierre Lombard n'avait pas encore fini de revoir et de corriger son œuvre au moment de sa nomination au siège épiscopal de Paris; la déclaration d'Herbert, prise à sa préface qui dédie son travail à Guillaume aux Blanches-Mains, encore archevêque de Sens, est antérieure à 1176, date de la nomination de Guillaume à Reims. Ms. de Cambridge, Trinity College, *150*, *Prima pars Psalterii Glosati sec. Herb. de Boseham*, fol. 1 v°.

D'après ces témoignages, il semble bien que Pierre Lombard occupait déjà une chaire à Paris et, très vraisemblablement, à l'école Notre-Dame, comme le dit Denifle et, après lui, les éditeurs de Quaracchi. *Die Universitäten des M. A. bis 1400*, t. I, p. 679, n. 83, et 657, n. 16; *Sentent.*, éd. Quaracchi, t. I, p. XIII. Rien n'appuie les affirmations de quelques auteurs comme du Boulay, *Historia universit. Paris.*, t. II, p. 249, du Molinet, *Bibliothèque Sainte-Geneviève*, ms. *H. Fr. 21*, p. 580 (cf. P. Féret, qui en cite plusieurs extraits dans *La faculté de théologie de Paris. Moyen Age*, t. I, Paris, 1894, p. XII et VI), Cave, *Script. eccles.*, t. II, p. 220, et Féret, *ibid.*, p. XII, n. 4 et p. 15, qui parlent de l'école Sainte-Geneviève. On doit mentionner aussi qu'à cette date se préparaient déjà les matériaux et s'élaboraient les questions qui allaient entrer plus tard dans ses *IV libri Sententiarum;* car les *Collectanea* sur saint Paul en contiennent un certain nombre qui reviendront plus ou moins identiquement dans le grand ouvrage de Pierre Lombard; on peut en voir une liste sommaire dans l'introduction des éditeurs de Quaracchi, t. I, p. XXVI-XXIX.

Peu d'années après, son activité professorale, que rehaussent semble-t-il de saines préoccupations pédagogiques, l. I, dist. XIX, c. 10, p. 135, eut l'occasion de s'affirmer avec éclat, car Pierre Lombard figure parmi les *Magistri scolares* qui doivent juger, sous la présidence du pape Eugène III et devant un certain nombre d'évêques et d'abbés, de la doctrine de Gilbert de la Porrée, au concile de Reims, en 1148, et sans doute aussi à la réunion de Paris qui en est le préambule en 1147. C'est à Jean de Salisbury, bien renseigné sur ce qui touche à Gilbert, son ami, que nous devons ce détail, *Histor. pontif.*, éd. Reginald L. Poole, Oxford, 1927, c. VIII, p. 17. En psychologue averti, qui tâche de pénétrer les mobiles des actions, il insinue en même temps une appréciation, qui attribue des vues peu désintéressées à l'animosité de ces *Magistri scolares qui suas et aliorum linguas in eum acuebant... ut sic promererentur abbatem, ibid.* Ce qui est sûr, c'est que le Maître des Sentences s'occupe longuement des thèses de Gilbert de la Porrée, pour les combattre, dans ses *IV libri Sententiarum* (voir plus loin) et que sa présence à Reims, remarquée, avec celle d'Adam du Petit-Pont et de Hugues de Reading, par Jean de Salisbury et par Othon de Freising, *Gesta Frederici*, l. I, c. LI, proclame le renom dont il jouissait déjà.

Quelque temps après, se place un voyage à Rome dont la date est importante, surtout s'il n'y en a eu qu'un seul, pour la chronologie de la composition des *Libri Sententiarum*. Dans ceux-ci, en effet, Pierre Lombard relate comme un événement tout récent la traduction du *De fide orthodoxa* de Jean Damascène, l. I dist. XIX, 9, t. I, p. 133, n. 181 : *Inter Græcorum doctores magnus, in libro quem de Trinitate scripsit, quem et papa Eugenius transferri fecit.* Or, une glose ancienne des *Sentences*, dont il sera encore question plus loin, conservée dans un manuscrit de Bamberg et attribuée à Pierre de Poitiers, un des plus fidèles disciples du Maître, nous dit que ces textes de Jean Damascène ont été pris à Rome : *A libro isto (De fide orthodoxa) sumpsit magister hanc auctoritatem dum Romæ esset.* Ms. de la bibliothèque de Bamberg, *Q. VI, 53*, fol. 43 v°. D'autre part, nous constatons l'absence de toute citation damascénienne dans deux livres de Pierre Lom-

bard, leur rareté dans le Ier, et le choix restreint qui se borne à quelques chapitres du *De fide orthodoxa*, alors que pas mal d'autres auraient pu avantageusement s'ajouter aux 27 citations qu'il utilise. *Le mouvement théologique...*, p. 241 ; voir aussi *Les œuvres de Jean de Damas en Occident au XIIe siècle, premières citations... chez Pierre Lombard*, dans la *Revue des quest. hist.*, t. LXXXVIII, 1910, p. 149-160; tout cela s'explique aisément par cette occasion du voyage qui lui fait prendre contact au dernier moment avec l'œuvre fraîchement traduite du Damascène.

Mais quand a eu lieu ce voyage? Du Boulay, *Hist. univ. Paris.*, t. II, p. 251-252, et beaucoup d'autres à sa suite le plaçaient vers 1148-1149, sur la foi d'une lettre d'Eugène III. Mansi, *Concil.*, t. XXI, col. 645. Mais, comme le fait remarquer le P. Pelster, *Wann hat Petrus Lombardus die « Libri IV Sententiarum » vollendet?* dans *Gregorianum*, t. II, 1921, p. 387-392, et comme l'insinue une expression d'un des correspondants romains, *studium quod semper liberalibus artibus applicuit*, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 1415 B, ce qui ne désigne pas les études théologiques, cette lettre d'Eugène III, non datée du reste, Jaffé, *Regesta*, t. II, p. 65, peut difficilement concerner Pierre Lombard; car il n'est pas vraisemblable que le *vir* déjà *venerabilis* aux yeux de saint Bernard, dix ou douze ans plus tôt, tout récemment censeur théologique au concile de Reims, se soit commis dans une rixe d'étudiants, à laquelle la lettre pontificale accuse le *magister Petrus* d'avoir participé. Ce *magister Petrus* doit donc avoir été un autre, qu'il n'est pas possible d'identifier.

Mais une autre lettre pontificale vient à l'appui de la glose de Bamberg pour attester le voyage de Rome; en même temps, elle montre l'estime qu'on avait à Rome de l'activité théologique de Pierre Lombard : c'est la lettre du 19 janvier 1152, datée de Segni, et qui recommande Pierre Lombard à l'évêque Henri de Beauvais, sur les instances de saint Bernard, pour que le *magister Petrus* qui *tam longo tempore scholasticis studiis utiliter et honeste per Dei gratiam insudavit nec tamen adhuc ecclesiastico meruit beneficio sublevari*, *P. L.*, t. CLXXX, col. 1498-1499, et édit. Quaracchi, t. I, p. XIX, soit nanti enfin d'un bénéfice ecclésiastique. Tous les traits fournis par la recommandation pontificale cadrent parfaitement avec ce que nous savons de Pierre Lombard et les mots *pro latore præsentium* désignent le bénéficiaire, qui reçoit à la curie même la lettre qu'il est venu solliciter. Par le fait même, la date de l'achèvement des *Libri Sententiarum* se place au plus tôt dans la deuxième moitié du premier semestre de 1152; car, malgré la fréquence, *catervatim*, des voyages pour appels à Rome au XIIe siècle, ce serait sortir des données historiques que de recourir, sans preuve nouvelle, à une autre démarche à Rome de la part de Pierre Lombard avant 1152.

Cette lettre d'Eugène III, qui affirme que Pierre Lombard n'a encore été investi d'aucun bénéfice, écarte définitivement le canonicat de Chartres, que beaucoup d'auteurs voulaient attribuer au Maître des Sentences, comme le *Gallia christiana*, t. VII, col. 68, Fabricius-Mansi, t. V, p. 262, et Cave, t. II, p. 220, sur la foi sans doute de Du Cange, dans son *Gloss. med. et inf. latin.*, t. I, Paris, 1840, p. 367, au mot *Archiater*, qui fait d'un *Petrus Lombardus* le médecin de Louis VII et un chanoine de Chartres.

Pour les années de l'activité professorale de Pierre Lombard, l'on sait aussi qu'il fréquentait beaucoup les Pères latins, surtout Hilaire et Augustin; qu'il lisait assidûment Abélard, voir Jean de Cornouailles, *Eulogium*, c. III, *P. L.*, t. CXCIX, col. 1052 CD et 1053 B, comme les écrits de Hugues de Saint-Victor avec la *Summa Sententiarum* (voir plus loin); qu'il avait avec lui le texte de la *Concordia* de Gratien, dont il fera don par son testament au chapitre de Notre-Dame, *Cartulaire de l'église Notre-Dame de Paris, Obituarium*, n. 125, publié par Guérard, t. IV, p. 60, dans la *Collection des cartulaires de France*, t. VII, Paris, 1850; qu'il était consulté par Alexandre III, entre autres sur une question de correction fraternelle, voir Eudes d'Ourscamp, *Quæstiones magistri Odonis Suessionis*, dans Pitra, *Anal. noviss.*, t. II, 1887, p. 142, Robert de Courson, *Summa theologica*, ms. de Bruges, *247*, *191*, fol. 69 r°; qu'il suivait de très près toutes les discussions et problèmes qui se posaient dans les écoles et enregistrait avec soin les avis qu'on y donnait en réponse, à preuve les nombreux *quæri solet*, *quæritur*, etc., de ses *Sentences*; qu'il connaissait, semble-t-il, l'œuvre de Robert le Poule et d'Adam du Petit-Pont, voir Landgraf, *Some unknown writings*, dans *The new scholasticism*, t. IV, 1930, p. 3 et 14, et *Recherches de théol. anc. et médiév.*, t. III, 1931, p. 140; que Jean de Cornouailles et que Maurice de Sully venaient l'écouter, mais n'admettaient pas chacune des thèses de son enseignement, Jean de Cornouailles, *Eulogium*, c. III et IV, *ibid.*, col. 1053 B et 1055 A, pas plus que Robert de Melun, *De modo colligendi Summas*, préface du ms. de Bruges, *191*, et Jean de Cornouailles, *op. cit.*, c. IV, *ibid.*, col. 1055 A; qu'il avait des rivaux peu favorables qui tâchaient de le trouver en défaut, mais qu'il était décidé à rester fidèle à l'orthodoxie, voir Jean de Cornouailles, *op. cit.*, c. III et IV, col. 1052 C et 1053 B, et prologue des *Libri Sententiarum*, *P. L.*, t. CXCII, col. 521-522; Quar., t. I, p. 2 : déclaration qu'il répétait encore peu de temps avant son épiscopat.

Quelques années se passent encore, dans le travail professoral et le renom, sinon dans l'aisance ou le confort, et le *magister Petrus*, qui a fini depuis longtemps ses *Collectanea* sur saint Paul, puis ses *IV Libri Sententiarum*, et sans nul doute ses Commentaires sur les psaumes, avec probablement un certain nombre de sermons, passera bientôt de la chaire de l'école Notre-Dame au siège épiscopal de Paris. Il occupait jusque-là une maison située à peu près aux confins des propriétés de l'abbaye Sainte-Geneviève et de celles de l'église Notre-Dame de Paris, *Cartulaire de l'église N.-D. de Paris*, t. III, n. LXVIII, p. 395 ; *domus quæ fuit magistri Petri Lombardi... usque ad pilarium lapideum medium inter censivam nostram et censivam Ecclesiæ Parisiensis.*

4° *L'épiscopat et la mort.* — On peut dire qu'avec la nomination à l'évêché de Paris la carrière de Pierre Lombard est virtuellement terminée; car, à part deux ou trois actes sans importance conservés par les documents, nous ne savons rien de son épiscopat.

Les circonstances de l'élection présentent quelque intérêt et la nomination elle-même manifeste l'estime et la célébrité qui entouraient son nom. L'élection eut lieu après l'année d'interrègne qui suivit la mort de Thibaut, décédé le 8 janvier 1158. Elle est décrite par la chronique de Robert de Torigny et par l'anonyme qui y a joint quelques additions pour cette année, dans des termes qui n'ont rien que d'élogieux pour les deux candidats en présence : Philippe, archidiacre de Notre-Dame et frère du roi Louis VII, sur lequel se porte d'abord le choix du chapitre, puis Pierre Lombard, que se fait substituer le premier élu après sa renonciation : *Magister etiam Petrus Lombardus Parisiensem episcopatum adeptus est, connivente Philippo ejusdem ecclesiæ decano, fratre regis Francorum, qui ut dicunt, electionem suam concessit eidem Petro*, dans *Mon. Germ. hist.*, *Script.*, t. VI, p. 510, lig. 34; Delisle, *La Chronique de Robert de Torigny ou du Mont-Saint-Michel*, dans les *Publications de la Société d'histoire de Normandie*, t. I, Rouen, 1872, p. 324; Howlett, même chronique dans les *Chronicles and memorials of Great Britain and Ireland*, t. LXXXII, vol. IV, p. 204. Les additions au texte original, conservées par le *Suec. 553*, du Vatican,

contiennent un substantiel éloge du nouvel évêque : *Magister Petrus Lombardus, vir magnæ scientiæ et super Parisiensium doctores admirabilis, electus est Parisiensis episcopus*, dans *Mon. Germ. hist., Script.*, t. VI, p. 509, lig. 35, et Bouquet, *Recueil des historiens des Gaules*, t. XIII, p. 302 A; elles fixent le sacre à la fin du mois de juin ou au début de juillet : *circa festum apostolorum Petri et Pauli*. Il n'y a donc rien là qui appuie l'accusation de simonie lancée une quarantaine d'années plus tard par Gautier de Saint-Victor, dont la véhémence et l'inconsidération tranchent sur le suave équilibre de Hugues de Saint-Victor : l'épithète d' « intrus simoniaque » semble bien une calomnie. *Contra IV labyrinthos Franciæ*, l. II, dans Geyer, *Die Sententiæ Divinitatis*, appendice, dans les *Beiträge* de Bäumker, t. VII, fasc. 2 et 3, p. 188*. L'épiscopat de Pierre Lombard fut de très courte durée et n'est représenté que par très peu d'actes dans les documents. Lasteyrie, *Cartulaire général de Paris*, t. I, 1887, n. 457, p. 386-388; voir p. 387. On peut signaler une pièce, datée de l'abbaye de Saint-Victor, reproduite dans V. Mortet à la fin de son étude, *Maurice de Sully, évêque de Paris*, recueil cité plus haut, t. XVI, p. 288-289, et telle ou telle donation de dîmes, voir *Gallia christiana*, t. VII, col. 68, et éd. de Quaracchi, t. I, p. XXI, la fixation du droit de nomination d'un chèvecier à Saint-Germain-l'Auxerrois, qui est reconnue au doyen de cette église, et la ratification d'une donation à Saint-Lazare. R. de Lasteyrie, *Cartulaire*, n. 410 et 415, p. 357 et 362. Cet acte dut être le dernier : la confirmation, par une charte de Louis VII, même ouvrage, n. 416, p. 363, n'arriva que quelques jours après la mort de l'évêque.

C'est pendant cette année d'épiscopat que se place le trait rapporté par Riccobald de Ferrare, *Historia imperatorum*, dans Muratori, *Rer. ital. script.*, t. IX, col. 124, et par Jacques d'Acqui, *Chronicon*, dans les *Mon. hist. patr., Script.*, t. III, p. 1620 : la mère de Pierre Lombard serait allée à Paris pour faire visite à son fils et jouir de son élévation. Mais l'évêque ne voulut la reconnaître que lorsqu'elle eut repris ses vêtements de femme du peuple qu'elle avait remplacés, pour lui faire honneur, par de riches atours. Toutefois, ce récit, que ne connaît aucun chroniqueur antérieur à Riccobald et à Jacques d'Acqui, lesquels écrivaient vers 1320, se retrouve aussi dans les *Collationes de decem præceptis* de saint Bonaventure, qui le raconte à la louange de Maurice de Sully, *Collatio*, V, 20, *Opera*, t. V, Quaracchi, 1891, p. 525, et dans les *Anecdotes historiques* d'Étienne de Bourbon, publiées par Lecoy de la Marche, Paris, 1877, p. 231; on le trouve encore ailleurs avec Jean de Corbeil, archevêque de Sens, comme héros, ms. *Ottob. 522*, fol. 233 r° (quelques extraits dans les *Analecta franciscana*, t. I, Quaracchi, 1885, p. 417, et Lecoy de la Marche, *op. cit.*, p. 388, note). Cette variabilité dans les attributions, avec le long silence des chroniqueurs, et la difficulté du voyage pour une personne déjà vraisemblablement octogénaire justifient pour le moins un certain scepticisme.

En 1160, la mort mettait fin à la carrière épiscopale de Pierre Lombard. On a longtemps hésité entre les deux dates de 1160 et de 1164. S'il fallait admettre cette dernière, Pierre Lombard aurait renoncé à l'épiscopat après douze mois environ de gouvernement et aurait survécu quatre ans. Car une chose est sûre, c'est la nomination, au mois d'octobre 1160, de son successeur, Maurice de Sully, celui qui devait bâtir Notre-Dame et dont l'épiscopat eut une durée de 36 années. V. Mortet, *Une élection épiscopale au XIIe siècle, Maurice de Sully*, dans les *Annales de la faculté des lettres de Bordeaux*, nouv. série, t. II, 1885, p. 149-157; *Note sur la date des actes de Maurice de Sully*, dans le *Bulletin de la Société de l'histoire de Paris et de l'Ile-de-France*, t. XIV, 1887, p. 34-36; *Maurice de Sully*, dans les *Mémoires de la Société de l'histoire de Paris et de l'Ile-de-France*, t. XVI, 1889, p. 105-318; voir surtout p. 119-141. La date de 1164 n'avait aucun appui en dehors de l'épitaphe, car le dire d'Aubri des Trois-Fontaines qui écrivait en 1252, dans sa *Chronica*, que Pierre Lombard fut évêque *fere per triennium*, ne contient rien de ce chef en faveur de l'année 1164, puisqu'il relate le fait pour l'année 1156, ce qui placerait la mort de Pierre Lombard vers 1159. *Chronica*, dans *Mon. Germ. hist., Script.*, t. XXIII, p. 843. Quant à l'épitaphe placée dans l'église Saint-Marcel et qu'on peut voir dans *Gallia christiana*, t. VII, col. 69, et dans l'édition de Quaracchi, t. I, p. XXIII-XXIV, il est établi que l'addition de 1164 est toute moderne et fautive. Cf. *Hist. litt. de la France*, t. XII, p. 586 et 587, n. 1, et G. Dubois, *Historia Ecclesiæ Parisiensis*, t. II, Paris, 1710, p. 123. C'est au mois de juillet, le 21 ou le 22, qu'eut lieu le décès; l'obituaire de Notre-Dame le fixe bien au 3 mai, *Obituarium*, n. 125, dans Guérard, *Cartulaire de l'église Notre-Dame de Paris*, t. IV, n. 125, p. 60, mais il est en contradiction avec tous les autres documents; le nécrologe de Saint-Martin-des-Champs le place au 21 juillet, Molinier, *Obituaires de la province de Sens*, t. I, 1902, p. 447, comme la partie ancienne de l'inscription de Saint-Marcel; l'obituaire de Saint-Victor est pour le 22 juillet, Bibliothèque nationale, ms. *lat. 14 673;* cf. V. Mortet, *op. cit.*, p. 136, n. 3; de même l'érudit annaliste de Saint-Victor, Jean de Thoulouze, *Annales Sancti Victoris*, Bibliothèque nationale, ms. *lat. 14 368-14 374;* un document des archives de Notre-Dame, publié par Guérard, *Cartulaire*, t. IV, p. 358, n. 14 des extraits du *Liber niger* de l'appendice, rappelle la redevance due le jour de l'anniversaire de Pierre Lombard « au mois de juillet ». Herbert de Boseham, cité plus haut, nous dit aussi, avant 1176, que Pierre Lombard mourut peu de temps après sa nomination au siège de Paris. Ms. *150* de Trinity College de Cambridge, fol. 1 r°.

Il n'y a donc plus lieu d'hésiter ni d'expliquer la date de 1164 par une sortie de charge en 1160, suivie d'une survivance de quatre ans, comme on l'a fait jadis.

Un texte des *Décrétales*, qui a trouvé place dans le *Corpus juris canonici, Decretal.*, l. III, tit. XXIV, c. 2, ne doit pas jeter une ombre rétrospective néfaste sur l'intégrité de la gestion épiscopale de Pierre Lombard. Le pape Alexandre III y rappelle que le prédécesseur du destinataire de la lettre avait fait plus d'une donation préjudiciable à son église et sans consultation préalable du chapitre. Mais la vraie leçon n'est pas *Parisiensi episcopo*, en l'occurrence Maurice de Sully, successeur de Pierre Lombard; il faut lire *Papiensi episcopo*, et les deux évêques sont Lanfranc de Pavie et Pierre Toscani (vers 1178-1180). L'erreur, rectifiée par les manuscrits que Friedberg mentionne dans son apparat critique, *Corp. jur.*, t. II, p. 533, avait déjà été corrigée par Antoine Augustin, *Antiquæ collectiones Decretalium*, dans les *Opera omnia*, t. IV, Lucques, 1759, p. 170, et la correction est confirmée par les travaux de Kehr, *Regesta pontificum romanorum, Italia pontificia*, t. VI *a*, Berlin, 1913, p. 183 (Pavie, n. 45); voir aussi le relevé sommaire des décrétales d'Alexandre III, d'après les *Regesta* de Jaffé, dans *P. L.*, t. CC, col. 1358 D, lettre CDXCI. La courte correspondance, toute banale et bourrée d'allégorismes, avec Arnold de Metz et Philippe de Reims, contenue dans un ms. de Leipzig, Feller, *Catalogus cod. mss. bibliothecæ Paulinæ in Academia Lipsiensi*, Leipzig, 1686, p. 182, n. 10 (la voir dans édit. de Quaracchi, t. I, p. XXXV), n'a rien d'intéressant et n'inspire aucune confiance, les deux destinataires n'ayant jamais occupé les sièges épiscopaux qu'on leur attribue dans ces deux lettres.

En attendant que les recherches dans les manuscrits des premiers glossateurs et commentateurs des *Sentences* viennent ajouter quelque nouveau trait à l'histoire des *IV libri Sententiarum* et des habitudes professorales de leur auteur, ce qui précède contient virtuellement tout ce qui est connu jusqu'ici de la biographie et de l'activité de Pierre Lombard. Pour tout ceci, on peut voir *La carrière de Pierre Lombard, Quelques précisions chronologiques*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XXVII, 1931, p. 792-830, les *Prolegomena* de l'édition de Quaracchi, 1916, p. V-XXIV, et l'introduction de J. Schupp, *Die Gnadenlehre des Petrus Lombardus*, Fribourg-en-B., 1932, p. 1-13, ouvrage paru depuis la composition de cet article, mais qui en confirme, à part un ou deux détails, tous les résultats.

II. Œuvres. — Les œuvres authentiques de Pierre Lombard se réduisent à quatre : le *Commentarius in psalmos davidicos* (autrement dit, les *Glossæ*), les *Collectanea in omnes Pauli apostoli epistolas*, les *Sermones*, les *IV Libri Sententiarum*. Ce dernier ouvrage a seul fait l'objet d'études sérieuses; les autres, à part les recherches de Denifle sur les *Glossæ* pauliniennes, n'ont guère ou pas été étudiés. Il faudra donc examiner d'un peu plus près ces œuvres exégétiques, et les sermons, avant de passer aux *Sentences*. Un dernier paragraphe sera consacré aux œuvres douteuses ou apocryphes.

I. LE COMMENTAIRE SUR LES PSAUMES. — 1° *Le nom.* — *Commentarius in psalmos davidicos*, *Glossæ continuæ*, Troyes, ms. *543*, ou *Glossæ psalterii*, Gerhoch et Arnon de Reichersberg, peu après 1160, *op. et loc. infra cit.* D'après Seeberg, *Protest. Realencyklopädie*, t. XI, p. 642, lig. 16, le titre serait aussi *Glossa magistralis ex selectis et orthodoxis auctoribus;* mais ce titre avec l'épithète de *magistralis* dénote une origine passablement postlombardienne, qu'on retrouve dans l'édition de 1478. Par contre, nous savons, entre autres, par le chroniqueur Aubri des Trois-Fontaines, *Chronica*, *Mon. Germ. hist.*, *Script.*, t. XXIII, p. 843, lig. 39-44, qu'au milieu du siècle suivant, l'œuvre s'appelait dans les écoles, *major glossatura*, comme du reste c'était aussi le cas pour les gloses sur saint Paul (voir Denifle, *Ergänzungsband I zu Denifle's Luther und Luthertum*, *Quellenbelege*, Mayence, 1905, p. 56 et 57, n. 1), la glose du Lombard, sur ces deux parties de la Bible, s'étant substituée à celle de Walafrid Strabon. L'auteur du catalogue de la riche bibliothèque de Salvatorberg, chartreuse près d'Erfurt, nous en dit autant vers 1477 : *Glosas quæ communiter dicuntur glosæ ordinariæ*, ou *has communiter nominamus glosas ordinarias*, P. Lehmann, *Mittelalterliche Kataloge*, t. II, Munich, 1928, p. 282, lig. 19; p. 327, lig. 18, et p. 555, lig. 8; avant lui, Jean Boston de Bury avait conservé le titre de *majores glossæ Psalteriis* dans son inventaire des bibliothèques anglaises vers 1410, voir plus loin aux *Opera dubia vel spuria*.

2° *L'authenticité de l'œuvre* est attestée par l'ensemble des bibliographes et des chroniqueurs médiévaux de tous pays, dont on trouvera plus loin le témoignage quand il sera question des œuvres apocryphes. Les exemplaires conservés en manuscrits, dont beaucoup sont anonymes, atteignent un nombre considérable, ce qui témoigne d'un énorme succès, malgré l'avis contraire, non motivé, de Bresch, *Essai sur les Sentences de Pierre Lombard*, Strasbourg, 1857, p. 69 : citons, entre autres, *Vat. lat.*, *91*, *92*, *93*, *94*, *95*, *96*, *97*, *Pal. 610* et *Reg. 104*, et surtout les nombreux exemplaires de France, à Paris, bibl. Mazarine, *205*, *206*, *207*, *208*, *209*, *210*, *212*, *213*, de Troyes, *58*, *77*, *80*, *92*, *141*, *176*, *216*, *217*, *229*, *295*, *479*, *543*, *702*, de Reims, *147*, *148*, *149*, *150*, *151*, *152*, *153*, etc. Mais on n'a jamais élevé aucun doute sur la paternité lombardienne, malgré l'erreur de Geoffroy de Clairvaux, dans sa lettre de 1188, n. 9, *P. L.*, t. CLXXXV, col. 592 C, qui l'attribue à Gilbert de la Porrée et est suivi par l'*Hist. litt. de la France*, t. XII, p. 473-474.

Vingt ou vingt-cinq ans plus tôt, trois contemporains, qui connaissent bien les œuvres de Pierre Lombard, points de mire de leurs attaques, sont de précieux témoins pour l'authenticité : c'est Gerhoch de Reichersberg († 1169), dans sa lettre de 1162-1164, à Alexandre III, *Epist.*, XVII, *P. L.*, t. CXCIII, col. 565 C et D; c'est son frère Arnon († 1175), qui écrit peu après, et sûrement avant d'être prévôt (1169), son *Apologeticus contra Folmarum*, n. 12 et 13, édit. Weichert, Leipzig, 1888, p. 13, où il utilise la lettre de Gerhoch, ce que l'éditeur n'a point noté; c'est enfin leur correspondant Éberhard de Bamberg († 1172), dans sa lettre de la même époque, *Epist.*, XVI, parmi celles de Gerhoch, col. 562 A; à Paris même et vers la même date, l'élève le plus brillant du Lombard et le plus attaché à son maître, Pierre de Poitiers, nous est un garant incontestable de l'authenticité par ses commentaires ou ses postilles sur la glose du Lombard, *Distinctiones super psalterium magistri Petri Lombardi*, ms. de Paris, Bibl. nat. *lat. 14 423*, et Reims, *161*. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, Fribourg, 1911, p. 503; Denifle, *op. infra cit.*, p. 94, n. 4. Les catalogues des bibliothèques du XII[e] siècle témoignent aussi de l'authenticité, par exemple celui de l'abbaye de Prüfening en 1158, n. 150. Becker, *Catalogi bibliothecarum antiqui*, Bonn, 1885, p. 214; celui de Chaalis, publié par H. Martin, *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque de l'Arsenal*, t. VIII, 1899, p. 442, n. 53, etc. Sur la confusion entre Gilbert de la Porrée et Pierre Lombard, inaugurée par Geoffroy de Clairvaux, qui a mis dans l'erreur pas mal de modernes, voir Denifle, *Ergänzungsband I zu Denifle's Luther und Luthertum*, *Quellenbelege*, Mayence, 1905, p. 358-366. Vers 1170 et avant 1176, Herbert de Boseham, dont il a été question ci-dessus, est un témoin de plus pour l'authenticité.

3° *Caractéristiques.* — Ce *Commentarius in psalmos* est une espèce de chaîne, commentaire perpétuel des psaumes, verset par verset, composé à l'aide des citations des Pères et des écrivains ecclésiastiques. L'ouvrage n'a pas de préface ou d'avant-propos qui nous renseigne sur le but et le mode de travail de l'auteur; Pierre Lombard se contente dans sa *Præfatio*, *P. L.*, t. CXCI, col. 55-62, de commenter, à l'aide d'extraits patristiques et autres, le titre et le contenu du psautier. Rien non plus n'y figure explicitement qui puisse nous aider à fixer la date ou les circonstances de sa composition. Mais un renseignement transmis par un disciple, le même Herbert de Boseham, qui le tenait directement de son maître, *meus in hac doctrina institutor præcipuus... ipsomet referente didici*, nous apprend que Pierre Lombard n'avait d'autre but que de remédier à la brièveté d'Anselme de Laon : *Solum ob id facta (hæc opera) ut antiquioris glosatoris magistri Anselmi Laudunensis brevitatem elucidarent obscuram*, qu'il ne s'attendait nullement à voir sa *Glossa* devenir matière d'enseignement dans les écoles, et qu'il n'avait pu encore lui donner la dernière main avant son élévation à l'épiscopat. Ms. *150* de Trinity College, à Cambridge, *Prima pars Psalterii Glosati sec. Herb. de Boseham*, fol. 1.

Édité deux fois à l'époque des incunables, à Nuremberg, par Sensenschmidt entre autres en 1478, Hain, *Repertorium*, n. 10 202 et 10 203, puis à Paris, en 1533, en 1537 et en 1541, et reproduit finalement dans *P. L.*, t. CXCI, col. 55-1296, d'après cette dernière édition, ce commentaire a été assez peu étudié. Il en faudrait une édition critique qui identifiât parfaitement les sources; on verrait ainsi ce qui appartient en propre

à Pierre Lombard et quels sont les écrivains ecclésiastiques auxquels il a réellement alimenté sa pensée. En attendant ce travail de précision critique, nous constatons que Pierre Lombard emprunte beaucoup à saint Augustin et à saint Jérôme, parmi les Pères de l'Église; il connaît aussi saint Hilaire et saint Ambroise, et utilise beaucoup Cassiodore, qui lui-même emprunte presque tout aux *Enarrationes in psalmos* d'Augustin; parmi les exégètes de l'époque carolingienne, on rencontre très fréquemment les noms d'Alcuin, de Remi d'Auxerre, d'Haimon d'Halberstadt; celui de la *Glossa interlinearis*, qui intervient souvent, est dû à l'éditeur de 1541, le franciscain Richard du Mans et non à la tradition manuscrite; dans un grand nombre de psaumes, dominent les noms d'Augustin et de Cassiodore. Mais toutes ces mentions n'ont qu'une valeur problématique, des textes patristiques se trouvant littéralement reproduits par des exégètes carolingiens et le nom d'Alcuin représentant habituellement la glose de Walafrid Strabon. Cette confusion qui se rencontre encore chez Antonin de Florence, *Summa pars historialis*, l. II, tit. XIV, c. V, Bâle, 1491, fol. CXXXV *b*, étonne chez Pierre Lombard, lequel mentionnera plus tard Walafrid Strabon sous le nom de Strabus, voir, l. II, dist. II, c. 4, Quar., p. 316. De plus, le travail critique sur les manuscrits devrait établir quelle part, dans ces identifications, revient à l'auteur lui-même, aux copistes ou aux éditeurs, comme aussi les vrais titres de paternité des auteurs carolingiens. Il semble bien que Pierre Lombard ait pris comme premier fond la glose de Strabon et la glose interlinéaire d'Anselme de Laon et ait étoffé tout cela à l'aide de nouveaux matériaux dus à des lectures plus ou moins personnelles. Les écrits auxquels il puise régulièrement, à l'exclusion semble-t-il des sources grecques alors accessibles, comme quelques traductions de Jean Chrysostome, nous disent déjà que le sens littéral l'intéresse beaucoup moins que le sens mystique; son exégèse s'inspire principalement de l'interprétation allégorisante.

Il serait utile de discuter longuement la question chronologique; toute donnée externe fait défaut. Il y a tout lieu de croire que le Commentaire sur les psaumes a précédé les *Glossæ* sur saint Paul; l'exégèse est beaucoup plus sommaire, beaucoup moins personnelle, autant que l'état critique du texte permet d'en juger, beaucoup moins ferme et rarement ou guère coupée de questions et de discussions théologiques comme en présentent les développements sur saint Paul, dont la préface, à forte trame d'emprunts patristiques, prend déjà position et, conformément à la tendance des écoles, veut concilier les conflits entre les *auctoritates*. Voir *P. L.*, t. CXCI, col. 1290 B et 1300 C. Cette caractéristique des deux œuvres donne incontestablement l'antériorité chronologique au Commentaire sur les psaumes, qui précède donc l'année 1142-1143, bien qu'à ce moment-là il fût encore inconnu à Gerhoch, qui cependant avait dès lors connaissance du Commentaire sur saint Paul.

4° *Rapports avec les « Sentences ».* — L'examen du contenu montre aussi que le Commentaire sur les psaumes ne fournit pas à la préparation du livre des *Sentences* les matériaux et les questions qu'apportent en abondance déjà les *Collectanea* sur les épîtres pauliniennes. De plus, l'examen que nous avons fait d'un certain nombre de textes montre que la glose qu'en donne le Commentaire sur les psaumes n'a pas été régulièrement utilisée par Pierre Lombard dans les *Libri Sententiarum;* dans son œuvre théologique, il recourt souvent à d'autres textes des Pères pour expliquer ces mêmes versets, ou en donne des citations plus complètes, par exemple ps. II, 6, *P. L.*, col. 71 D, et *Sent.*, l. I, dist. IX, 4, Quar., p. 69; ps. XV, 2, col. 172 C, et l. I, dist. I, 3, p. 18; ps. XV, 2, *ibid.*, et l. II, dist. I, 2, p. 310; ps. XVII, 2, col. 187 D, et l. I, dist. XXX, 1, p. 189; ps. XVIII, 9, col. 211 A, et l. I, dist. XLV, 6, p. 275, etc. D'autres fois, la glose est identique, comme pour le ps. XVI, 4, col. 211 A, et l. I, dist. XXXVI, 2, p. 226, etc., et surtout pour le ps. LXVIII, 2-3, col. 627 B-D et 628 A, dont un long passage, pris à saint Augustin, sur le sens de « substance », revient en trois sections dans les *Sentences*, en partie à propos de l'anthropologie, en partie à propos de la Trinité, l. II, dist. XXXVII, 2, p. 507-508, l. I, dist. XXXII, 2, p. 211, et l. I, dist. XXXIV, 1, p. 216; les introductions aux l. II et III, p. 306 et 550, rappellent des idées du Commentaire sur les psaumes.

Ailleurs, Pierre Lombard ne tire aucun parti de sa glose, tandis que ses successeurs et ses disciples y recourent; un exemple curieux nous en est fourni par le traité des sacrements, où nous voyons Pierre Lombard, l. IV, dist. I, 1, p. 745, donner tout autre chose que sa glose du ps. CXLVI, 3, col. 1274 CD, à laquelle cependant Gandulphe de Bologne, *Sententiar. lib. IV*, édit. von Walter, t. IV, 1, Vienne, 1924, p. 384, prologue, Pierre de Poitiers, *Sententiarum libri V*, l. V, *P. L.*, t. CCXI, col. 1137 A, et peut-être même Gerhoch de Reichersberg, ps. LXXVII, 2, *P. L.*, t. CXCIV, col. 438 C, et ps. CXLVI, 3, *ibid.*, col. 974 BC, font des emprunts textuels.

Au point de vue des doctrines, quand il en est d'exposées dans le Commentaire sur les psaumes, le progrès sur les *Glossæ psalterii* s'accuse nettement dans les gloses sur saint Paul et, mieux encore, dans les *Libri Sententiarum;* ce que constataient déjà les sages avis d'Éberhard de Bamberg, qui s'évertuait à refréner la précipitation un peu volcanique du farouche polémiste de Reichersberg, secondé par son frère Arnon, en faisant remarquer que leurs attaques contre un énoncé de Pierre Lombard, ps. CVIII, 5, col. 893, sur l'adoration du Christ, ne se justifiaient plus, s'ils voulaient tenir compte de l'interprétation donnée par les *Livres des Sentences. Epist.*, XVI, parmi celles de Gerhoch, *P. L.*, t. CXCIII, col. 562.

II. LE COMMENTAIRE SUR LES ÉPITRES DE SAINT PAUL. — Plus célèbres et plus répandues encore que les *Glossæ psalterii*, sont les *Glossæ* sur saint Paul.

1° *L'authenticité* en est incontestable, malgré le titre fautif de *Collectanea in omnes D. Pauli epistolas*, que lui donne Josse Badius en 1535. Plus haut, on a pu voir les témoins les plus anciens en faveur de l'authenticité : Gerhoch de Reichersberg, en 1142-1143, *Libellus de ordine donorum S. Spir.*, dans *Libelli de lite*, t. III, 1897, p. 275, Gerhoch et Arnon de Reichersberg, avec Éberhard de Bamberg, vers 1162-1164, etc. Le catalogue de Prüfening, en 1158, n. 1530, celui de Whitby vers 1180, n. 23, Becker, *Catalogi bibliothecarum antiqui*, Bonn, 1885, p. 214 et 227, celui de Chaalis, n. 58-59, vers la fin du XII[e] siècle ou le début du suivant, H. Martin, *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque de l'Arsenal*, Paris, 1899, p. 442, apportent à leur tour leur confirmation. Ici aussi, intervient, pour l'authenticité, le témoignage d'Herbert de Boseham, qui écrit vers 1170 et avant 1176; voir plus haut, et mss. *152* et *153* de Trinity College, Cambridge, *The western manuscripts of... a descriptive catalogue*, par Mont. Rh. James, t. I, Cambridge, 1900, p. 188-189 et 195, 200.

L'étude même du contenu montre le lien étroit qui unit ces *Glossæ* aux livres des *Sentences*, et aboutit à l'identité d'auteur; ce qui se trouve affirmé également par les bibliographes et les chroniqueurs médiévaux dont on parlera plus loin à propos des *Dubia vel spuria*.

2° *La date de composition* se fixe aisément grâce à l'accusation, toute gratuite du reste, formulée en 1142-1143, par Gerhoch de Reichersberg, à propos de

l'adoptianisme et de l'utilisation d'un texte de l'*Ambrosiaster* attribué à tort à Ambroise Autpert, *Libellus de ordine...*, *loc. cit.*, t. III, p. 275, lig. 42; voir plus haut, col. 1945. C'est donc un peu avant cette date que l'ouvrage a été composé: Gerhoch, qui se tenait fidèlement au courant de ce qui se passait dans les écoles de Paris, a-t-il connu l'achèvement définitif de l'œuvre ou seulement une première rédaction ? L'introduction ultérieure de passages de Jean Damascène, à propos de Rom., I, 3; II, 2, etc., *P. L.*, t. CXCI, col. 1307-1308 A, si celle-ci n'est pas le fait d'un copiste, témoignerait donc de retouches opérées par l'auteur après l'entrée de l'œuvre du Damascène en Occident, c'est-à-dire bien après 1145, vers 1152, selon ce qui a été dit plus haut du voyage de Rome; mais il y a plutôt lieu de voir dans ces textes des interpolations de copiste, car d'autres passages, comme Phil., II, 9, qui appelaient des enrichissements damascéniens du même genre, ne les présentent pas, bien que l'auteur les ait utilisés dans *Sentent.*, l. III, dist. IX, 2, p. 591-592; la glose de Walafrid Strabon, au moins dans le texte imprimé, a aussi du Jean Damascène, *Biblia sacra cum glossa ordinaria*, t. VI, Anvers, 1634, p. 15 (Rom., I, 3). La déclaration d'Herbert de Boseham, rappelée à propos des psaumes, confirme plutôt l'explication par retouches que celle par interpolation, pour ces quatre passages de l'épître aux Romains ou aux Corinthiens, *P. L.*, t. CXCI, col. 1307 D-1308 A, 1337 B, 1379 C, 1686 C.

Il n'est pas malaisé, contrairement à ce que croit Landgraf, article cité ci-dessous de *Biblica*, t. X, 1929, p. 468-469, de déterminer le rapport chronologique de ce commentaire avec celui d'un autre théologien contemporain, chef d'école lui aussi, Gilbert de la Porrée, commentaire très répandu, encore inédit, voir Denifle, *op. cit.*, p. 30, 40, 334 sq., connu déjà et attaqué par Gerhoch de Reichersberg en 1142-1143, *op. et loc. supra citatis*, souvent désigné sous le nom de *media glossatura*, voir plus loin, et qu'on a attribué à tort à Gilbert de Saint-Amand. Denifle, *op. cit.*, p. 30-31 et 334. Les deux œuvres dépendent l'une de l'autre; Vincent de Beauvais, à la suite de Robert de Saint-Marien d'Auxerre, *Mon. Germ. hist.*, *Script.*, t. XXVI, p. 237, plaçait celle du Lombard après celle de Gilbert, *Speculum historiale*, t. XXIX, 1, dans la *Bibliotheca Mundi*, t. IV, Douai, 1624, p. 1185. Il a raison, à en juger par les emprunts que lui fait Pierre Lombard déjà dans le prologue, Denifle, *op. cit.*, p. 57, n. 1; p. 69, n. 1, et par la rectification d'avis qu'il énonce à propos des Phil., II, 9, *P. L.*, t. CXCII, col. 237 B-238. Denifle, *op. cit.*, p. 256, 365, etc.

3° *Diffusion.* — L'œuvre nous est parvenue dans un grand nombre de mss.; on peut en voir une dizaine indiqués par Denifle, *Quellenbelege*, cité plus haut, p. 56 et 57, liste qu'il serait facile d'allonger, entre autres par ceux de la bibliothèque Mazarine, à Paris, n. *143*, *261*, *262*, *264*, *265*, *266*, *267*, *269*, ceux de la bibliothèque de Reims, n. *154*, *155*, *156*, *157*, *158*, *159*, etc., et ceux de la bibliothèque de Troyes, n. *48*, *79*, *90*, *121*, *122*, *131*, *169*, *175*, *233*, *238*, *245*, *389*, *393*, *431*. Plusieurs fois édité ou réimprimé, déjà vers 1473, à Essling, par Conrad Fyner, Hain, *Repertorium*, n. 10 204, puis au moins huit fois à Paris entre 1535 et 1555, c'est le texte de 1535, dû à Josse Bade d'Assche, que reproduit *P. L.*, t. CXCI, col. 1297-1696 et t. CXCII, col. 9-520 : texte qui appellerait une profonde revision critique, tant au point de vue des leçons que des références intercalées dans l'exposé et de l'indication exacte des emprunts.

La vogue de ce commentaire est attestée, non seulement par les très nombreux manuscrits qui nous l'ont transmis, mais aussi par la place qu'il prend à côté de la glose de Walafrid Strabon (car la *Glossa ordinaria* pour saint Paul n'est pas celle de Strabon, les prologues mis à part, mais celle de Pierre Lombard)-Denifle, *op. cit.*, p. 16, 56-57, 90 et 91; par les nombreux résumés, citations, gloses et utilisations dont il est l'objet, voir par exemple Denifle, *op. cit.*, p. 65 sq., 94 sq., 130, etc., et Landgraf, *Beiträge zur Erkenntnis der Schule Abaelards*, dans *Zeitschr. für kathol. Theol.*, t. LIV, 1930, p. 372 sq.; *Familienbildung bei Pauluskommentaren des XII. Jahrhunderts*, dans *Biblica*, t. XIII, 1932, p. 169-193 (avec les rapports entre ce commentaire, Robert de Melun et diverses *quæstiones* inédites), surtout chez Pierre de Corbeil, donc avant la fin du XIIe siècle, Denifle, *ibid.*, p. 90, chez un anonyme du XIIe siècle, peut-être peu après 1171, pris à tort pour Hugues de Saint-Victor, *P. L.*, t. CLXXV, col. 431-634, *Quæstiones et decisiones in epistolas Pauli*, Denifle, *op. cit.*, p. 65-74, et chez Étienne Langton, qui donne de cette glose un ample commentaire, *Postillæ super apostolum*, G. Lacombe, *Studies on the Commentaries of cardinal Stephen Langton*, part. I, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, t. V, 1930, p. 57-61 sq., et Denifle, *op. cit.*, p. 94-106 (qui n'avait pas identifié l'auteur); enfin, par le titre qu'il garantit désormais à son auteur, celui de *glossator*, parfois *expositor*, Denifle, *ibid.*, p. 90, 72, n. 2, p. 94, 112 : ce qui correspond parfaitement à l'affirmation contemporaine d'Aubri des Trois-Fontaines, rappelée plus haut (col. 1951), à propos de la *glossa continua*, *glossatura major*, et à la mention plusieurs fois répétée dans le grand catalogue de la chartreuse de Salvatorberg près d'Erfurt, en 1477. P. Lehmann, *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz*, t. II, Munich, 1928, p. 282, lig. 19; p. 327, lig. 18; p. 555, lig. 8. Par suite, il est bon de faire remarquer que les exemplaires de Walafrid Strabon, postérieurs au XIIe siècle, ont plus d'une fois des interpolations de provenance lombardienne.

L'importance qui s'attache à ce commentaire de Pierre Lombard s'affirme jusque dans les noms qu'on lui donne : c'est la *Glossatura major*, ou les *Majores glossæ epistolarum*, ou la *Glossa continua*, comme le veulent Aubri des Trois-Fontaines, Jean Boston de Bury, les chartreux de Salvatorberg et d'autres, voir plus haut à propos des *Glossæ psalterii;* ou la *Magna glossatura*, comme l'appellent Étienne Langton et, un peu après lui, Guillaume des Monts, au début du XIIIe siècle, voir *De eliminatione errorum*, Oxford, bibl. Bodl., *Miscell. Laud*, *345*, fol. 15, cf. Beryl Smalley et G. Lacombe, *The Lombard's Commentary on Isaias*, dans *The new scholasticism*, t. V, 1931, p. 154, n. 32, tandis que la glose ordinaire de Walafrid Strabon sur ces livres était nommée par Langton la *Parva glossatura*, sur d'autres livres (Job, Prophètes, etc.) la *Communis glossatura*, Landgraf, *Zur Methode der biblischen Kritik im XII. Jahrhundert*, dans *Biblica*, t. X, 1929, p. 453, n. 2, et celle de Gilbert de la Porrée portait le nom de *Media glossatura*, Landgraf, *ibid.*, G. Lacombe, *Studies on the Commentaries of cardinal Stephen Langton*, c. I, dans recueil cité, t. V, 1930, p. 60, n. 3, et ms. de Bruxelles, bibl. royale, *131*, fol. 262 : *glosæ... secundum magistrum Gilbertum quæ appellantur de media glossatura* (le *Catalogue des manuscrits de la bibl. royale*, par Van den Gheyn, t. I, Bruxelles, 1901, p. 64, n. 1, mentionne à tort Gilbert de Saint-Amand, comme l'avait fait Hauréau, *Journal des savants*, 1886, p. 355, et 1885, p. 433; Denifle, *op. cit.*, p. 334 sq. a écarté cette fausse attribution).

4° *Caractéristiques.* — Dans l'état actuel des éditions, l'étude des sources ne peut se faire sur les imprimés. Contentons-nous de constater que le choix des auteurs est plus vaste; dès le prologue, on trouve des textes pris directement ou indirectement au commentaire de Pélage, voir *P. L.*, t. CXCI, col. 1297 B, 1299 C, et

Pelagius : Expositions of thirteen epistles of St. Paul, édit. Souter, dans *Texts and studies*, t. IX, fasc. 2, 1926, p. 3 et 4; les développements sont plus amples, l'allure beaucoup plus ferme et plus personnelle, bien que l'exégèse ne soit pas encore remarquable pour la recherche du sens littéral. Nous savons aussi par Herbert de Boseham que Pierre Lombard ne croyait pas que son œuvre exégétique pût prendre place parmi les livres de l'enseignement scolaire, ms. de Cambridge cité plus haut, fol. 1 v°, et que la correction n'en était pas terminée au moment de son épiscopat; c'est ainsi sans doute qu'il faut expliquer la présence de quatre citations de Jean de Damas; voir plus haut à propos des gloses sur les psaumes, col. 1955.

Une initiative nouvelle, ici fortement accusée mais inconnue à peu près aux *Glossæ psalterii*, même à propos de l'adoration, *P. L.*, t. CXCI, col. 893, se fait jour dans le grand nombre de questions théologiques, que suscitent certains versets et, par suite, un intérêt spécial s'attache à ce commentaire, car il trahit ainsi l'influence de la méthode d'Abélard (voir plus loin) et constitue la préparation immédiate des *Sentences*. Comme le faisait déjà remarquer Éberhard de Bamberg dans son échange de vues avec Gerhoch, à propos de l'adoration du Christ, les *Sentences* marquent un réel progrès sur le Commentaire de saint Paul. *Epist.*, XVI, *P. L.*, t. CXCIII, col. 562. Vraie, en général, cette remarque se vérifie aussi dans les questions particulières, par exemple dans les diverses questions de la grâce, malgré quelques propositions rejetées (voir plus loin, I, 1; II, 1, 2, 3; IV, 6), les *Sentences* sont plus méthodiques, plus précises, plus sûres, plus réservées. Par contre, l'idée spéciale sur la charité et le Saint-Esprit, l. I, dist. XVII et l. II, dist. XXVII, n'apparaît pas encore dans l'œuvre exégétique. Schupp, *Die Gnadenlehre des Petrus Lombardus*, p. 300 et 228-231.

Les questions théologiques se formulent parfois dans les mêmes termes dans les *Glossæ* sur saint Paul et les *Sentences*; d'autres fois, sans qu'il y ait identité textuelle, ce sont les mêmes idées et les mêmes citations patristiques qui se retrouvent de part et d'autre; habituellement aussi, et plus encore dans les *Glossæ pauliniennes*, Pierre Lombard est fort réservé dans l'emploi de la dialectique. Dès le début des *Glossæ* sur Rom., I, 3, se rencontre ce parallélisme, *P. L.*, t. CXCI, col. 1308 BCD, et l. III, dist. XI, 1, p. 597-598, à propos du Christ *factus an creatura?* ou à propos de la prédestination, qui suscite un plus fort groupe de questions dans les *Glossæ* que dans les *Sentences*, *P. L.*, col. 1309 B, 1310 B, 1449-1450, cf. l. I, dist. XXXV, 1-7, p. 220-223, et l. III, dist. VII, 2, p. 584 et 588; ou à propos de la foi, où nous trouvons quelques lignes identiques de part et d'autre, *P. L.*, col. 1324 A, et l. III, dist. XXIII, 2, p. 655, et la suite accuse les mêmes idées; ou à propos de la circoncision, qui fournit matière à des développements identiques, en partie déjà chez Strabon, *P. L.*, col. 1371 C-1372 C, et l. IV, dist. I, 9, p. 749-750; ou à propos de la survivance des derniers vivants au moment du jugement, où les deux œuvres ont une rédaction et des citations identiques, *P. L.*, t. CXCII, col. 304 CD et 305 A, et l. IV, dist. XLIII, 6, p. 998, etc. Cette liste, qui pourrait s'allonger sans peine, suffit à montrer comment le Commentaire sur saint Paul préparait les questions théologiques et les matériaux pour les *Sentences*. On trouvera d'autres indications dans les prolégomènes de l'édition de Quaracchi, t. I, p. XXVII-XXIX. Les questions sont introduites par les *quæritur, hic videndum, fit hic quæstio, hic dicendum*, etc., ou *quæri solet a quibusdam, hic quæri solet, quæri etiam solet*, *P. L.*, t. CXCI, col. 1311 C, 1312 A, 1340 A, 1363 C, 1559 C, 1644 C, 1645 BC, et t. CXCII, col. 304, et sont souvent réunies en faisceaux, au début d'un exposé, comme nous les trouvons dans les *Sentences*.

Par suite, et surtout à cause de ces *hic quæri solet*, on est amené à se demander si l'enseignement théologique de Pierre Lombard a pris d'abord comme matière le texte de la Bible, en l'occurrence les épîtres pauliniennes, et peut-être les psaumes (mais, dans ceux-ci, les questions théologiques sont rares), avant de commencer l'espèce de synthèse contenue dans les *Livres des Sentences*. Les renseignements que l'on possède sur cette période sont malheureusement peu amples et peu nets, et le programme scolaire ne semble pas être déterminé comme il le sera plus tard; on connaît l'exemple d'Abélard, qui a commencé par donner ses cours sur Ézéchiel à Laon, puis à Paris, bien avant 1121, *Epist.*, I, 3, 4 et 5, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 125 ABC et 126 A; dans son *Expositio in epistolam ad Romanos* on rencontre déjà un certain nombre de questions ou de problèmes qu'il pose : *pauca discutienda, quæstio se ingerit, quæritur, tres quæstiones occurrunt*, etc., *ibid.*, col. 806 C, 816 C, 833 D, 841 C, 843 D. Tout permet de croire qu'il en fut de même pour les Commentaires de Pierre Lombard sur saint Paul, mais rien non plus ne vient appuyer avec certitude une réponse affirmative. Les recherches actuelles arriveront un jour à éclairer ce problème. La solution entrevue ici serait confirmée par le titre de *sacra pagina, doctor sacræ paginæ*, donné respectivement à la théologie et aux maîtres en théologie durant le XII[e] siècle, et un auteur contemporain, Robert de Melun, ne craint pas d'intituler son œuvre biblico-théologique *Quæstiones de divina pagina*, édit. R. Martin, O. P., dans le *Spicilegium sacrum Lovaniense*, fasc. 13, 1932, p. XXXVIII-XXXIX, etc.: voir aussi Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie*, Paris, 1909, p. 120-121, qui ne distingue pas nettement entre la méthode de l'enseignement proprement dit et celle de l'exposé par écrit. L'épithète de *magister*, employée par Gerhoch de Reichersberg, en 1142-1143, à propos précisément des *Glossæ* sur saint Paul, *Liber de ordine...*, dans *Libelli de lite*, t. III, p. 275, ferait volontiers croire que l'enseignement du *magister* avait pour objet les épîtres de saint Paul, et ce témoignage externe confirmerait ainsi ce que suggère l'étude interne de l'œuvre. Le renseignement fourni vers 1170 par Herbert de Boseham, et dont il a déjà été question, appuie la même conclusion. Ms. *150* de Trinity College, Cambridge, fol. 1 v°.

La place de ces questions théologiques, si nettement posées par le Lombard dans sa *Glossa*, et reprises avec développements par le glossateur anonyme mentionné ci-dessus, *P. L.*, t. CLXXV, col. 431-634, suscite un autre problème, qui n'intéresse plus l'élaboration des *Sentences*, mais qui concerne directement le développement des procédés scolaires vers le milieu du XII[e] siècle : jusqu'où ces questions, introduites si abondamment par Pierre Lombard, ont-elles favorisé l'entrée de la *disputatio* dans les écoles? Il serait difficile de le dire. Les nombreux commentaires ou gloses sur ces *Glossæ* du Lombard, Denifle, *op. cit.*, p. 90-91, p. 94-106, p. 106-107, etc., ne purent qu'aider à la diffusion de cet usage. Les recherches faites ou à peine commencées sur le commentaire de la *Magna glossatura* de Pierre Lombard, dû à un maître influent comme Étienne Langton, permettent peut-être d'entrevoir comme aboutissement de cet usage des *quæstiones* l'épanouissement de la *disputatio* proprement dite; car, fréquemment, Langton, qui écrivait avant 1206, déclare explicitement qu'il rejette à la *disputatio* : « *in disputatione plenius, hoc discutiendum in disputatione*, etc. », la discussion des problèmes qu'il ne peut résoudre tous dans son commentaire, Bibl. nation., *lat. 14 443*, fol. 37, 74, 112, 132, 155, 176, etc.;

cf. Lacombe et Landgraf, *The « questiones » of cardinal Stephen Langton*, part. III, dans *The new scholasticism*, t. IV, 1930, p. 160, et 115-164. D'autre part, chez Robert de Melun, contemporain de Pierre Lombard, le genre d'enseignement par questions discutées est beaucoup plus net et ne semble pas supposer cette dissociation entre la *lectio* et la *disputatio*. R. Martin, O. P., *op. cit.*, p. XXXIV-XLV; voir aussi Mandonnet, dans *Bulletin thomiste*, t. VIII, 1931, p. 233. Jean de Cornouailles, dans un souvenir d'école, *P. L.*, t. CXCIX, col. 1071, qui sera rappelé plus loin à propos des *Dubia vel spuria*, parle aussi de la *disputatio*, mais vise plutôt, semble-t-il, la seconde moitié de la carrière professorale du Maître. Il nous suffit d'avoir indiqué ici le problème historique, qui regarde moins l'histoire littéraire de Pierre Lombard que l'histoire d'ensemble de la théologie médiévale. Son contemporain, Clarembauld d'Arras, comme Gilbert de la Porrée, pratique le genre des *Quæstiones*, à l'aide des écrits d'Aristote, d'une manière beaucoup plus technique que Pierre Lombard. G. Jansen, *Der Kommentar des Clarembaldus von Arras zu Bo thius de Trinitate*, dans les *Breslauer Studien zur historischen Theologie*, t. VIII, Breslau, 1926, p. 29-75.

III. LES SERMONS. — Le troisième groupe des œuvres authentiques de Pierre Lombard est formé par ses sermons.

1° *Authenticité.* — La tradition manuscrite, raisonnablement ferme cependant, n'a pas été respectée par les éditeurs, qui ont publié la grande partie de ces sermons sous les noms d'Hildebert de Lavardin, évêque du Mans, comme l'avait fait Beaugendre, *Hildeberti Cenomanensis episc. opera omnia*, Paris, 1708, et à sa suite Bourassé, *P. L.*, t. CLXXI, col. 339-964, ou en leur en ajoutant de Pierre Comestor, de Geoffroy Babion, de Maurice de Sully et d'autres. Cave, *Scriptor. eccles.*, t. II, Oxford, 1743, p. 221, et Oudin, *Commentarius*, t. II, Leipzig, 1722, col. 1220-1221, ignorent l'existence de ces sermons; Fabricius-Mansi, habituellement plus exact et personnel, n'a garde de les omettre, *Biblioth. lat. med. et inf. ætatis*, t. V, Padoue, 1754, p. 262. Ceillier, *Histoire des auteurs eccl.*, t. XXIII, 1763, p. 52, et le *Gallia christiana*, t. VII, col. 69, se contentent d'une brève mention prise à Henri de Gand ou à Eysengrein (dit à tort Cisingrenius); l'*Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. 603, sans se douter que Beaugendre avait déjà publié la plupart des sermons, ajoute un léger apport original par la désignation de quelques manuscrits d'Angleterre, de Belgique et de Paris.

C'est à Hauréau qu'est dû le premier essai de reconstitution de l'œuvre parénétique de Pierre Lombard; il n'est pas impossible que cette liste puisse se compléter encore au fur et à mesure des recherches dans les bibliothèques médiévales. Le XIIIe siècle n'ignorait pas cet aspect de l'activité littéraire de Pierre Lombard; il connaissait le recueil de ses sermons, comme on peut le voir dans Vincent de Beauvais, *Speculum historiale*, l. XXIX, c. I, dans la *Bibliotheca mundi*, t. IV, Douai, 1624, p. 1185, et dans le pseudo-Henri de Gand, *De scriptoribus ecclesiasticis*, c. XXXI, dans Le Mire, *Bibliotheca ecclesiastica sive Nomenclatores VII veteres*, Anvers, 1639, p. 168 et 174 : *Inveniuntur etiam sermones aliqui de diversis solemnitatibus ab ipso scripti.* Jean Boston de Bury, qui catalogue les bibliothèques anglaises vers 1410, connaît aussi les *Sermones utiles*, voir le texte plus loin, aux *Opera dubia vel spuria*. Trithème leur fait écho, à la fin du Moyen Age, en 1492, en mentionnant les « *Sermones varios, librum unum* », *De scriptoribus ecclesiasticis*, Cologne, 1546, p. 160, et Guillaume Eysengrein, un siècle plus tard à peu près, parle de *Sermones plures. Catalogus testium veritatis locupletissimus*, Dillingen, 1565, p. 95 v°.

D'autres recueils, mais anonymes et ordinairement moins fournis, se rencontrent aussi à Paris et ailleurs; quelques sermons, sans nom d'auteur également, ont trouvé place, en nombre très inégal, dans divers manuscrits de la Bibliothèque nationale, de la Bodléienne, de celle d'Auxerre, etc. On trouvera les renseignements sommaires dans Hauréau, *Notice sur les Sermons attribués à Hildebert de Lavardin*, dans les *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, t. XXXII *b*, 1888, p. 107-166, et *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1890, t. I, p. 216-223; t. II, p. 80, 151-152, 274; t. III, p. 44-50, 65, 144-145, 314; t. V, p. 155; dans l'introduction de l'édition des *Sentences* de Quaracchi, p. XXIX-XXX; dans les catalogues de Vienne, *Tabulæ codicum...*, t. I, Vienne, 1863, p. 168 et 215; dans le *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France, Départements*, t. XXV, 1894, p. 285, et dans Aug. Molinier, *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque Mazarine*, Paris, 1886, t. II, p. 177; t. III, p. 395, etc.

La question d'authenticité n'a plus été mise en discussion depuis les travaux d'Hauréau; le dernier mot est-il dit? Tout doute, au moins pour chacune des pièces, n'est pas écarté, croyons-nous, jusqu'à ce que l'étude interne de ces pièces ait été poussée dans le détail. Ainsi l'expression, *consortes nostræ professionis*, dans un sermon sur le carême, *P. L.*, t. CLXXI, col. 450 B, pourrait bien désigner des confrères en religion, mais plus haut, on a *domesticos fidei*, et *nobis in fide fratres;* et le long développement sur le Samaritain, contenu dans un sermon sur l'Avent, *ibid.*, col. 378 B-D et 380 B, ne présente rien qui se rapproche du début du l. IV des *Sentences*, où la même parabole est appliquée à l'institution des sacrements, l. IV, dist. I, 1, p. 745. Par contre, un passage du sermon XXVI, sur la sainte Trinité, à propos des *res quibus fruendum est*, se retrouve au début du livre des *Sentences*, *P. L.*, t. CLXXI, col. 435 C et 436 C, et l. I, dist. I, 2, p. 15 sq.; l. II, dist. XVI, 3, p. 380, etc.; un autre passage sur la circoncision, sermon XVI, est emprunté aux gloses sur les psaumes, ps. LXXI, 6. *P. L.*, t. CLXXI, col. 395 CD, et t. CXCI, col. 661 D.

Où et quand ces sermons ont-ils été prononcés? Il serait difficile de le dire avec précision; le XXIXe semble bien avoir été prêché à l'abbaye de Saint-Victor, par Pierre Lombard évêque, Hauréau, *op. cit.*, t. III, p. 50, et il n'est pas improbable qu'il en aille de même pour d'autres. Il n'y a pas de doute qu'ils n'aient été composés et prononcés en latin, comme c'était l'usage quand il s'agissait d'un auditoire monastique ou d'une assemblée de clercs des écoles; voir Bourgain, *La chaire française au XIIe siècle*, Paris, 1879, p. 169-193, et Lecoy de la Marche, *La chaire française au Moyen Age*, 2e édit., Paris, 1886, p. 233 et 266.

2° *Caractéristiques.* — Sans avoir l'animation apostolique de Raoul l'Ardent, ni la simplicité profondément pastorale de Maurice de Sully, ni la mesure et le goût de Geoffroy Babion, pour ne citer que quelques contemporains du XIIe siècle, les sermons de Pierre Lombard ne sont pas dépourvus de qualités; ils ne pèchent pas par mauvais goût ou violence de langage, comme tant d'autres du Moyen Age; ils sont pieux, clairs et instructifs, d'allure grave et sérieuse, mais d'une froideur aussi qui engendre la monotonie; l'auteur s'est fortement inspiré de l'Écriture et les expressions, les réminiscences, les allusions bibliques foisonnent dans ses pages, comme résultat d'une exégèse qui abuse du sens spirituel. La composition en est soignée, lucide, mais souvent artificielle ou recherchée; la division tripartite des développements rappelle trop l'école. Voir F. Protois, *Pierre Lombard, évêque de*

Paris, dit le Maître des Sentences, Paris, 1880, p. 123-148, où l'on trouvera quelques extraits et analyses; Hauréau, *op. cit.*, t. III, p. 49; Bourgain, *op. cit.*, p. 46 et 47, et p. 38-40, où il analyse les sermons d'Hildebert, mais sans noter que l'édition imprimée, p. 38, n. 1, en contient beaucoup de Pierre Lombard; pour le reste, précieux volume, fruit de longues recherches dans les manuscrits, pour l'histoire de la prédication; Lecoy de la Marche, *op. cit.*, ouvrage antérieur aux recherches de B. Hauréau, ne s'occupe pas de Pierre Lombard ni des manuscrits *18 170* et *3537*, qui l'auraient renseigné sur l'œuvre parénétique du Maître des Sentences; mais l'ouvrage n'est pas moins utile que le précédent pour situer chaque prédicateur; l'*Histoire littéraire de la France*, t. XI, p. 315-355; cf. aussi t. XIV, p. 14, donne une longue analyse de ces sermons, dans la notice sur Hildebert de Lavardin ou du Mans, mais la note est trop élogieuse.

Pour la facilité du lecteur qui ne peut avoir accès aux divers ouvrages mentionnés ci-dessus, nous donnons, avec les références à l'édition d'Hildebert par Beaugendre, de 1708, et à l'édition Beaugendre-Bourassé, de 1854, *P. L.*, t. CLXXI, la série des sermons de Pierre Lombard reconstituée par Hauréau et autres. Cette liste a été publiée aussi par les éditeurs de Quaracchi, t. I, p. XXX-XXXIII, mais les deux derniers numéros, p. XXXIII, n. 30 et 31, ne sont que des extraits appartenant aux n. 19 et 26 et ne doivent pas être mentionnés à part :

1. *De Adventu. — Aspiciebam ego in visione noctis... Cœlestibus Daniel flagrans desideriis, unde ab angelo ejus intelligentiæ ministro;* Hauréau, t. I, p. 217; Beaugendre, col. 238; *P. L.*, col. 370.

2. *De Adventu. — Jacob, benedictiones daturus filiis, præsciens in spiritu de semine suo nasciturum illum in quo fieret benedictio;* Hauréau, t. I, p. 218; Beaugendre, col. 245; *P. L.*, col. 376.

3. *De Natali. — Domini est assumptio nostra... Dominus dominantium et rex regum, cui nomen est Omnipotens;* Hauréau, t. I, p. 218; Beaugendre, col. 251; *P. L.*, col. 381.

4. *De S. Stephano. — Auditum (judicium) audivimus a Domino... Sicut non satiatur oculus visu, nec auris auditu, ita nec nos satiari possumus;* Hauréau, t. I, p. 218; Beaugendre, col. 621; *P. L.*, col. 715.

5. *De S. Joanne Evangelista. — Secundum dies ligni... His verbis Spiritus Sanctus per Isaiam humilium erigit corda;* Hauréau, t. I, p. 218; Beaugendre, col. 630; *P. L.*, col. 723.

6. *De Circumcisione. — In monte Sion erit salvatio... Suavis et dulcis (mitis) promissionis buccina cordibus fidelium insonuit;* Hauréau, t. I, p. 219; Beaugendre, col. 265; *P. L.*, col. 394.

7. *In Epiphania. — Congregabuntur filii Juda... Hujus diei solemnitas a prophetis in spiritu prævisa;* Hauréau, t. I, p. 219; Beaugendre, col. 273; *P. L.*, col. 401.

8. *De Purificatione. — Dominus de Sina (Sinai) venit... Amantissimus Dei famulus Moyses, qui cum Domino de facie (Deo facie) ad faciem;* Hauréau, t. I, p. 219; Beaugendre, col. 511; *P. L.*, col. 615.

9. *De Septuagesima. — In Ægyptum descendit populus meus. Dolendum (est) primi hominis casum totiusque in eo posteritatis ruinam;* Hauréau, t. I, p. 219; Beaugendre, col. 766; *P. L.*, col. 845.

10. *Adduxit me Dominus in montem (terram Israel,...) ...Sicut non satiatur oculus visu, nec auris auditu, sic animus noster;* Hauréau, t. I, p 219; Beaugendre, col. 520; *P. L.*, col. 623.

11. *Egredimini, filiæ Sion... Qui verba tantum sectatur, Salomone teste, nihil inveniet... In verbis istis, fratres carissimi, Judæus (videmus* [*quod*] *) qui tantum carnalia cogitat;* Hauréau, t. I, p. 220; Beaugendre, col. 236; *P. L.*, col. 368.

12. *In prima dominica Quadragesimæ. — Convertere, Israel, ad Dominum... Hoc est cœleste et salubre consilium;* Hauréau, t. I, p. 220; Beaugendre, col. 319; *P. L.*, col. 443.

13. *Usquequo, piger, dormies?... Sicut vigilantibus promittitur regnum, ita dormientibus sapientia;* Hauréau, t. I, p. 220; Beaugendre, col. 328; *P. L.*, col. 451.

14. *Egredere de terra (tua) et de cognatione... Magnum quidem est ac (et) difficile ad quod Dominus nos hortatur;* Hauréau, t. I, p. 220; Beaugendre, col. 775; *P. L.*, col. 853.

15. *Seminate vobis (justitiam) in veritate... Quoniam isti (illi) sunt dies quos observare summa diligentia debemus ut ad futurum Domini Pascha... perveniamus;* Hauréau, t. I, p. 220; Beaugendre, col. 339; *P. L.*, col. 456.

16. *In Ramis palmarum. — In Sion levate signum... Verba ista quibus congregari et levare signum adversus leonem;* Hauréau, t. I, p. 221; Beaugendre, col. 373; *P. L.* col. 491.

17. *De Annuntiatione. — Audita feci tibi nova... Verba sunt ista (ita) Spiritus sancti in visione sancto Isaiæ loquentis (loquenti);* Hauréau, t. I, p. 221; Beaugendre, col. 499; *P. L.*, col. 605.

18. *De Cœna. — Pone mensam, contemplare... Hujus diei sacramentum ingenti cordis devotione ac corporis moderatione esse celebrandum;* Hauréau, t. I, p. 221; Beaugendre, col. 394; *P. L.*, col. 510.

19. *In receptione pœnitentiæ. — Convertimini et agite pœnitentiam... Attendite, fratres, quam dulci voce, quam paterno affectu revocat nos pater mitissimus;* Hauréau, t. I, p. 221; Beaugendre, col. 410; *P. L.*, col. 524.

20. *Egredimini, filiæ Sion... Sicut nemo novit, testante apostolo, quæ sunt hominis;* Hauréau, t. I, p. 222; Beaugendre, col. 220; *P. L.*, col. 352.

21. *De Paschali tempore, sive ante Passionem. — Statue tibi speculam... Pia et salutaris est ista exhortatio;* Hauréau, t. I, p. 222; Beaugendre, col. 795; *P. L.*, col. 871.

22. *In Lætaniis. — Bonus est Dominus sperantibus... Cum faciem Dei nostri semper quærere debeamus;* Hauréau, t. I, p. 222; Beaugendre, col. 458; *P. L.*, col. 567.

23. *In Parasceve. — Spiritus oris nostri Christus... Hæc sunt verba Jeremiæ in Threnis, imo Spiritus sancti in propheta loquentis;* Hauréau, t. I, p. 222; Beaugendre, col. 712; *P. L.*, col. 796.

24. *De eodem die. — Si (ego) exaltatus fuero a terra (omnia traham)... Humilis et mansuetus David, manu fortis et aspectu desiderabilis;* Hauréau, t. I, p. 223; Beaugendre, col. 589; *P. L.*, col. 685.

25. *In die Resurrectionis dominicæ. — Filius accrescens Joseph... Israel, filiis congregatis benedicens ac novissimis temporibus futura prædicens;* Hauréau, t. I, p. 223; Beaugendre, col. 445; *P. L.*, col. 556.

26. *De Trinitate. — Convertimini, filii, revertentes... Non est hoc hominis, sed Spiritus sancti consilium;* Hauréau, t. I, p. 223; Beaugendre, col. 307; *P. L.*, col. 432; à compléter par la fin qu'a publiée Hauréau dans les *Notices des mss. de la Bibl. nat.*, t. XXXII *b*, 1888, p. 121.

27. *In Ascensione. — Non est vir in domo sua... Optatus nobis, dilectissimi, dominicæ Ascensionis dies advenit;* Hauréau, t. I, p. 223; inédit.

28. *Spiritu sancto Isaias edoctus, in anno, inquit, quo mortuus est rex Osias.* Sous le nom de Pierre Lombard dans le *Paris. lat. 12 415*, fol. 52, anonyme dans les *lat. 3730*, fol. 177, et *16 331*, fol. 148; dans le *lat. 14 867*, fol. 122, parmi les écrits d'Hildebert; authenticité douteuse; Hauréau, t. II, p. 80; Beaugendre, col. 701; *P. L.*, col. 786.

29. *Quis dabit mihi pennas?... Videntur hæc verba esse peccatoris qui longius abvolavit in regionem longinquam.* Conservé par plusieurs mss. de Paris ou de Rome, dont quelques-uns anonymes. Publié par Hauréau, t. III, p. 44-49.

IV. LES IV LIBRI SENTENTIARUM. — L'œuvre principale de Pierre Lombard, associée désormais à son nom de *Magister Sententiarum*, et d'une influence aussi durable que profonde sur le développement de la théologie médiévale et moderne, est le manuel scolaire, divisé en quatre livres, qui a pour titre le *Livre des Sentences*, ou plus exactement *IV libri Sententiarum*. L'importance même du recueil, issu du mouvement théologique de près d'un siècle et décisif pour marquer de son empreinte tout l'enseignement de la théologie ultérieure, exige que l'on examine, avec quelques détails, sa date de composition, les caractéristiques de son élaboration, sa division en livres et en distinctions, son contenu général et ses éditions. Ses sources, ses doctrines, sa place dans le mouvement théologique contemporain, ses luttes, son succès, son influence posthume seront décrites dans le chapitre suivant consacré à l'analyse théologique de l'œuvre de Pierre Lombard; nous n'envisageons d'abord que les données d'histoire littéraire, comme on l'a fait pour les trois œuvres précédentes.

1° *Date de composition.* — Il suffira de rappeler brièvement ce qui a été indiqué plus haut dans la biographie; l'authenticité est hors de toute contestation.

L'œuvre date de la période qui précède l'épiscopat; le plus ancien manuscrit daté que nous en connaissions, celui de Troyes, n. *900*, fol. 220, a été transcrit, d'après l'affirmation du scribe, en 1158; voir *Le traité de Pierre Lombard sur les sept ordres ecclésiastiques*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. x, 1909, p. 721, n. 2. D'autre part, l'on sait que la traduction du *De fide orthodoxa* de Jean Damascène, faite sur l'ordre du pape Eugène III par Burgundion de Pise, n'a pu avoir lieu avant 1145-1146, première année du pontificat de ce pape, et Pierre Lombard qui en extrait une trentaine de citations à peu près, a tellement bien conscience d'introduire une *auctoritas* toute nouvelle en Occident qu'il éprouve le besoin de la couvrir du patronage pontifical, l. I, dist. XIX, 9, p. 133. Cela fixe donc les deux limites extrêmes entre 1146 et 1158. Il y a facilement moyen de délimiter davantage ces données chronologiques. La traduction de Burgundio a été achevée, semble-t-il, vers 1148-1150, *Mouvement théologique*, p. 247, P. Fournier, *Deux controverses sur les origines du Décret de Gratien*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. III, 1898, p. 257-258, date qu'assignait déjà la précieuse chronique de Robert du Mont-Saint-Michel, *Mon. Germ. hist.*, *Script.*, t. VI, p. 501, et Pierre Lombard n'en a pu utiliser que quelques chapitres dans ce que les exemplaires occidentaux appellent plus tard le l. III (division en livres inconnue dans les manuscrits grecs du *De fide orthodoxa*). Or, une note due à un disciple du Maître dès la première heure, Pierre de Poitiers sans doute, nous apprend que Pierre Lombard prit contact avec l'œuvre de Jean Damascène pendant son séjour à Rome, et ce séjour, assez bref sans doute, se place dans l'hiver de 1151-1152, à en croire le *præsentium latorem*, comme on l'a vu plus haut (col. 1947) à propos de la lettre d'Eugène III à l'évêque de Beauvais, datée de Segni, 19 janvier 1152. Voir *La carrière de Pierre Lombard, quelques précisions chronologiques*, dans la *Revue d'hist. ecclés.*, t. XXVII, 1931, p. 815-819, qui corrige à la suite du P. Pelster, *Wann hat Petrus Lombardus die « Libri IV Sententiarum » vollendet?* dans le *Gregorianum*, t. II, 1921, p. 387-392, l'ancienne date adoptée dans le *Mouvement théologique*, p. 127, n. 6, p. 130 et 174, et acceptée par Denifle, Fournier, von Walter, etc. C'est donc à la fin de l'hiver, ou après l'hiver de 1151-1152, que Pierre Lombard achève les *IV libri Sententiarum;* l'emploi restreint fait de l'œuvre du Damascène permet de croire qu'après le retour de Rome les *Sentences* n'ont guère tardé à paraître.

On serait fortement porté à croire que l'élaboration du l. I date d'avant 1148; outre le nombre relativement minime de citations de Jean Damascène (8 sur 27), et l'appartenance à ce l. I de la plupart des compléments ou *notulæ* conservées par les gloses des mss. (12 sur 19), dont il va être question, on en a de sérieux indices dans son insistance presque véhémente contre les « hérétiques » gilbertins, dist. XXXIII et XXXIV, p. 209, 211, 212, 213, 216, et dans sa circonspection, *juxta infirmitatis nostræ valitudinem*, pour établir un principe reconnu au concile de Reims en 1148, attitude difficilement explicable après cette date; voir Schupp, *Die Gnadenlehre des Petrus Lombardus*, p. 9-10.

2° *Rapport chronologique des « IV libri Sententiarum » avec d'autres œuvres apparentées.* — La date de composition des *Sentences* est liée de près à la question de l'originalité de Pierre Lombard ou des sources auxquelles il est allé puiser. Cette originalité, entendue dans le sens restreint qui sera exposé plus loin, a été menacée par les déterminations chronologiques divergentes, qui ont été émises à propos de l'œuvre de Bandinus, de Gratien de Bologne, de Gandulphe et de la *Summa Sententiarum*. Il faut rappeler brièvement ces tentatives et souligner leur résultat négatif.

1. *Le « Magister Bandinus ».* — Le *Magister Bandinus* était pratiquement un inconnu, lorsque la découverte de sa courte synthèse théologique à l'abbaye de Melk, par Jan Eck, en 1516, fit croire à un plagiat de Pierre Lombard, tant les deux œuvres se ressemblaient, les *IV libri Sententiarum* ne paraissant être qu'un développement du précédent; la fameuse question posée par Eck, *Quis ex eis cuculus fuerit?* était souvent résolue contre le *Magister Sententiarum.* D'autres mss. furent découverts dans la suite, entre autres par B. Pez, *Thesaurus novissimus*, t. I, 1721, p. XLV-XLVII; l'un d'eux portait le titre d'*Abbreviatio* du Maître des Sentences, ce qui tranchait définitivement le débat en faveur de la priorité lombardienne. En 1834, Rettberg, *Göttinger Weihnachtsprogramm, comparatio inter M. Bandini libellum et P. Lombardi IV libros Sententiarum*, établissait la même thèse. Voir les hésitations, qui durent encore sans raison au XVIIIe siècle, dans le *Mouvement théologique*, p. 191 et notes; R. Martin, *La « Filia Magistri », un abrégé de Pierre Lombard*, dans *The bulletin of the John Rylands' library*, oct.-déc. 1915, p. 7 du *Reprint;* texte de Bandinus, avec le récit de J. Eck, dans l'édition de Chelidonius, reproduite par *P. L.*, t. CXCII, col. 965-1112, cf. col. 970; voir Ed. Dhanis, art. *Bandinus*, dans le *Dict. d'hist. et de géogr. ecclés.*, t. VI, 1931, col. 488-489.

2. *Gratien de Bologne.* — Par rapport à Gratien de Bologne, au contraire, l'œuvre de Pierre Lombard a failli jouir d'une réputation d'originalité à laquelle elle n'avait pas droit. La thèse de F. von Schulte, énoncée en 1870, rencontrait pas mal d'adhérents; elle donnait la priorité à Pierre Lombard, auquel revenait par suite la paternité du dossier patristique et des *Dicta* communs aux deux œuvres. Voir *Zur Geschichte der Literatur über das Dekret Gratians*, dans les *Sitzungsberichte der k.k. Akademie der Wissenschaften. Philos.-histor. Klasse*, t. LXV, Vienne, 1870, p. 53-54. Mais les études de P. Fournier, de Denifle et d'autres, ont rendu à Gratien de Bologne les droits dont il allait indûment être dépouillé et, actuellement, la thèse de Fournier est universellement acceptée par Friedberg, Gaudenzi, Patetta, etc.; voir *Le mouvement théologique*, p. 142 et 143, et surtout *Le traité de Pierre Lombard sur les sept ordres ecclésiastiques, ses sources, ses copistes*, dans la *Revue d'hist. ecclés.*, t. x, 1909, p. 724, n. 2 et 3; cf. ici l'article GRATIEN, t. v, p. 1730.

3. *Gandulphe de Bologne.* — Plus dangereuse, à cause de l'extension qu'elle avait sur toute l'œuvre et du patronage de son principal protagoniste, spécialisé dans l'histoire des écrits médiévaux, la concurrence de Gandulphe de Bologne faillit un moment être funeste à la réputation de Pierre Lombard. Mise en avant, en 1885, par le sagace chercheur médiéval qu'était Denifle, elle rallia, sans contestation d'abord, à peu près tous les suffrages. Voir *Die Sentenzen Abaelards und die Bearbeitungen seiner Theologie*, dans l'*Archiv für Literatur-und Kirchengeschichte des M. A.*, t. I, 1885, p. 621 sq. Elle trouvait son appui dans diverses classes de mss. des *Sentences* qui portaient dans les marges ou dans leur texte glosé l'indication des passages pris par le *Magister* à Gandulphe. Une étude plus minutieuse de l'œuvre de Gandulphe, que n'avait pas pu faire Denifle, permit bientôt de renverser le rapport entre les deux sentenciers. La comparaison d'un certain nombre de chapitres, l'utilisation du Damascène, puis les relations avec l'œuvre de Pierre de Poitiers, aboutirent à fixer définitivement, sans conteste possible, la priorité de Pierre Lombard et son originalité vis-à-vis de Gandulphe. Voir *Le mouvement théologique*, 1914, p. 178-244; Paul von Walter, *Die Sentenzen*

magistri Gandulphi de Bononia, Vienne, 1924, p. XL-LVI; et ici, l'article GANDULPHE DE BOLOGNE, t. VI, col. 1148-1149. Cette détermination chronologique est désormais unanimement reçue.

4. *L'auteur de la « Summa Sententiarum »*. — Les rapports entre l'auteur de la *Summa Sententiarum* et le *Magister Sententiarum*, ont été l'objet d'études plus serrées et plus nombreuses encore que les questions précédentes et l'on n'est pas encore tombé d'accord sur la solution de chacun des problèmes soulevés. Si la paternité victorine sur cette œuvre était avérée, sa priorité sur les *IV libri Sententiarum* serait hors de discussion, puisqu'elle remonterait, au plus tard, à 1141, donc une dizaine d'années au moins avant les quatre livres du Lombard. Mais l'authenticité est pour le moins très douteuse, malgré le témoignage favorable de la critique externe. Tout récemment, le P. Chossat, partisan, comme beaucoup d'autres, de l'inauthenticité, a fortement et brillamment rompu une lance en faveur de la priorité lombardienne et il datait la *Summa Sententiarum* de 1155, avec, pour auteur, Hugues de Mortagne. Sa thèse rencontra quelques très chaleureux appuis, entre autres de Gilson, d'Alès, de Moreau, Moé et surtout dom Lottin, *La « Summa Sententiarum » est-elle postérieure aux Sentences de Pierre Lombard?* dans la *Revue néo-scolastique de philosophie*, t. XXVIII, p. 284-302, mais aussi, après quelque temps surtout, des adversaires décidés. Voir sur le développement de cette discussion, *Un chapitre dans l'histoire de la définition du sacrement au XIIe siècle*, dans les *Mélanges Mandonnet*, t. II, Paris, 1930, p. 81-82, et Ed. Dhanis, *Quelques anciennes formules septénaires des sacrements*, dans la *Revue d'hist. ecclés.*, t. XXVI, 1930, p. 592, n. 1. Les arguments du P. Chossat furent vivement battus en brèche par B. Geyer, en 1926, *Verfasser und Abfassungszeit der sog. Summa Sententiarum*, dans la *Theol. Quartalschrift*, t. CVII, 1926, p. 89-107; aussi, malgré la précieuse contribution qu'apporte l'ouvrage du P. Chossat à la connaissance doctrinale du XIIe siècle, il semble bien que les relations chronologiques habituellement admises entre Pierre Lombard et la *Summa Sententiarum* ne doivent pas être renversées par les arguments qu'il fournit : on ne peut donc faire mérite à Pierre Lombard des initiatives théologiques qu'a eues l'auteur de la *Summa Sententiarum*, et Pierre Lombard doit être placé, comme par le passé, au nombre des auteurs qui ont le plus utilisé la *Summa Sententiarum*. Toutes ces déterminations chronologiques, apparemment simples questions d'histoire littéraire, ont leur répercussion dans l'appréciation doctrinale du *Magister Sententiarum*.

Les *Sentences* de Robert de Melun, que l'on a parfois regardées comme antérieures à celles de Pierre Lombard, leur sont postérieures et doivent être placées entre 1152 et 1160; voir R.-M. Martin, O. P., *L'œuvre théologique de Robert de Melun*, dans *Revue d'hist. eccl.*, t. XV, 1914-1920, p. 458-461 et 484-485.

3° *Une ou deux éditions des « Sentences » par Pierre Lombard?* — Plusieurs fois, il a été question d'une seconde édition qu'aurait faite Pierre Lombard de son œuvre; voir *Les notes marginales du « Liber Sententiarum »*, dans la *Revue d'hist. ecclés.*, t. XIV, 1913, p. 528. La question mérite qu'on s'y arrête un instant, car elle nous permet d'éclairer un peu les modes de composition et d'édition qui avaient cours au XIIe siècle.

Prévostin en parlait déjà au début du XIIIe siècle : *In prima namque Sententiarum editione dixit : « Similitudo est indifferens essentia. » In secunda, quasi corrigens dixit : « Similitudo est indifferentia... »*, *Summa in IV libros Sententiarum*, ms. de la bibl. de l'État, à Vienne, *lat. 1501*, fol. 2; G. Lacombe, *La vie et les œuvres de Prévostin*, dans la *Bibl. thomiste*, t. XI, Paris, 1927, p. 166, n. 2, est beaucoup plus affirmatif que les éditeurs de Quaracchi pour conserver toute sa valeur à ce témoignage. Trente ou quarante ans après Prévostin, Alexandre de Halès en disait autant, *Summa theologica*, t. I, Cologne, 1622, p. 271, ou Quaracchi, t. I, 1924, p. 558; voir aussi *S. Bonaventuræ opera omnia*, t. I, Quaracchi, 1885, p. 529, n. 3. Quelques notes marginales, dans les nombreux exemplaires glosés des *Sentences*, font également remarquer les divergences entre les textes : *Quidam libri habent hic... antiqui libri habent hic...*; de même, des notes interlinéaires intercalent des mots à ajouter ou à substituer à d'autres, en les accompagnant de l'inscription *alias*, comme le fait souvent un ms. de l'abbaye de Saint-Pierre à Salzbourg. On a remarqué aussi que beaucoup de mss. contiennent des *Notulæ*, c'est-à-dire des *auctoritates* additionnelles, mais distinctes du texte courant et placées par le scribe soit dans la marge soit dans une troisième colonne; on peut en voir des exemples dans l'édition de Quaracchi, p. 281, n. *g*, p. 493, n. *d*, p. 966, n. *a;* même la plus ancienne copie, faite du vivant de Pierre Lombard, le manuscrit *900* de Troyes, contient une vingtaine de ces *notulæ*, édit. Quaracchi, l. I, p. 21, 22, 53, 69, 112, 194, 194-195 (2 not.), 198, 201, 202, 235; l. II, p. 491; l. III, p. 620, 661, 675-676; l. IV, p. 786 et 817 (2 not.), dont quelques-unes, celles de l. I, dist. XXXI, 2, p. 194-195, à propos de la pensée de saint Hilaire, ont souvent attiré l'attention des anciens commentateurs. Voir sur ces *notulæ* éd. Quaracchi, t. I, p. XLIV-XLV, et Landgraf, *Notes de critique textuelle sur les « Sentences » de Pierre Lombard*, dans les *Recherches de théol. anc. et méd.*, t. II, 1930, p. 89-96, du même, *La carrière de Pierre Lombard, ibid.*, p. 819-820. Enfin, la glose d'un ms. de Bamberg, *Patr. 128*, due vraisemblablement à Pierre de Poitiers et rédigée au plus tard vingt ans après les *Libri Sententiarum*, article cité de Landgraf, note de Lottin, p. 82, contient un bon nombre de ces *notulæ*, en attribue trois à Pierre Lombard lui-même et pour plusieurs, avec ou sans le nom de l'auteur, ajoute qu'elles furent écrites *post libri editionem*, fol. 30, 37, 41, 43. On en trouve du même genre et d'autres aussi sous la forme de notes explicatives, dans une glose sur le l. IV contenue dans le même ms. de Bamberg, fol. 2-26, et qui semble remonter à 1160-1170. Landgraf, *Problèmes relatifs aux premières gloses des « Sentences »*, même revue, t. III, 1931, p. 141-147.

Ces *notulæ*, ces *glossæ volatiles*, gloses diverses marginales, examinées par Landgraf, *art. cit.*, p. 87-89, et nous-même, *Les notes marginales*, dans *Rev. d hist. eccl.*, t. XIV, p. 527-529, ainsi que la remarque de Prévostin et d'Alexandre de Halès paraissent d'abord légitimer l'hypothèse d'une édition nouvelle faite de son œuvre par l'auteur lui-même. En fait, cependant, l'hypothèse ne semble pas sérieusement appuyée. La leçon alléguée comme correction par Prévostin et Alexandre n'est corroborée par aucun témoin ancien du texte et par très peu d'autres, voir éd. Quaracchi, p. XLV; quant aux notes marginales, *notulæ* et autres, il est difficile d'en fixer la provenance : viennent-elles vraiment de Pierre Lombard? une addition d'un ancien ms. le nie carrément pour l'une d'elles, éd. Quaracchi, p. 53 K, pour d'autres, l'origine lombardienne est manifestement confirmée par la glose de Bamberg, Landgraf, *art. cité*, p. 88. Les éditeurs de saint Bonaventure, *op. cit.*, t. I, p. 530, n. 1, s'appuyaient sur ces notes pour admettre l'existence d'une 2e édition; trente ans plus tard, les éditeurs de Pierre Lombard se montrent beaucoup plus réservés et les divergences profondes entre les anciennes copies, qui omettent ou ajoutent aux *notulæ* attestées par le ms. de Troyes *900*, leur donnent parfaitement raison. Il faudrait une étude méthodique complète de ces indices pour déterminer ce

qu'on peut en conclure. Que Pierre Lombard ait par-ci par-là remanié quelque détail de son texte au cours de son enseignement, rien ne s'y oppose, sans que pour cela il faille recourir au moyen d'une nouvelle édition, et les expressions rencontrées dans telle *notula*, comme p. 675, éd. Quaracchi, chez le glossateur de Bamberg, surtout, quand il dit : *Magister qui in prima traditione Sententiarum tradidit... Sed postea hoc correxit et quod secundo traditum est est tutius dictum, ibid.*, fol. 34, *art. cit.*, p. 92, ou chez l'anonyme de Paris, Bibl. nat., *lat. 14 423*, fol. 81 r° : *Istud magister post compositas Sententias apposuit*, Landgraf, *art. cit.*, p. 89, ou *Magister posuit quæ ipse cum primum legeret Sententias asseruit sed... cum secundo eadem legeret, improbavit, ibid.*, fol. 88 v°, *ibid.*, p. 93, ou bien encore : *hanc enim (glossam volatilem) et quam plures alias apposuit magister in marginibus post libri editionem, ibid.*, p. 88, permettent, semble-t-il, d'entendre dans le sens de remaniements secondaires ajoutés par écrit ou proférés de vive voix, au cours, ce qu'on pourrait en arguer pour une 2e édition. Qu'il ait fait ces remaniements à la suite de discussions contradictoires dans des exposés publics, cela n'est nullement impossible. Récemment, Landgraf a cru pouvoir signaler quelques allusions à des *quæstiones* ou *disputationes, art. cit.*, p. 96-98, et nous savons par Jean de Cornouailles que lui-même, que Maurice de Sully, que Robert de Melun, dont il était le disciple, s'en prenaient en public à l'enseignement du *Magister Sententiarum, Eulogium ad papam Alexandrum III*, c. IV, *P. L.*, t. CXCIX, col. 1055 A; mais l'on est trop peu renseigné, au stade actuel des recherches, pour sortir d'une sage réserve au sujet de ces *disputationes*, dont il a déjà été question à propos des *Glossæ in S. Pauli epistolas*, et rien ne semble pouvoir en être tiré en faveur d'une nouvelle édition des *Sentences*.

4° *Division du contenu en livres, en distinctions, en chapitres.* — Les divisions que présentent les éditions actuelles des *IV libri Sententiarum* ne sont pas dues toutes à Pierre Lombard.

La division en quatre livres émane de l'auteur lui-même : nous en avons pour preuve sa propre affirmation : *volumen... compegimus... in IV libris distinctum*, contenue dans son prologue, t. I, p. 3, qu'il a composé après la rédaction de son livre : *compegimus, in labore multo ac sudore, præmisimus, ibid.*, p. 3.

Un sectionnement ultérieur a été effectué par l'auteur, mais ce n'était pas celui de la division des livres en distinctions : primitivement, chaque livre se subdivisait uniquement en un certain nombre de *capitula*. Les témoins primitifs du texte, comme le ms. *900* de Troyes, qui date de 1158, celui de Bruges *184*, donné par un doyen de Bruges, Hugues l'Ours (ou De Beer?) avant 1194, celui de Florence, *Conv. VI, 28*, de la fin du XIIe siècle, ne connaissent pas ces distinctions; elles sont ajoutées dans un certain nombre de mss., même anciens, par une main postérieure. Le témoignage du *De vera philosophia* va dans le même sens : son auteur ne fait pas ses citations d'après les distinctions, mais d'après les *capitula*. L'on ne peut donc dire avec Protois, *Pierre Lombard*, p. 100, ni avec G. Annat, *Pierre Lombard et ses sources patristiques*, dans le *Bull. de litt. ecclés.*, de Toulouse, 1906, p. 89, que les chapitres sont appelés distinctions par P. Lombard.

Le nombre des distinctions, dues aux scribes ou mieux à des reviseurs ou commentateurs, durant le cours du XIIIe siècle et sans nul doute dès la première moitié du siècle, est identique dans les diverses familles d'exemplaires : il y en a 48 pour le l. I; 44 pour le l. II; 40 pour le l. III; 50 pour le l. IV. Mais il n'y a pas accord tout à fait parfait pour le commencement de chaque distinction et le sectionnement même n'a pas toujours été heureux. Déjà saint Bonaventure faisait la remarque que la dist. XXVII du l. II aurait dû commencer un peu plus haut. L. II, dist. XXVII, divisio textus, dans *Opera omnia*, édit. Quaracchi, t. II, p. 650 et 652. Saint Thomas, *Opera*, édit. Parme, t. VI, p. 628, la commence comme saint Bonaventure, c'est-à-dire quatre *capitula* plus haut que dans le texte du Lombard. Mais Richard de Médiavilla, édit. Brescia, t. I, 1591, p. 544 et 546, et Albert le Grand, *Opera*, t. XV, Lyon, 1651, p. 261, reprennent la division primitive, aux mots *Hic videndum*, et non pas à *Hic considerandum est*. Un autre exemple nous est fourni à la dist. XV du même l. II : Albert le Grand, *Opera*, tome cité, p. 150 et 153, qui restait fidèle à la division du Lombard pour la dist. XXVII, *ibid.*, p. 261, et saint Thomas, *Opera*, t. VI, p. 511, la commencent avec les œuvres du quatrième jour, tandis que le texte du Lombard la commençait au cinquième jour, édit. Quaracchi, t. I, p. 374; ce que fait aussi Richard de Médiavilla, *op. cit.*, t. II, p. 192, et, avant lui, saint Bonaventure, *op. cit.*, t. II, p. 370. Pour la dist. XXVII, le texte de Quaracchi, t. I, p. 444, la fait commencer aux mots *Hic considerandum est*, comme l'exige la suite logique des idées, conformément à la remarque de Bonaventure. Il n'y a pas lieu d'allonger la liste de ces exemples ni de s'attarder à l'examen des gloses les plus anciennes, celles de Bamberg, par exemple, qui donnerait lieu à plus d'une remarque intéressante. Il semble toutefois que les commentateurs, ou les reviseurs, auteurs de ce sectionnement en *distinctiones*, aient été habituellement d'accord pour faire commencer les distinctions aux mêmes endroits.

Le mot lui-même de *distinctiones*, qui a eu une si grande fortune dans la suite, n'a nullement le sens qu'évoquerait de prime abord, dans nos esprits, le lien étroit qui l'unit à la *disputatio* et aux discussions syllogistiques et quodlibétales. Primitivement, il ne désigne pas une différenciation de sens ou de nuance dans l'idée contenue dans un texte, mais une simple division dans le contenu matériel d'un ouvrage. Ce sens de « division », que lui donnent les anciens vocabulaires alphabétiques, comme celui de la bibl. de Mayence, Carthause *248*, p. 34, peut s'entendre de façon très diverse, depuis le sens de livres, chapitres, paragraphes, jusqu'à celui de pause dans la lecture; pour Hugues de Saint-Victor, par exemple, l'ensemble des livres des rois est compris en quatre livres ou « distinctions » : « *Liber regum apud nos quatuor distinctionibus clauditur, quarum duæ priores apud Hebræos liber Samuelis dicuntur* », *Adnotationes elucidatoriæ in libros regum, P. L.*, t. CLXXV, col. 95 D, tandis que, pour Yves de Chartres, *Serm.*, II, *De excellentia sacrorum ordinum, P. L.*, t. CLXII, col. 514 D, la « distinction » est, dans la lecture de l'office liturgique, une pause qui doit se mesurer d'après la ponctuation; ce dernier sens est aussi le seul que donne Du Cange, *Glossarium*, t. II, Paris, édit. Didot, 1842, p. 887, qui lui donne comme synonyme le mot *incisio, ibid.*, t. III, p. 795, destiné à une fortune moins brillante et moins prolongée. Plus tard, les *Distinctiones theologicæ*, les *Distinctiones auctoritatum per modum alphabeti*, les *Distinctiones super libros Decretalium*, les *Distinctiones alphabeticæ*, les *Distinctiones secundum ordinem alphabeti*, sous forme de postilles, de dictionnaires mêmes, de courts commentaires, de développements exégétiques ou parénétiques, abondent dans les mss.

Par contre, si ces *distinctiones* ne proviennent pas du Maître, les *capitula* ont été introduits par Pierre Lombard lui-même. Mais, ici encore, le lecteur des *Sentences* se heurte à des anomalies. D'abord, les *capitula*, dont la liste est fournie par l'auteur aussitôt après son prologue : *titulos quibus singulorum librorum capitula distinguuntur præmisimus*, t. I, p. 3, fin du prologue, ne sont nullement des chapitres, logiquement sec-

tionnés et hiérarchisés, mais des membres ou parties de l'exposé, parfois très courts, contenant un argument, une objection, une citation, etc. Ces *capitula* sont, dans quelques anciens manuscrits, au nombre de 207 pour le l. I; 266 pour le l. II; 161 pour le l. III et 278 pour le l. IV. Un certain groupe des mss. anciens répètent dans la marge, vis-à-vis du texte, le numéro d'ordre des *capitula*.

Une autre anomalie est due à l'omission des *capitula* dans le corps même de l'ouvrage. On aurait pu croire que Pierre Lombard en aurait pris la nomenclature pour guide de ses divisions ultérieures, il n'en est rien. Mais, à en juger par les remaniements que les scribes ont fait subir aux titres de ces *capitula*, dans le cours même des chapitres, il semble bien que Pierre Lombard ait divisé son texte sans plus tenir compte de sa liste primordiale. Les scribes, ou le reviseur éventuel, qui aurait ultérieurement orienté leur travail, ne se sont pas fait scrupule d'introduire d'autres subdivisions ou de les multiplier à plaisir, ce qu'ils eussent évité si Pierre Lombard leur eût servi, dans son texte même, les divisions libellées d'après son prologue. L'accord, ici de nouveau, est remarquable entre les scribes, ce qui soulève plus d'un problème de critique textuelle sur lequel l'on ne peut insister en cet endroit. Ainsi, comme le font remarquer les éditeurs de Quaracchi, t. I, p. XLII, dès la I[re] dist. du l. I, on constate que la liste du prologue contient trois *capitula* seulement, tandis que les éditions, autres que celles de Quaracchi, et les mss. en présentent jusqu'à huit. L'édition de Quaracchi des œuvres de saint Bonaventure sectionnait le texte lombardien à l'aide des titres fournis pour la liste du prologue; l'édition de 1916 a préféré, pour la clarté et la suite logique des idées, grouper plusieurs *capitula* en un seul. On ne peut que l'en louer; l'antique sectionnement, qui tronquait parfois le développement, n'était pas toujours bien inspiré; la liste de ces modifications est fournie au t. I, p. XLII, n. 3.

5° *Contenu détaillé des quatre livres.* — D'une façon générale, Pierre Lombard a divisé tout l'ensemble de la théologie en quelques grands traités que, dans la langue de la théologie actuelle, on dénommerait comme suit et que nous répartissons, pour la facilité du lecteur, d'après le classement universellement reçu, en distinctions :

Livre I, en 48 distinctions. — *De Deo Trino et Uno :* la Trinité, dist. I-XXXIV; attributs de la divinité et action *ad extra*, avec prescience, puissance et volonté, dist. XXXV-fin.

Livre II, en 44 distinctions. — *De Deo creante, de gratia, de peccato originali, de peccato actuali :* fin de la création, l'angélologie, dist. I-XI; l'œuvre des six jours, dist. XII-XVI; l'anthropologie, dist. XVII-XXIII; la grâce, dist. XXIV-XXIX; le péché originel et actuel, dist. XXX-fin.

Livre III, en 40 distinctions. — *De Verbo incarnato et de Christo redemptore, De virtutibus, De decem mandatis :* incarnation et christologie, dist. I-XVII; rédemption, dist. XVIII-XXII; vertus théologales et dons du Saint-Esprit, dist. XXIII-XXXVI; commandements, dist. XXXVII-fin.

Livre IV, en 50 distinctions. — *De sacramentis in genere, De septem sacramentis in specie, De novissimis :* sacrements en général, dist. I; baptême, dist. II-VI; confirmation, dist. VII; eucharistie, dist. VIII-XIII; pénitence, dist. XIII-XXII; extrême-onction, dist. XXIII; ordre, dist. XXIV-XXV; mariage, dist. XXVI-XLII; fins dernières, dist. XLIII-fin.

Le I[er] livre, après le chapitre d'introduction sur les *res et signa* décrit ci-dessous, l. I, dist. I, a donc comme objet le *De mysterio Trinitatis* ou le *De inexplicabili mysterio summæ Trinitatis* ou le *Mysterium divinæ Unitatis atque Trinitatis*, comme il est dit dans les prologues des l. II et III, p. 306 et 550, et consacre à cette matière 47 distinctions. L'ordre suivi est assez simple dans ses grandes lignes, mais beaucoup moins satisfaisant dans le détail des ramifications. Après une saine déclaration de principes et de méthode, empruntée à saint Augustin, l. I, dist. II, c. 3, p. 22, sur la place de la révélation biblique et de la raison humaine dans l'exposé de la doctrine trinitaire, la dist. II donne les appuis bibliques de l'Ancien et du Nouveau Testament en faveur de la Trinité, puis la dist. III passe à la connaissance de la Trinité par les vestiges des créatures; la personne du Père fait alors l'objet de la dist. IV, celle du Fils, des distinctions V à IX, avec la grosse question de la simplicité divine, fort bien libellée dans la dist. IX; la personne du Saint-Esprit est étudiée dans les dist. X-XVIII.

Les seize distinctions suivantes, XIX-XXXIV, prennent pour matière les trois personnes en général, surtout les questions de terminologie trinitaire, sans se défendre toutefois de quelques digressions sur le terrain des attributs souvent appelés relatifs, comme dans les dist. XIX, XXII, c. 2, et XXX, c. 1; l'auteur le reconnaît lui-même dans son préambule de la dist. XXXV : *cum supra disseruerimus ac plura dixerimus de his quæ communiter secundum substantiam de Deo dicuntur. Ibid.*, p. 220. Dans les quatorze dernières, dist. XXXV-XLVIII, viennent les attributs divins et l'action divine *ad extra*, « *eorum tamen quædam specialem eflagitant tractatum* » : science, prescience, providence et prédestination, volonté et puissance. *Ibid.*, p. 220. Comme on le voit, il est plus d'une question relative à l'être divin, dont le Lombard ne s'est pas occupé ou dont il ne s'est occupé qu'incidemment, et le classement logique, malgré l'usage qu'il fait de la dialectique, aurait pu avantageusement être amélioré.

Le livre II, qui a pour titre *De rerum creatione et formatione corporalium et spiritualium et aliis pluribus eo pertinentibus, ibid.*, p. 306, traite de la création en général, dist. I, puis de la création des anges et de l'angélologie, dist. II-XI; l'hexaméron prend les quatre dist. suivantes, de XII à XV; puis vient le premier homme, dans les dist. XVI-XX, et la chute, dist. XXI-XXIII; la grâce et la liberté, avant et après la chute, la grâce opérante, coopérante, prévenante, et le pélagianisme occupent les dist. XXIV-XXVIII, le péché originel, chez Adam et ses descendants, les dist. XXIX-XXXIII, tandis que les onze dernières dist., de la XXXIV[e] à la XLIV[e], sont consacrées au péché actuel en général ou en particulier, avec l'étude de l'intention de la volonté dans ses actes.

Avec le III[e] livre. De incarnatione Verbi et humani generis reparatione, nous avons toute la doctrine de l'incarnation et de la rédemption, qui prend les 22 premières distinctions. L'incarnation, avec le mode d'union, dist. V et VII, la naissance et l'adoration de l'humanité du Christ, dist. VIII et IX, les questions dialectiquement fort débattues alors du nihilisme christologique, *An Christus secundum quod homo sit aliquid*, et de l'adoptianisme, dist. X-XII, et celle de la science du Christ, dist. XIII-XIV, s'étend jusqu'à la dist. XVII. Puis, commence l'exposé de la rédemption, qui remplit les dist. XVIII-XXII, avec la grosse question ardemment discutée alors de l'union de la divinité du Verbe avec le corps durant le séjour au tombeau, dist. XXI. A ce traité de l'incarnation se rattache celui des vertus théologales, qui prend les dist. XXIII-XXXII, et celui des vertus morales, des dons du Saint-Esprit et de leur connexion, dist. XXXIII-XXXVI. Mais la place que Pierre Lombard assigne à ces traités est introduite par une transition assez curieuse : à propos du chapitre sur la grâce du Christ, dist. XIII, l'auteur revient sur ses pas et se demande si le Christ avait la foi et l'espérance comme la charité,

car, sans cela, il n'aurait pas eu la plénitude de grâce; il saisit cette occasion pour développer tout le traité des vertus théologales et morales. Le traité *De mandatis*, dist. XXXVII-XL, vient ensuite, rattaché par une transition des plus simples, *sed jam distributio decalogi consideranda, ibid.*, p. 715, à l'amour de Dieu et du prochain, fin de la dist. XXXVI et début de la suivante; le mensonge et le jurement y sont spécialement développés, dist. XXXVIII et XXXIX; le traité se termine par la supériorité de l'Évangile sur la Loi, dist. XL.

Le livre IV. — Les sacrements, déjà annoncés dans le prologue du l. III comme *alligamenta*, et dans le c. 3 de sa dernière distinction, *ibid.*, p. 550 et 734, occupent la grande partie du l. IV, qui s'ouvre par un rappel du principe de division des *res* et des *signa*, depuis longtemps oublié. La dist. I traite de quelques questions des sacrements en général et des sacrements de l'ancienne Loi; les cinq suivantes, II-VI, sont consacrées au baptême, la VII[e] à la confirmation; l'eucharistie prend les dist. VIII-XIII, la pénitence les neuf suivantes, XIV-XXII, l'extrême-onction, la XXIII[e]. Le traité de l'eucharistie et celui de l'ordre qui occupent les dist. XXIV-XXV, donnent une attention spéciale aux problèmes débattus durant la polémique théologique des investitures à propos des messes des hérétiques et des excommuniés, dist. XIII, où vient la question de l'essence de l'hérétique, à propos aussi des ordinations faites par des hérétiques et des simoniaques, dist. XXV; dans le traité de la pénitence, il faut signaler le rôle de la contrition, dist. XVII, celui de l'absolution, dist. XVIII, et la question de la reviviscence des péchés pardonnés, dist. XXII; pour l'extrême-onction, celle de sa réitération, dist. XXIII. Le traité du mariage, auquel sont dévolues 17 dist., XXVI-XLII, attire l'attention, entre autres par sa théorie consensuelle du mariage, dist. XXVII, XXVIII et XXX, et par la partie extraordinairement développée des empêchements canoniques, dist. XXIX-XLII, avec quelques autres questions entremêlées : l'indissolubilité, les biens, l'usage, l'unité du mariage, dist. XXXI-XXXIII. Pour finir, le traité des fins dernières, rattaché sans lien logique explicite à ce qui précède, *postremo de conditione resurrectionis... disserendum est, ibid.*, p. 994, donne deux distinctions à la résurrection des corps, dist. XLIII et XLIV, une au purgatoire et aux suffrages pour les âmes y détenues et une à l'enfer, dist. XLV et XLVI; le jugement dernier prend deux distinctions; enfin l'éternité, au ciel ou en enfer, fait l'objet des deux dist. XLIX-L, et l'ouvrage se termine par une allusion à un texte d'Isaïe VI, 1, *ibid.*, p. 1058, qui rappelle allégoriquement, plutôt que clairement, toute la matière traitée dans les quatre livres des *Sentences*.

6° *Éditions des IV libri Sententiarum.* — Les exemplaires de l'ouvrage principal de Pierre Lombard se multiplièrent dès le XII[e] siècle, et surtout au XIII[e], dans une proportion qui n'est dépassée que pour les textes de la Bible. Nous nous contentons ici de quelques renseignements statistiques, les mêmes données devant être utilisées plus loin avec beaucoup d'autres, qui concernent davantage le succès et l'influence théologique des *IV libri Sententiarum*.

Il n'est pas de bibliothèque médiévale de clercs ou de moines, peut-on dire, qui n'ait au moins un exemplaire du *Livre des Sentences* et les dépôts actuels accusent la même abondance : la Bibliothèque nationale, à Paris, en possède plus de 50 exemplaires, *lat. 3014-3027, 3027 a, 3027 b, 3028-3032, 3403-3405, 15 321-15 325, 15 701-15 728, 16 374-16 378, 17 464-17 466;* celle de Reims en a cinq : *460-464*; celle de Troyes, dix : *153, 286, 304, 498, 588, 899, 900, 1182, 1713, 2264;* la bibliothèque Mazarine, une douzaine, n. *755-767;* celle de Vienne, bibliothèque de l'État, une quinzaine, n. *1283, 1304, 1381, 1383, 1402, 1415, 1436, 1440, 1469, 1525, 1627*, etc.; celle de Bamberg en a huit, *118-125;* le fonds vatican à la bibliothèque Vaticane, à peu près vingt, *Vat. lat. 679-695;* celui de la Bibliothèque royale, de Bruxelles, plus de dix : *1535-1544* et *1546*, etc. Ces indications suffisent pour donner une idée de la diffusion de l'ouvrage.

On peut en dire équivalemment autant des éditions. Les recherches anciennes sur l'histoire de l'imprimerie aboutissaient déjà à fixer une liste d'une vingtaine d'incunables. Une aimable communication de la direction du *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, due à l'obligeante intervention de M. von Rath, bibliothécaire en chef de l'université de Bonn, nous permet de rectifier et de préciser les anciennes listes des bibliographes d'après le relevé *de visu* des exemplaires originaux : Strasbourg (Eggestein), vers 1471; Venise (Wendelin de Spire), 1477; Nuremberg (Koberger), 1481; Cologne (H. Quentell), 1484; Bâle, 1486; Venise, 1486; Bâle, s. d.; Strasbourg, s. d.; en outre, avec le commentaire de saint Bonaventure, Nuremberg, 1491; Fribourg-en-Brisgau, vers 1493; Nuremberg, 1500, et avec les *Conclusiones* de Henri de Gorcum (Gorichem), Bâle, 1486, 1487 et 1488; Venise, 1489; Bâle, 1492 et 1498; Lyon, 1499; Fribourg, s. d. Ajoutons-y une espèce de résumé, intitulé *Thesaurus Sententiarum* et publié à Spire par Pierre Drach, en 1495. Il n'y a pas eu d'édition complète des trois œuvres, *Gloses* et *Sentences*, comme l'affirment quelques bibliographes ou historiens. Voir aussi les anciennes listes de Maittaire, *Annales typographici*, t. V, part. 2, Londres, 1741, p. 25, et M. Denis, *Annalium typographicorum supplementum*, Vienne, 1789, n. 996, 1698, 2003, 5298 et 5299, p. 136, 217, 251, etc.; Hain, *Repertorium*, n. 10 183-10 200; W.-A. Copinger, *Supplement to Hain's Repertorium*, part. II, Londres, 1898, n. 3655.

Après l'année 1500, les éditions se succèdent non moins nombreuses. Citons, Bâle, 1502 et 1507, 1510 et 1516; Venise, 1507; Paris, 1514 et 1536; Cracovie, 1519; voir Panzer, *Annales typographici ad annum MD*, t. II, Nuremberg, 1802, p. 467. Mais cette liste de Panzer est loin d'être complète, même pour l'époque antérieure à 1550. Il faut mentionner en outre au moins huit éditions à Louvain entre 1546 et 1574; quatre à Cologne entre 1509 et 1604; deux de Venise, en 1563 et 1584; six à Lyon en 1525 et 1528, avec réimpressions en 1581, 1593, 1594 et 1618. Mais c'est Paris qui figure en tête de liste, avec une trentaine d'éditions non énumérées ci-dessus et qui s'échelonnent entre 1516 et 1574; mentionnons celle de Josse Bade d'Assche, en 1535, et celle de 1542, avec les corrections de Jean Aleaume, dont une réimpression d'Anvers de 1757 a été reproduite par Migne, *P. L.*, t. CXCII, col. 519-964; voir l'*Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. 607-609. Le mérite critique de ces éditions n'était malheureusement pas en rapport avec leur nombre et leur fréquence, qui attestaient la grande vogue de l'ouvrage.

Parmi les plus vieux mss., il faut faire une place à part à celui de Troyes, *900*, qui appartenait à Clairvaux et qui porte sa date; le scribe qui l'a transcrit en 1158 nous a transmis son nom, Michel d'Irlande, voir *Catalogues des manuscrits des bibliothèques des départements*, série in-4°, t. II, bibliothèque de Troyes, Paris, 1855, p. 373-374; et *Le traité de Pierre Lombard sur les sept ordres*, art. de la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. X, 1909, p. 721, n. 2; un autre ms. de l'ancienne abbaye des Dunes, actuellement à Bruges, bibliothèque de la ville, n. *184*, avait été donné par son premier possesseur à cette abbaye, avant 1194. Les témoins du XII[e] siècle, sans être tous datés avec cette précision, ne manquent pas; mentionnons, entre

autres, un ancien ms. de Tegernsee, Munich, *lat. 18 109* qui remonte au milieu du XIIe siècle. *Gregorianum*, t. II, 1921, p. 445. Mais la rapide transcription de l'ouvrage et la multiplication des copies ne favorisait pas la correction des exemplaires. Les premiers imprimés s'en ressentent évidemment. Comme exemple de corruption textuelle, nous nous contentons de rappeler ici l'interpolation d'une note primitivement marginale qui se rencontre dans le traité de la pénitence (l. IV, dist. XXII, c. 3) : « (Quidam dicunt) *ut Gandulphus* », et que perpétue l'édition d'Aleaume, Paris, 1542, etc.; Louvain, 1546, etc.; reprise par celle d'Anvers, 1757, et, à sa suite, par celle de Migne, *loc. cit.*, col. 898; voir l'édit. Quaracchi, p. 888. Cette interpolation, qui, longtemps, n'avait pas été remarquée, aurait donné raison à ceux qui voulaient placer chronologiquement Gandulphe de Bologne avant Pierre Lombard, comme le P. Denifle et beaucoup d'autres à sa suite; cf. *Les notes marginales du Liber Sententiarum*, dans la *Revue d'hist. ecclés.*, t. XIV, 1913, p. 518, 521-523, etc.; voir plus haut la question de l'originalité des *Libri Sententiarum*.

La grande édition de saint Bonaventure, *S. Bonaventuræ opera omnia*, Quaracchi près Florence, 1882-1889, *Commentaria in IV Libros Sententiarum*, 4 vol., amena les franciscains de Quaracchi à éditer critiquement le texte de Pierre Lombard qu'avait commenté saint Bonaventure; le travail se compliquait d'une difficulté nouvelle, car, au moment où saint Bonaventure composait son commentaire, c'est-à-dire vers 1248, il s'était écoulé près d'un siècle depuis l'achèvement des *Libri Sententiarum* et, dans l'intervalle, les variantes avaient altéré la teneur primitive du texte. Les éditeurs franciscains procédèrent avec prudence et sagacité et nous fournirent un texte notablement amélioré, qui, pendant trente ans, demeura le seul texte critique connu. L'indication des sources et l'identification des modèles textuellement utilisés, sans le dire, par Pierre Lombard, était faite avec une précision et une sûreté qui décuplait la valeur de l'édition.

En 1916, revenant à l'idée primitive du P. Fidèle de Fanna, l'initiateur et le promoteur de leurs belles entreprises d'éditions, les franciscains de Quaracchi se décidèrent à donner isolément l'édition critique à laquelle ils avaient partiellement renoncé en 1882; voir les prolégomènes de la grande édition de saint Bonaventure, t. I, p. LXXXII-LXXXIII; elle a paru durant la guerre : *Petri Lombardi IV libri Sententiarum studio et cura PP. collegii S. Bonaventuræ in lucem editi*, 2 vol. à pagination continue, in-8°, Quaracchi, 1916, LXXX-1057 pages; voir p. LXIII sq.

Cette édition, basée sur un bon choix de mss. — auxquels on aurait pu ajouter ceux de Munich, *lat. 18 109* et *4522* (c'était pendant la guerre) — a tenu compte d'un certain nombre de témoins plus anciens que ceux qui avaient servi à l'édition de Bonaventure; celle-ci n'avait aucun ms. du XIIe siècle. Elle n'a plus donné de place aux variantes des anciennes éditions souvent arbitraires; elle a perfectionné encore l'identification des sources et des plagiats, et n'a pas hésité à introduire, en petit texte, un certain nombre des *notulæ* et des *notæ volatiles*, additions de témoignages patristiques, dues peut-être à une revision de son œuvre par l'auteur lui-même, *ibid.*, p. XLIII-XLIV : voir plus loin à propos des *Dubia vel spuria*. La grande réserve qu'elle a mise à n'en admettre qu'une petite vingtaine, mérite sans doute approbation; mais les recherches effectuées depuis une dizaine d'années sur les anciens mss. de Pierre Lombard et surtout sur les gloses primitives qui expliquaient son texte ont révélé l'existence d'un certain nombre de *notulæ*, qui se présentent avec des titres, semble-t-il, non moins légitimes; la question, toutefois, n'est pas définitivement résolue; voir Landgraf, *Notes de critique textuelle sur les « Sentences » de Pierre Lombard*, dans les *Recherches de théol. anc. et méd.*, t. II, 1930, p. 80-99. Les études sur les écrits de la première génération qui suit Pierre Lombard et sur les habitudes du milieu du XIIe siècle en matière d'enseignement et d'édition de texte, donneront sans doute un peu plus de lumière sur ces énigmatiques énoncés.

On peut consulter sur cette précieuse édition les appréciations de J. Cavallera, R. Martin, A. Ivars et J. Pelster, respectivement dans le *Bulletin de litt. ecclés.*, Ve série, t. IX, 1918, p. 151-154, dans la *Revue d'hist. ecclés.*, t. XIX, 1923, p. 73-74, dans l'*Archivo ibero-americano*, t. XVII, 1922, p. 259-262, et dans le *Gregorianum*, t. II, 1921, p. 443. L'édition du texte est précédée d'une fort bonne notice biographique et bibliographique sur la vie, l'œuvre, les luttes et le succès de Pierre Lombard (p. V-LXII). Les titres des questions qui, très tôt déjà, après la mort de Pierre Lombard, coupaient le texte en un certain nombre de sections, mais n'étaient nullement identiques à la liste initiale des *capitula*, n'ont pas été maintenus; on aurait pu les reproduire entre crochets à cause de leur utilité et de leur ancienneté; voir Pelster, *art. cit.* du *Gregorianum*, t. II, 1921, p. 443.

V. ŒUVRES DOUTEUSES OU INAUTHENTIQUES. — On peut diviser en deux catégories les œuvres douteuses attribuées à Pierre Lombard : la première comprend des œuvres à titre bien précis, imprimées ou inédites, et dont on rencontre la nomenclature plus ou moins complète, depuis deux siècles ou davantage, chez la plupart des bibliographes et des historiens de la littérature. La seconde est composée d'œuvres que récemment on a cru pouvoir attribuer à Pierre Lombard et dont la nature ou le contenu échappe plus d'une fois encore à une détermination précise.

1° *Première catégorie.* — Il faut citer : 1. L'*Apologia*, prétendûment trouvée par Leland dans un manuscrit anglais, *Commentarii de scriptoribus britannicis*, t. I, Oxford, 1709, c. CC, p. 227. Leland, que suit l'*Hist. litt. de la France*, t. XII, p. 603, voulait y voir la réponse faite par Pierre Lombard à l'*Eulogium* de Jean de Cornouailles. Mais cet *Eulogium* n'étant pas antérieur à 1175, il s'ensuivrait que la réfutation vue par Leland serait de plus de quinze ans postérieure à la mort de Pierre Lombard; voir le *Mouvement théologique*, p. 129-130 et 153-154, et l'éd. Quaracchi, p. XXXIV-XXXV. La chronologie admise par Protois, qui date de 1164 la réponse de Pierre Lombard, s'appuie sur la donnée gratuite ou erronée qui fixe la mort de Pierre Lombard en 1164. *Pierre Lombard, évêque de Paris*, p. 149 et 53. Cette réponse ne peut viser non plus l'*Apologia de Verbo incarnato*, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 295-316, attribuée à Jean de Cornouailles et habituellement regardée comme postérieure à l'*Eulogium;* même le prologue manuscrit de l'*Eulogium*, vu jadis par Oudin à l'abbaye de Saint-Victor, *Scriptor. eccles.*, t. II, col. 1157, 1224 et 1530, semble bien dater de l'approche du concile du Latran de 1179 la rédaction de sa 1re édition de l'*Eulogium*.

2. Quelques *Lettres* conservées à la bibliothèque de l'université de Leipzig ont été attribuées à Pierre Lombard ou à ses correspondants par Fabricius-Mansi, *Biblioth. lat. med. et inf. ætatis*, t. V, Padoue, 1754, p. 264, et par Oudin, *Scriptor. eccles.*, t. II, col. 1220, ainsi que par l'*Hist. litt. de la France*, t. XII, p. 603, n. 1, et par Protois, qui qualifie ces documents de précieux. *Op. cit.*, p. 149. Mais le nom de ces correspondants, Philippe de Reims et Arnoul de Metz, sont parfaitement inconnus dans les listes épiscopales de cette époque pour ces deux sièges. *Mouvement théologique*, p. 130, n. 2; éd. de Quaracchi, t. I, p. XXXV. Ces auteurs s'appuyaient sur le catalogue de Joachim Feller, *Catalogus codicum mss. bibliothecæ Paulinæ... in universitate Lipsiensi*, Leipzig, 1686, p. 182, cod. *10 :* le nouveau catalogue de R. Helssig, *Katalog der*

Handschr. der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig, 1926 et 1928, en cours de publication, n'est pas encore arrivé à ces mss. médiévaux. Le contenu de ces pièces n'a pas d'intérêt : banalité, pléthore d'exégèse allégorisante, qui ne nous apprend rien sur celui ou ceux dont il peut y être question.

3. La *Practicæ theologicæ methodus*, mentionnée par Sanders *(Sanderus)*, dans la *Bibliotheca Belgica manuscripta*, t. II, Lille, 1644, p. 147, à l'abbaye d'Afflighem, est aujourd'hui perdue. La trace de cette œuvre a disparu. La paternité lombardienne doit être rejetée. Pierre le Chantre qui appartient à la génération qui suit immédiatement le Lombard, ne connaît aucune œuvre lombardienne de ce genre; car, au début de sa *Summa de sacramentis*, il nous déclare qu'il insistera principalement sur les questions d'ordre pratique dont ne s'occupe pas le Lombard, ms. *Paris. lat. 14 445*, fol. 166 v°. L'on ignore aussi si l'identification rapportée par Sanders provient du scribe primitif ou du bibliothécaire d'Afflighem qui avait préparé la notice pour Sanders.

4. La même réserve s'impose pour les *Gloses sur Job* attribuées à Pierre Lombard, sur la foi d'un ms. de l'abbaye de Savigny, dans le diocèse d'Avranches, par Jacques Le Long, *Bibliotheca sacra*, Paris, 1723, p. 901. par Ceillier, *Hist. des auteurs ecclés.*, t. XXIII, p. 52, et par l'*Hist. litt. de la France*, t. XII, p. 603. Les restes fragmentaires de l'ancien catalogue de Savigny ne parlent que de l'*Expositio in Job* de saint Grégoire. Pierre Lombard ne cite le *Livre de Job* qu'une quinzaine de fois dans ses *Sentences*, mais recourt une vingtaine de fois à l'*Expositio in Job* du grand pape. Tout cela ne confirme pas l'attribution mentionnée par Le Long.

5. L'ouvrage *In concordiam evangelicam*, est mentionné par Lipenius, *Bibliotheca realis theologica*, t. I, Francfort-sur-le-Mein, 1685, p. 639, et, à sa suite, par l'*Hist. litt. de la France*, t. XII, p. 602 et 609, Migne, *Dictionn. de patrologie*, t. III, col. 1140, et l'éd. Quaracchi, p. XXXIV. Mais l'édition incunable, Paris, 1483, mentionnée par Lipenius, a échappé jusqu'ici à toutes les recherches bibliographiques les plus minutieuses du *Gesamtkatalog der Wiegendrucke* sur les incunables. Il y a toute chance que l'affirmation de Lipenius repose sur une confusion; le Moyen Age ayant connu plusieurs ouvrages de concordance sur les quatre évangiles, par exemple *Unum ex quatuor* de Zacharias Chrysopolitanus, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 11-620.

6. Une liste d'ouvrages a été dressée par L.-A. Cotta dans son *Museo Novarese*, Milan, 1701, p. 256 et 257; mais, des 22 ouvrages que comprend sa nomenclature, les quatre premiers seulement sont authentiques, à savoir les *Sentences*, les deux Gloses et les sermons. Les titres suivants désignent soit des apocryphes, soit peut-être des extraits pris aux œuvres authentiques. Nous en reproduisons la liste : 5. *Breviloquium, seu Restauratio hominis peccantis*. 6. *Summa ex IV libris Sententiarum*. 7. *De sacra Scriptura*, etc. 8. *De actionibus*. 9. *Commentarium in duas partes Decreti*. 10. *Metaphysica*. 11. *Physica*. 12. *De generatione*. 13. *De sensu et sensato*. 14. *De matrimonio beat. Virg. cum S. Joseph*, et 15. *De immunitate beat. Virg. a peccato*. 16. *Collectio errorum in Anglia et Parisiis condemnatorum*. 17. *De medicina sacramentali*. 18. *De SS. Trinitate*. 19. *De creatura mundi*. 20. *De corruptela peccati*. 21. *De incarnatione*. 22. *De gratia Spiritus sancti*. Quelques-uns de ces ouvrages comme les n. 7, 14, 15, 17, 18-22, rentrent très probablement dans la catégorie des extraits à laquelle il vient d'être fait allusion. On peut y ajouter aussi sans doute le n. 5. Le n. 6 est un de ces abrégés des *Sentences* qui se multiplient dès la mort du Maître. Les n. 8 et 9, ouvrages de droit, doivent leur mention, ce que Cotta ne dit pas, à quelques lignes du P. Possevin, *Apparatus sacer*, t. II, Cologne, 1688, p. 259; mais celui-ci n'affirme nullement la paternité lombardienne sur l'œuvre. Les n. 10, 11, 12 et 13 accusent une origine beaucoup plus tardive et rappellent la saveur aristotélicienne du XIIIe siècle; le n. 16 est manifestement postérieur à Pierre Lombard; il sera question plus bas de ces articles condamnés.

2° *Deuxième catégorie.* — Les œuvres qui font partie de la seconde série méritent un moment d'attention, surtout à cause de l'autorité des premiers témoins qui nous en parlent. Ce qui complique le jugement, c'est que ces œuvres sont rarement désignées par leur titre. C'est plutôt sous forme d'allusions que leurs témoins nous font soupçonner une activité professorale et scientifique du Maître des Sentences, qui aurait pris corps dans des *Disputationes*, dans des *Glossæ volatiles* et autres sur les *Sentences*, et dans des corrections du texte biblique ou dans des gloses exégétiques. Étienne Langton est le principal auteur auquel nous devions ces allusions. Celles-ci se rencontrent aussi dans quelques manuscrits anonymes qui ont été exploités par Landgraf, Lacombe et Smalley.

Jusqu'à présent, rien ne nous prouve que ces *Disputationes* désignent autre chose que des discussions orales. Le témoignage de Jean de Cornouailles, *Eulogium*, c. IV et surtout c. XI, confirme cette appréciation, *P. L.*, t. CXCIX, col. 1055 A et 1071 : il y oppose les *disputationes* aux *scripta*.

Les *Glossæ volatiles* ou les *Notulæ*, conservées par quelques glossateurs habituellement anonymes et inédits et dont l'un écrit avant 1176, ont certain droit à être attribuées à Pierre Lombard. Mais rien, jusqu'ici, ne nous amène à y voir plus que des souvenirs de cours enregistrés par des disciples du Maître ou de légers remaniements apportés au texte, peut-être même oralement, sans qu'il puisse être question d'une nouvelle édition.

Les corrections bibliques attestées surtout par Langton, qui caractérise l'œuvre du Lombard par le mot de *corrector*, désignent-elles vraiment une œuvre écrite par Pierre Lombard? ou bien, Langton a-t-il en vue un travail critique sur le texte effectué par le Lombard dans ses gloses sur saint Paul et sur les psaumes? ou bien, n'avait-il pour objectif que de reconstituer le texte véritablement employé par le Lombard? Sur tout cela, il serait difficile, actuellement, de donner un jugement définitif; mais, en attendant des recherches ultérieures, s'impose la plus grande réserve. Voir entre autres, Landgraf, *Notes de critique textuelle sur les « Sentences » de Pierre Lombard*, dans *Recherches de théol. anc. et méd.*, t. II, 1930, p. 93-94, et notes 45 et 52; voir aussi, sur le commentaire de la *Magna glossatura* de Pierre Lombard par Ét. Langton, l'étude de G. Lacombe et A. Landgraf, *The questiones of cardinal Stephen Langton*, c. III, dans *The new scholasticism*, t. IV, 1930, p. 129-164; Landgraf, *Zur Methode der biblischen Textkritik im XII. Jahrhundert*, dans *Biblica*, t. X, 1929, p. 469, n. 1; p. 471, n. 6; p. 472, n. 11; *Kannte Langton das Original der « Collectanea » des Lombarden?* dans *Recherches de théologie anc. et médiév.*, t. III, 1931, p. 72-75; G. Lacombe, *Studies on the Commentaries of cardinal Stephen Langton*, part. I, dans *Archives d'hist. doctr. et litt. du M. A.*, t. V, 1930, p. 57-59 et p. 57, n. 3; Smalley, même titre, part. II, même recueil, p. 152 sq.

Enfin Pierre Lombard est mentionné comme auteur de gloses sur des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, soit par des mss. médiévaux anonymes, soit par des catalogues modernes de bibliothèques, comme ceux de Florence, de Bruxelles, de Lincoln, de la Bodléienne, etc. Mais l'étude de ces affirmations de cata-

logues enlève presque toute valeur à leur témoignage, et les mentions des copistes médiévaux sont d'une autorité bien problématique. Les mentions qui s'appuient sur le témoignage de Langton pourraient avoir quelque valeur, notamment à propos des gloses sur Isaïe, *Glossæ super glossas Isaiæ*, dans *Paris. lat. 14 417*, fol. 182-185; mais la forme sous laquelle se serait déployée cette activité exégétique de Pierre Lombard soulève des discussions. Faut-il la borner à des remarques personnelles, peut-être seulement orales? est-ce une véritable activité littéraire et quelles limites faut-il lui assigner? Autant de choses que les témoignages fournis jusqu'ici ne permettent pas d'élucider. L'œuvre exégétique immense de Langton, quand elle sera critiquement examinée d'un bout à l'autre, nous donnera peut-être un jour la clef de l'énigme. G. Lacombe, *art. cité, op. cit.*, t. v, 1930, p. 52 sq.; Smalley, *ibid.*, t. v, 1930, p. 182 et 152 sq.

A propos de tous les ouvrages de cette série, ce qui nous force à exiger des titres très nets pour l'authenticité, c'est l'unanimité des chroniqueurs et des bibliographes médiévaux, qui ne connaissent aucune œuvre authentique de Pierre Lombard, en dehors de ses *Sentences*, de ses gloses sur les psaumes, de ses gloses sur saint Paul et de ses sermons. La liste de ces chroniqueurs comprend l'historiographie médiévale de France, d'Angleterre, d'Italie et d'Allemagne. On peut en trouver ailleurs le détail dans l'article cité ci-dessous de la *Revue d'hist. eccl.* On se contentera de mentionner ici la *Chronica* de Guillaume d'Andres, dans *Mon. Germ. hist., Script.*, t. XXIV, p. 725, n. 117, lig. 20-23; le *Chronicon* de Robert de Saint-Marien d'Auxerre, *ibid.*, t. XXVI, p. 237, lig. 11-14; la *Chronica* d'Aubri des Trois-Fontaines, *ibid.*, t. XXIII, p. 843, lig. 39-44; le *Chronicon universale anonymi Laudinensis, an. 1163*, édit. Cartellieri, Leipzig-Paris, 1909, p. 7; Raoul de Coggeshall, *Chronicum anglicanum*, dans *Rerum britann. Medii Ævi script., Chronicles and memorials*, t. LXVI, p. 79; l'*Eulogium historiarum*, l. III, c. CI, *Chronicles and memorials*, t. IX *a*, p. 386; les *Flores historiarum*, même série, t. XCV *b*, p. 71; le *Polychronicon* de Ranulphe de Higden, l. VII, c. XIX, le *Chronicon* de Henri de Knighton, le *Chronicon monasterii de Melsa*, par Thomas de Burton, c. XVI du gouvernement d'Adam Ier, dans *Chronicles and memorials*, t. XLI, vol. VIII, p. 10 et 12; t. XCII, vol. I, p. 135; t. XLIII, vol. I, p. 111; Ptolémée de Lucques, *Hist. eccl.*, l. XX, c. XXVII, dans Muratori, *Rerum ital. script.*, t. XI, col. 1108 D; Riccolbald de Ferrare, *Compilatio chronologica*, dans Muratori, *ibid.*, t. IX, col. 244 D; la *Chronica pontificum et imperatorum mantuana*, dans *Mon. Germ. hist., Script.*, t. XXIV, p. 218, lig. 27; le *Chronicon* de Jacques de Voragine, *ibid.*, t. XXIV, p. 171, lig. 10; Seifrid de Bahnhausen, *ibid.*, t. XXV, p. 698, lig. 22; le *Chronicon* de Martin de Troppau, *ibid.*, t. XXII, p. 469, lig. 48; le catalogue de la chartreuse de Salvatorberg, près d'Erfurt, vers 1477, dans P. Lehmann, *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweitz*, t. II, Munich, 1928, p. 555, lig. 5-10; cf. aussi p. 327, lig. 11-18; le *Speculum historiale*, l. XXI, c. I, *Bibliotheca mundi*, t. IV, Douai, 1624, p. 1185.

Les bibliographes médiévaux font écho aux chroniqueurs; tel, le pseudo-Henri de Gand, *De scriptoribus ecclesiasticis*, c. XXXI, et appendice, c. XI, dans Le Mire, *Biblioth. eccles.*, p. 168 et 174; tel, Jean Boston de Bury, qui a inventorié les bibliothèques anglaises et ne mentionne non plus que les quatre œuvres habituelles dans son *Catalogus* rédigé vers 1410, ms. de Cambridge, University library, *Add. 3470* : « *Quosdam sermones utiles composuit* »; voir J. de Ghellinck, *Le catalogue des bibliothèques anglaises en 1410*, dans les *Procès-verbaux du congrès intern. des bibliothécaires, 1923*, Paris, 1925; tel, Trithème, sur qui se ferme tout l'effort bibliographique du Moyen Age, qui n'a rien pu trouver d'autre malgré ses recherches, *De scriptor. ecclesiast.*, Cologne, 1546, p. 160. Il serait souverainement étonnant que le Moyen Age, qui a si religieusement recueilli le titre des œuvres dues à Pierre Lombard, ait négligé de passer à la postérité la mention de quelques-unes d'entre elles, tandis que le nom de Langton, comme glossateur de toute la Bible, *Primus medullitus et moraliter cœpit exponere*, a été soigneusement conservé par le pseudo-Henri de Gand, dans Le Mire, *Biblioth. eccles.*, p. 167. Ce fait mérite d'autant plus considération que les deux gloses reconnues comme authentiques ont été fréquemment décorées du titre de *Magna glossatura* comme on l'a vu plus haut.

Pour plus de renseignements sur les *Dubia vel spuria*, voir *Les « opera dubia vel spuria », attribués à Pierre Lombard*, dans *Revue d'hist. eccl.*, t. XXVIII, 1932, p. 829-845.

III. ANALYSE THÉOLOGIQUE DE L'ŒUVRE DE PIERRE LOMBARD ET APPRÉCIATION DOCTRINALE. — Le court aperçu, donné plus haut, sur les matières contenues dans les *IV libri Sententiarum*, facilitera l'analyse doctrinale de l'œuvre qu'il nous faut aborder maintenant; il nous dit aussi comment Pierre Lombard, théologien, se distingue de ses contemporains. — 1° Caractéristiques générales. 2° Mode de composition et matériaux. 3° Détail des doctrines.

I. CARACTÉRISTIQUES GÉNÉRALES. — Indiquons pour commencer quelques caractéristiques générales de l'auteur et de son œuvre.

1° *Programme relativement complet.* — S'il n'a pas su trouver un principe de groupement fort et fécond pour nettement étreindre toutes les matières théologiques enseignées alors dans les écoles, il faut reconnaître que le Lombard est parvenu à les réunir toutes dans ce qu'on peut appeler sa synthèse. Sans doute, la grande innovation en ce point remonte au moins à Abélard et à son école, car nous ne sommes pas encore renseignés avec suffisamment de certitude sur l'œuvre propre d'Anselme de Laon pour attribuer sûrement ce progrès à la période préabélardienne et aux livres du *magister Anselmus*. Mais, œuvre de ses élèves ou production personnelle, les nombreux recueils de *Sententiæ*, associés au nom d'Anselme de Laon et les nombreux témoignages qui nous affirment la grande réputation du maître et l'énorme succès de sa *scola divinitatis*, Abélard, *Epist.*, I, 2, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 122 A, cf. *Mouvement théologique*, p. 93-94, nous sont une preuve que l'élaboration de la synthèse théologique doit une page importante de son histoire aux initiatives de celui-ci, *magister Anselmus*, « à l'œil plus éclatant qu'une étoile », comme dit Guibert de Nogent, *Commentar. in Genesim*, préf., *P. L.*, t. CLVI, col. 19 D, « restaurateur des études sacrées », comme l'appelle Innocent II. Voir le *Mouvement théologique*, p. 92, et *The « Sentences » of Anselm of Laon and their place in the codification of theology*, dans *The Irish theological quarterly*, t. VI, 1911, p. 427-428; Bliemetzrieder, *Anselmus von Laon systematischen Sentenzen*, dans les *Beiträge* de Bäumker, t. XVIII, fasc. 2-3, 1919, p. 42 sq., 112 sq., 152-153; du même, *Gratian und die Schule Anselms von Laon*, dans l'*Archiv für kathol. Kirchenrecht*, t. CVI, 1932, p. 37-63; H. Weisweiler, S. J., *L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux, Nouveaux documents*, dans *Rech. de théol. anc. et méd.*, t. IV, 1932, p. 237. Il n'y a pas lieu d'examiner de plus près ici la part qui revient strictement à Anselme lui-même dans l'initiative de ce travail de synthèse ou tout au moins de groupement; mais l'on constate qu'à partir de ce moment le traité des sacrements, et bientôt celui des fins dernières, commencent à entrer dans la théologie,

et cela deviendra résultat acquis grâce aux *IV libri Sententiarum* de Pierre Lombard.

Le principe posé par Abélard en tête de son *Introductio ad theologiam*, l. I, c. II, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 981 C, repris par toute son école, et admis en fait par Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis christianæ fidei*, l. I, part. IX, c. VIII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 328 A, donnait au traité des sacrements surtout une place tout autrement ferme, puisqu'il devenait une des trois pièces maîtresses de toute la charpente de sa synthèse. *Tria sunt in quibus humanæ salutis summa consistit, fides, charitas, sacramentum*, avait dit Abélard en divisant son ouvrage d'après ce principe, et Hugues énonce incidemment la même idée, *tria sunt quæ... ad salutem obtinendam necessaria fuerunt, id est fides, sacramenta fidei, et opera bona*, en expliquant le degré de nécessité de chacun de ces objets. Les *Sententiæ divinitatis*, édit. Geyer, p. 155*, marquaient un progrès sur la *Summa Sententiarum*, tract. I, 4, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 47 C, qui faisait consister la foi principalement dans ce double objet, Trinité et incarnation; elles plaçaient le traité des sacrements en relation étroite avec l'incarnation : *in duobus fides consistit, in cognitione Trinitatis et in his quæ circa eam considerantur, et mysterio incarnationis et sacramentorum in ea nobis collatorum*. De tout cela, Pierre Lombard sut tirer parti et acheva de donner corps à cette tendance; les *signa*, opposés aux *res*, furent la formule sous laquelle il introduisit tout le traité. L'antériorité des *Sententiæ divinitatis* sur Pierre Lombard, généralement admise jusqu'ici, a été contestée par le P. Pelster, *Zeitschrift für kathol. Theologie*, t. LIII, 1929, p. 575, n. 4; mais l'étude qu'il annonçait n'a pas encore paru; voir R. Martin, O. P., *Œuvres de Robert de Melun*, t. I, *Spicilegium sacr. Lovan.*, Louvain, 1932, fasc. 13, p. XLVIII.

L'idée de synthèse, ou plutôt de groupement, car il a trop peu de principes d'unité pour qu'on puisse strictement parler de synthèse, lui fit étendre ce progrès à d'autres matières; mais il faut reconnaître chez lui moins de fermeté dans la pensée que chez plusieurs de ses prédécesseurs. Car, s'il a habilement tiré parti de la classification d'Augustin par les *res* et les *signa : omnis doctrina de rebus vel de signis est*, l. I, dist. 1, 1, p. 14, il ne demeure pas fidèle à ce principe, on le verra plus loin, dans la série de ses développements, et l'agencement des diverses matières entre elles n'en est que superficiellement affectée. En somme, il suit un ordre logique qui juxtapose les grands mystères de la foi, à peu près comme l'avait fait la *Summa Sententiarum*, puis donne une large place aux sept sacrements, un quart à peu près de son volume, pour le finir par les fins dernières; mais, avant cela, il avait rattaché, comme il l'avait pu, à la christologie le traité des vertus et, en l'abrégeant fortement, celui des commandements. Le traité *De vera religione*, malgré la controverse antijuive du XIIe siècle, n'a pas trouvé place dans son programme d'enseignement, pas plus que le traité de l'Église, malgré l'exemple des canonistes qui consacraient à la question de l'Église, de son gouvernement, de ses membres, etc., plus d'une page intéressante. Gratien aurait pu l'orienter dans cette voie; voir Landgraf, *Sünde und Trennung von der Kirche in der Frühscholastik*, t. V, 1930, p. 233-247.

Hugues de Saint-Victor, imité par Robert de Melun, avait suivi un autre ordre; c'était à la suite historique des *Opera conditionis* et des *Opera restaurationis*, qu'il s'était attaché, comme à une idée qui lui était chère et familière; et, si l'exécution du plan prête, dans le détail, à quelque critique, l'idée même avait quelque chose de grandiose et assignait sa place à chacune des matières; voir *Mouvement théologique*, p. 115-116. Le plan de Robert de Melun, reconstitué par le R. P. Martin d'après les mss. de Bruges et de Londres, n'avait pas la clarté de son modèle, voir *art. cit.* de la *Revue d'hist. eccl.*, t. XV, 1914-1920, p. 478-479.

Comparés aux *Sententiæ divinitatis* de l'école gilbertine, qui ont la création du monde et de l'homme, le péché originel, le *sacramentum incarnationis*, les sacrements et la Trinité, et aux *Sententiæ* de Robert le Poule dont le contenu est beaucoup moins bien ordonné *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 639-1010 (cf. *Mouvement théologique*, p. 101-102 et 184, n. 1), les *IV libri Sententiarum* de Pierre Lombard accusent un progrès réel pour l'ordre, l'enchaînement et le contenu des divers traités. En outre, le Maître a donné au traité des fins dernières la place qu'il n'avait pas trouvée dans les autres écoles. On le voit, la suite logique des matières et un programme des questions aussi complet que possible donnent à l'œuvre de Pierre Lombard une réelle supériorité!

2° *Conception d'ensemble et principe de division.* — A lire les premiers paragraphes du l. I, on serait porté aussi à louer la conception d'ensemble, qui veut unifier toutes ces matières dans une imposante synthèse : conception originale qui pouvait grouper ces matières d'une manière féconde et profonde. En réalité, ce n'est qu'un essai imparfait; le Lombard n'a pas su étreindre sa pensée et n'est pas arrivé au terme de son effort pour tout réduire à l'unité. On est loin encore du moment où le travail théologique prend conscience de son procédé, dégage sa méthode et devient une science, qui différencie nettement les choses de foi, les systématisations techniques, les interprétations et les opinions; voir Chenu, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, dans les *Archives d'hist. doctr. et littér. du M. A.*, t. II, 1927, p. 31, 33, etc. Examinons brièvement la conception encore confuse de Pierre Lombard.

La division générale de la matière, en effet, est commandée par une formule d'Augustin, *De doctrina christ.*, l. I, c. II et IV, *P. L.*, t. XXXIV, col. 19-20 : les choses dont il faut jouir, *res quibus fruendum est*, celles dont il faut faire usage, *res quibus utendum est*, parmi lesquelles se placent celles au moyen desquelles nous arrivons à pouvoir jouir, *res per quas fruimur*, comme sont les vertus et les puissances de l'âme; celles qui jouissent et qui font usage, *res quæ fruuntur et utuntur*, à savoir nous-mêmes, les hommes. Après ces *res*, viennent les *signa;* parmi ceux-ci, l'usage des uns est *in significando*, des autres *in significando et justificando*, c'est-à-dire les sacrements de l'ancienne Loi et ceux de la nouvelle, l. I, dist. 1, c. 1, 2 et 3, p. 14, 15, 18, 19, 20.

Cette division revient de temps à autre dans la trame de l'ouvrage; c'est ainsi que la doctrine de la Trinité est introduite dès le début du l. I, dist. 1, c. 2, avec un texte d'Augustin à l'appui, *De doctrina christiana*, l. I, c. IV, et à la fin de cette même distinction, c. 3; voir p. 15 et 20. On a dit plus haut que les mêmes idées, souvent les mêmes termes, inspirés d'Augustin *(ibid.)*, se retrouvent dans le sermon XXVI sur la Trinité. Au début du l. IV, la même division est rappelée : *his tractatis quæ ad doctrinam rerum pertinent quibus fruendum est, et quibus utendum est et quæ fruuntur et utuntur, ad doctrinam signorum accedamus*, avant que l'on ne passe à l'étude des sacrements. P. 745.

Mais, dans l'intervalle, on serait porté à croire que l'auteur n'a plus eu sous les yeux le même principe de division, car les introductions des l. II et III, p. 306 et 550, ne font plus la moindre allusion soit aux *res quibus fruimur*, soit aux *res quæ fruuntur et utuntur*, comme le sont les créatures humaines et les anges, l'univers et ce qu'il contient, selon sa formule du l. I, dist. I, c. 2, p. 15, prise en partie à saint Augustin. Or, après le livre sur la Trinité, on s'attendrait à voir appliquer la même idée des *res quibus fruimur* au Verbe

incarné, objet de notre amour et de notre culte, conformément à la même formule augustinienne. *Ibid.*, p. 15. Au contraire, ces introductions s'inspirent de considérations logiques, très sensées du reste, qui proviennent, semble-t-il, d'autres sources, entre autres du modèle victorin ou abélardien et du Commentaire sur les psaumes. La fin de l'ouvrage, á propos des fins derniéres, l. IV, dist. XLIII sq., p. 994, ne contient pas non plus un mot qui rappelle la division initiale; la transition ou l'introduction est toute banale : *postremo de conditione resurrectionis et modo resurgentium... breviter disserendum est, ibid.*, p. 994; les *quæritur* ou les *solet quæri, quæri potest, considerari oportet*, etc., introduisent les divers sujets. Même pour la vision béatifique, dist. XLIX, p. 1027 sq., où s'imposait pourtant le rappel de la pensée augustinienne, il n'est plus question du principe de division, *res quibus fruimur*.

Le traité des vertus théologales et morales, rattaché á la christologie, l. III, dist. XXIII sq., p. 655-715, pas plus que celui des commandements, l. III, dist. XXXVII, p. 715-734, ne contient d'allusion aux *res per quas fruimur*, omission d'autant plus étonnante que le Lombard avait explicitement introduit ce classement dans sa dist. I du l. I, p. 20. La doctrine générale de la vertu, du libre arbitre et de la grâce, à propos de l'hérésie pélagienne, l. II, dist. XXVII, p. 444-452, ne se range pas non plus sous ce principe de division, bien que les mots *uti, frui, fructus*, eussent dû fournir l'occasion á sa pensée de revenir á cette idée. En somme, l'annotateur anonyme d'Erfurt avait été plus conséquent que l'auteur, en apostillant, des courtes gloses suivantes, la petite introduction du l. IV : *(quibus fruendum) in I° libro; (quibus utendum) in II° libro; (quæ fruuntur et utuntur) in III° libro.* Ms. *108 Ampton.*, fol. 215. Le Maître des Sentences a trouvé dans Augustin un texte qui lui permettait d'introduire, sous le patronage d'un grand nom, une répartition des matières qu'il avait déjá sans doute élaborée indépendamment de l'idée contenue dans sa citation. Ce n'est donc guère plus qu'un cadre extérieur qu'il a donné à l'exposé de sa doctrine; saint Thomas a fait ressortir tout autrement la fécondité qui s'en dégageait pour une synthèse solidement échafaudée, *Commentarius in Sententias*, l. I, dist. II, divisio textus, éd. de Parme, t. VI, p. 20; mais Pierre Lombard n'a pas cherché, dirait-on, à en faire l'inspiration profonde et constante de sa pensée, malgré la richesse de conception qu'il pouvait y trouver. Il semble vraiment qu'il n'a voulu y voir qu'une introduction toute superficielle à son exposé.

Comme contre-épreuve de ce qui est dit ici, on pourrait ajouter qu'un commentateur et un abréviateur de P. Lombard, qui suit de très près, jusque dans ses divisions, les grandes lignes du *Livre des Sentences*, a trouvé le moyen de se libérer de ce principe directif des *res* et des *signa* sans rien devoir changer à l'ordonnance de l'œuvre. A la dissertation sur les *res* et les *signa*, il a simplement substitué l'idée sommaire du symbole pseudo-athanasien *Quicumque*. Voir *Mag. Gandulphi Bononiensis Sententiarum libri IV*, édit. J. von Walter, Vienne, 1924, p. 1. Là où Pierre Lombard avait rappelé son principe directif dans le cours de son œuvre, Gandulphe n'éprouve aucune peine à n'en plus souffler mot (p. 276 et 384-385). Cette idée de la possession et de la jouissance du bien absolu, de la Trinité et du Verbe incarné, fin suprême obtenue par la jouissance des fins partielles ou immédiates et par l'usage des ressources créées, n'a pas commandé la construction lombardienne, ni modelé d'une maniére caractéristique les traits principaux de ses développements; c'est à peine si elle affleure deux ou trois fois. Le même texte, et surtout la pensée qu'il recèle, eût fourni á un Hugues de Saint-Victor, ou á un saint Bernard, une présentation tout autrement unifiée d'une théologie intimement profonde et vivante; contentons-nous de souligner ici cette particularité, qui reviendra plus loin.

3° *Révélation et raison.* — Par contre, le principe théologique qui commande chez Pierre Lombard la conception même de la théologie dans la *question des rapports entre la révélation et la raison*, lui assure un réel titre de louange, qui grandit en raison même des circonstances qui l'entourent. Que la pensée d'Abélard, plus vivement discutée que jamais, entache de rationalisme les applications du système plutôt que le système lui-même, ou que l'évolution historique de ses conceptions l'écarte de plus en plus de son rationalisme néoplatonicien initial, l'on ne peut nier qu'à la base de toutes les accusations dont Abélard est constamment l'objet et des condamnations dont il est deux fois la victime, á Soissons (1121) et à Sens (1140), c'est toujours l'idée de son rationalisme qui domine chez tous ses adversaires et qui demeure attachée á sa réputation et à sa doctrine. Voir l'étude originale de J. Cottiaux, *La conception de la théologie chez Abélard*, dans *Revue d'hist. ecclés.*, t. XXVIII, 1932, p. 217-295 et 533-551, avec les ouvrages cités p. 249, n. 4; *Mouvement théologique*, p. 98-106, et ouvrages cités p. 99, n. 1; *Dialectique et dogme, Festgabe zum 60. Geburtstag Clemens Bäumker*, 1913, dans les *Beiträge, Supplementband*, t. I, p. 90. Pierre Lombard, au contraire, dès le prologue de ses *Sentences*, professe des principes trés nets sur les relations entre la science et la foi. Non pas, évidemment, qu'il les ait énoncés dans une vraie synthése théorique ni dans un exposé d'ensemble, ou qu'il ait atteint la netteté qui distinguera en ce point la théologie du XIIIe siècle; mais, á propos d'applications diverses, il formule des déclarations qui permettent de reconstituer son idée. Cette idée est fort orthodoxe et très simple sans aucune des sinuosités que marque l'évolution d'Abélard : dés qu'il s'agit des choses de foi, la raison doit céder le pas, comme l'avaient dit Ambroise et Augustin. Prolog., p. 3; l. III, dist. XXIII, c. 7, p. 659, etc. Il reconnaît parfaitement cependant les droits de la raison, comme il l'avait déjá fait dans ses gloses sur I Cor., IX, 18-22, *P. L.*, t. CXCI, col. 1613 C, sans les pousser aussi loin que saint Anselme, bien que ses idées en ce point s'affirment parfois avec une note à premiére vue paradoxale. L. III, dist. XXIV, c. 3, p. 663-665.

4° *Opposition aux dialecticiens.* — L'attitude intellectuelle de Pierre Lombard vis-à-vis des dialecticiens de son entourage dans les écoles, comme vis-à-vis des adversaires de toute ingérence dialectique ou métaphysique dans les sciences sacrées, est en fonction de ses idées sur la foi et la raison; elle s'accuse dès le prologue. Là aussi est tracé le programme qui préside à toute l'élaboration des *Sentences*. Aprés s'être mis en garde, á l'aide d'un long passage pris á peu près verbalement á saint Hilaire, contre les interprétations malignes, le *Magister Sententiarum* veut, á la prière de ses élèves, donner un ouvrage qui se tiendra à égale distance des deux extrêmes, *temperato inter utrumque moderamine utentes*, fortement appuyé sur les textes des Péres et sans s'éloigner de leur pensée s'il lui arrive de parler personnellement, p. 2, 1 et 3; en même temps, le volume de dimension réduite, *brevi volumine*, contiendra les enseignements des Pères de manière à rendre superflu le recours à de multiples ouvrages. *Ibid.*, p. 3. Trés modéré d'expression, cet énoncé de principe se renforce, au cours des chapitres, de pas mal de déclarations contre les *ratiocinatores*, les *elatiores* ou *garruli ratiocinatores*, les *dialectici*, les *scrutatores*, les *argutiæ*, les *versutiæ*, etc., où l'auteur se défend de vouloir les imiter. Voir, par exemple, l. I, dist. II, c. 3, p. 22; dist. IV, c. 1 et 2, p. 40; dist. VII, c. 1, p. 54; dist. IX, c. 3, p. 68; dist. XLIII, c. 1, p. 263; dist. XLIV, c. 1,

p. 269; l. III, dist. XXII, c. 1, p. 650, etc. Ou bien il se refuse à donner une solution personnelle, préférant demeurer dans l'indécision, par exemple : l. I, dist. V, c. 1, p. 49; dist. VII, c. 1, p. 55; dist. XIII, c. 3, p. 86; dist. XVI, c. 2, p. 106; dist. XIX, c. 9, p. 134; dist. XXXII, c. 6, p. 206; dist. XXXV, c. 7, p. 222; dist. XLV, c. 1, p. 271; l. II, dist. XXVII, c. 10, p. 452; dist. XXXV, c. 2, p. 492-493; l. III, dist. VII, c. 3, p. 589; l. IV, dist. XIII, c. 1 *(Deus novit)*, p. 818; dist. XXII, c. 1, p. 888; dist. XXV, c. 1, p. 904-909, dist. XLV, c. 4, p. 1009. Les exemples des p. 55, 134; 206, 452, 589, 818, 888 sont particulièrement typiques : Pierre Lombard se dérobe, avec beaucoup de modestie du reste, au moment de donner une solution. On comprend dès lors l'appréciation attribuée au pape Innocent III, qui, après s'être fait lire à table les *Sentences* du maître de Paris, violemment accusé à Rome, répondait à ces calomniateurs, au dire d'Étienne Langton : *relatorem invenio, non assertorem*. *Glossæ in historiam scholasticam*, dans le ms. *Paris. lat. 14 417*, fol. 156, cf. Lacombe, dans *The new scholasticism*, t. iv, 1930, p. 59, et Landgraf, *Problèmes relatifs aux premières gloses des « Sentences »*, dans *Recherches de théol. anc. et méd.*, t. iii, 1931, p. 144. L'on a été porté à croire aussi que Pierre Lombard rapportait parfois ses propres explications sous la rubrique : *quidam dicunt*, comme le font d'autres après lui, tels Langton, qui le dit expressément, et le *magister Martinus;* voir Landgraf, article et recueils cités, p. 143-144, et *Some unknown writings of the early scholastic period*, dans *The new scholasticism*, t. iv, 1930, p. 17. En tout cas, on sait la manière dont Pierre Lombard se défendait devant Jean de Cornouailles et d'autres, en opposant son *assertio*, qui ne serait jamais que catholique, et son *opinio*. *Eulogium*, c. iii, *P. L.*, t. cxcix, col. 1053 B; voir plus loin.

5° *Attitude modérée.* — Cette attitude intellectuelle est donc celle d'un modéré; Pierre Lombard ne veut pas être de ces novateurs qui rompent avec la tradition ou ne tiennent ses enseignements qu'en médiocre estime; partout chez lui s'accuse le souci de s'en tenir fidèlement aux données traditionnelles et il se défend de vouloir *de ingenio suo præsumere*, comme il reproche à d'autres de le faire. L. I, dist. IX, c. 3, p. 68; l. III, dist. V, c. 1, p. 369; dist. IX (fin), p. 593; l. I, dist. XXXVII, c. 3, p. 233 et 234; l. II, dist. XXXVI, c. 6, p. 504. Le revêtement extérieur de son œuvre trahit ce souci dès le début : il exprime très souvent sa pensée par les termes mêmes des Pères; dès son prologue, il prend à saint Hilaire des phrases entières, à peine remaniées, p. 2, et, dans la suite, il est des séries de pages consécutives qui n'ont que quelques lignes de sa plume, tout le reste est transcrit littéralement des Pères. Le glossateur de Bamberg, Pierre de Poitiers, ou un autre, avait raison de dire que la déclaration du prologue, le *sicubi vox nostra insonuit*, se réduisait à peu de chose. Ms. de Bamberg, *Patr. 128*, fol. 28. Les textes des Pères n'interviennent pas seulement comme témoignages, *auctoritates;* très souvent ce sont leurs phrases mêmes qui servent d'expression aux idées de Pierre Lombard. Plus loin, à propos des sources et de la documentation patristique, on verra dans quels écrits des Pères et des écrivains ecclésiastiques Pierre Lombard a surtout puisé; on verra aussi que ce n'est pas aux seuls écrivains du passé antique qu'il a restreint ses emprunts; mais qu'il a largement puisé même chez ses contemporains au point de tomber souvent dans ce qu'on appellerait aujourd'hui le plagiat.

6° *Peu de philosophie.* — Il faut ajouter que ce traditionnel n'a rien d'un philosophe. C'est une faiblesse, car, en dogmatique, une synthèse sans philosophie est-elle possible? Mais, au moment où cette synthèse parut, cette carence fut peut-être son salut : car l'exemple d'Abélard, de Roscelin, de Gilbert de La Porrée, et d'autres montre que le renouveau intellectuel du xiie siècle, sans expérience ni direction ferme encore comme en connut le xiiie, exposait ses principaux représentants à de singuliers écarts, qui devaient faire tort à l'orthodoxie et à la survivance de leurs systèmes.

Quoi qu'il en soit, Pierre Lombard, qui n'est séparé d'Anselme de Cantorbéry que par une seule génération et qui se nourrit constamment des livres d'Abélard, n'a rien de la pénétration philosophique du premier ni de l'acuité dialectique du second. Des philosophes de l'antiquité, il n'a pas l'air de se soucier : contraste étrange avec Abélard, dont certaines pages rappellent les préoccupations philosophico-religieuses des apologistes du iie siècle et de Clément d'Alexandrie. S'il cite Platon ou Aristote, c'est uniquement pour rejeter leurs idées sur l'origine du monde, l. II, dist. I, c. 1 et 3, p. 307, 308. Il a comme programme ou comme mot d'ordre de ne pas s'aventurer à énoncer une pensée trop personnelle. Par moments même, il énonce un principe absolu qui semble devoir fermer la porte à toute ingérence philosophique, l. III, dist. XXII, c. 1, p. 650, et ici c'est lui qui parle et non un de ses porte-paroles habituels; car ailleurs, habituellement, pour toutes ses conceptions, il recourt au témoignage des Pères ou des écrivains ecclésiastiques.

Sa pensée se meut dans l'ambiance d'augustinisme qui caractérise son siècle; on hésite à l'appeler platonicien, bien que pour l'âme, motrice du corps, il semble bien se rallier à l'idée du platonisme; encore moins est-il aristotélicien, bien que la dialectique scolaire, qu'il n'ignore pas, lui fournisse une assez grande richesse de terminologie apparemment aristotélicienne; dans la question des universaux, il paraît se ranger plutôt du côté du réalisme, l. I, dist. V, c. 1, p. 46; dist. XXV, c. 2, p. 159; dist. XXVIII, c. 1, p. 178; encore emploie-t-il deux fois, pour le dire, une formule d'Hilaire, *De Trinit.*, iv, 14, mais sans nuance bien précise, et Durand a cru pouvoir en faire un nominaliste. C'est un éclectique, qui a peu élucidé ses idées philosophiques et lui-même aurait sans doute été surpris de nous voir ranger ses vagues conceptions sous les rubriques de théorie de la connaissance, ontologie, cosmologie, psychologie, théodicée et le reste. Ce lecteur assidu d'Augustin, car il l'a personnellement étudié, n'a pas su ou voulu entrer dans les voies de son maître, même en psychologie, où Hugues de Saint-Victor, si personnel et qu'il connaissait bien, lui avait cependant donné l'exemple; il prend des formules à Augustin sur l'âme, sur son origine, qu'il attribue nettement à la création, sur ses facultés, qu'il ne distingue pas de sa substance, mais sans profiter de ses leçons pour l'analyse psychologique.

On pourrait faire une remarque du même genre à propos des principales matières philosophiques, comme substance et accident, matière et forme, personne, à propos de la Trinité ou de l'âme humaine, causalité, libre arbitre, problème du mal, etc. Habituellement aussi, il ne remonte pas jusqu'à Boèce ou Aristote, mais se contente d'emprunter ses définitions, quand il en donne, aux intermédiaires comme Hugues de Saint-Victor. On a voulu voir en lui un négateur du principe de contradiction, l. II, dist. XXXIV, c. 5, p. 490, là où il ne fait que transcrire un texte de saint Augustin, *Enchiridion*, 14-15, sans nullement aller aussi loin que Pierre Damien, *Opusc.*, xxxvi, *De divina omnipotentia*, 4, 11 et 15, *P. L.*, t. cxlv, col. 595, 612, 618. En théodicée, il n'est pas beaucoup plus que rapporteur de ce que disent Augustin ou Ambroise dans leurs preuves de l'existence de Dieu, et on ne peut pas dire qu'il ait toujours bien compris le premier, l. I, dist. III, c. 1, p. 31, car il dissocie deux arguments qui,

pour Augustin, n'en font qu'un; ce que les premiers lecteurs de son livre ont souligné davantage encore en intitulant ce paragraphe : *quartus modus vel ratio qua potuit Creator cognosci;* cf. *P. L.*, t. CXCII, col. 529.

Forcément, surtout dans le traité de la Trinité, l. I, dist. II-XXXIV, par exemple dist. XIX, XXIII, etc., p. 125 sq., et dans celui de l'incarnation, l. III, dist. V-VII, p. 566 sq., il rencontre des locutions et des concepts qui relèvent de la philosophie et que lui suggèrent les autorités dont il s'entoure, entre autres Boèce, Augustin et Jean Damascène. Mais il se tient sur la réserve; de Boèce, il ne prend qu'un texte par traité, ce qui est déjà significatif, et de Chalcidius, qui est avec Boèce un des principaux agents de liaison entre le Moyen Age et la pensée philosophique antique, il n'a guère plus. Ses diverses descriptions de la *substantia*, par exemple, qu'il reprend à son Commentaire sur les psaumes, LXVIII, 1-3, voir ci-dessus, n'accusent pas une haute spéculation philosophique; et la terminologie, mal harmonisée, de ses sources occidentales et du Damascène le montre un peu dépaysé, malgré le vocabulaire de la dialectique aristotélicienne qu'il y retrouvait. Dans le traité de l'eucharistie, même attitude; la grosse question de la conversion et celle de la permanence des accidents nous montrent l'auteur peu sûr de sa pensée, fidèlement servile au libellé d'autrui et décidé à ne pas approfondir davantage, l. IV, dist. XI, c. 1 et 2; dist. XII, c. 1, p. 802-804 et 808. Voir Espenberger, *Die Philosophie des Petrus Lombardus und ihre Stellung im XII. Jahrhundert*, dans les *Beiträge* de Bäumker, t. III, fasc. 5, 1901, p. 37, 45, 51, 65, 103, 119, etc.; Geyer, dans Ueberweg-Geyer, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, t. II, Berlin, 1928, p. 275.

7° *Progressisme.* — Malgré cela, ce modéré, ce traditionnel, ce timide, cet indécis, ce « plagiaire », si l'on veut, est au fond un progressiste. Pour le juger équitablement, il suffit de le situer dans son époque. Il se rend compte des besoins intellectuels nouveaux qu'a créés l'immense essor, excessif du reste, de la dialectique; d'autre part, il y a tout un groupe qui voudrait, par une lutte sans merci, anéantir cette tendance sous le poids de condamnations répétées. Mais le mouvement irrésistible des esprits, qui a provoqué du trouble chez beaucoup, ne peut plus être arrêté; il n'y a plus qu'à l'endiguer, le rectifier, le modérer, de manière à l'empêcher de nuire et à lui faire porter ses fruits. Voir *Dialectique et dogme aux Xe-XIIe siècles, quelques notes*, dans la *Festgabe... Clemens Bäumker*, dans les *Beiträge*, *Supplementband*, 1913, p. 79-99. Esprit clair, qui voit les choses avec justesse, prudent et judicieux, Pierre Lombard sait démêler les tendances et leurs aboutissements, comme les moyens de les utiliser ou de les modérer.

8° *Richesse d'information sur les mouvements scolaires.* — Il n'est pas moins averti de tout ce qui se pense et se dit dans les milieux scolaires. Le doit-il à son sens pédagogique ou à une longue accoutumance avec le mouvement des idées scolaires? En tout cas, son livre dénote de réelles qualités pédagogiques, comme on peut le voir dans sa réflexion sur la répétition, l. I, dist. XIX, c. 10, p. 135, et dans son habileté à soutenir l'intérêt par des formules variées d'introduction aux nouveaux problèmes et questions. Son livre est comme une mosaïque où trouvent place, rangées dans l'ordre voulu et habituellement évaluées à leur vraie valeur, toutes les doctrines, toutes les questions et toutes les explications présentées par les maîtres contemporains. C'est une des originalités de son œuvre d'avoir pu nous donner un tableau si complet des divers avis en présence : *quæri solet, quidam dicunt, hic quæritur*, etc. C'en est une autre, d'avoir habituellement émis une appréciation judicieuse et trouvé son chemin dans ce dédale. Les quelques exceptions, dont il sera question plus loin, à propos des opinions rejetées *quæ communiter non tenentur*, montrent seulement la difficulté de pareil choix et rehaussent le mérite du théologien qui, régulièrement, n'a pas laissé gauchir son jugement. Saint Bonaventure avait parfaitement reconnu ce mérite, *Commentarius in II^{um} librum Sententiarum*, dist. XLIV, *Opera*, t. II, p. 1016. Dire que durant des siècles la théologie catholique a vécu de ce manuel, c'est dire que son auteur, malgré quelques opinions attaquables, avait habituellement fait, entre les divers avis, une sélection qui honore son sens théologique.

II. MODE DE COMPOSITION ET MATÉRIAUX. — Avant de placer dans le cadre des opinions contemporaines quelques-uns des détails doctrinaux de cette œuvre, il faut faire connaître *son mode même de composition et les matériaux qui y entrent;* cela éclaire aussi l'enseignement théologique de cette époque. On pourra trouver quelques compléments à ce qui est dit ici et une application spéciale de ces remarques aux divers chapitres sur la grâce, dans l'étude de J. Schupp, parue depuis la composition de cet article, mais qui s'appuie sur l'œuvre exégétique aussi bien que sur les *Sentences*, *Die Gnadenlehre des Petrus Lombardus*, p. 289-298.

1° *Compilation.* — Pierre Lombard est avant tout un compilateur; son originalité, si originalité il y a, réside exclusivement, peut-on dire, dans le choix très étendu des textes patristiques qu'il utilise et dans la sélection qu'il pratique entre les diverses opinions qu'il trouve en présence. Dans un certain nombre de cas même, où il avait à se décider, comme à propos du porrétanisme et de la simplicité divine (voir plus loin), on doit admirer chez lui les principes d'une saine théologie. Une étude approfondie de sa doctrine ne peut que lui être avantageuse de ce point de vue; de même, la judicieuse utilisation qu'il fait des formules d'autrui, de saint Augustin spécialement, pour énoncer sa pensée.

Mais, comme mode de composition, nous ne trouvons plus rien de ce qu'on appelle personnel, et cela s'explique par le jeu même des circonstances. Venant à un moment où la défiance vis-à-vis de la dialectique et l'hostilité à toute ingérence philosophique dans les sciences sacrées se justifiaient par les écarts des écoles d'Abélard et de Gilbert de La Porrée, Pierre Lombard eut l'idée de ne pas aller au delà de l'exposé des idées de la tradition représentées par les Pères, en se tenant habituellement dans une grande réserve vis-à-vis de toute initiative de pensée personnelle. C'est ainsi que nombre de pages sont un tissu de citations des écrivains ecclésiastiques, au point que, par moments, c'est par leurs mots que s'énoncent les quelques idées qui lui sont propres. Les textes pris à dix auteurs ou ouvrages différents s'enfilent l'un à l'autre avec une habileté, apparemment même avec une aisance, qui suppose une vaste lecture et une réflexion peu commune. Souvent les quelques mots, ou les incises, parfois les phrases, qui servent de ligatures entre ces *panni consuti*, représentent la dixième partie tout au plus du contenu d'une page; tout le reste est citations accumulées. On en trouverait des exemples frappants dans les dist. XX, XXI, XXIV, XXVI, XXVII, XXXII, XXXIV, XXXVII, XXXVIII, XLI, du l. II, qui sont bourrées de phrases de saint Augustin. Mais, là comme ailleurs, cette utilisation des phrases d'autrui ne va pas sans une certaine autonomie de la pensée, un sens très fin de la nuance à apporter, parfois une indépendance dans l'appréciation, qui rendent très complexe l'analyse psychologique de l'auteur et font tourner habituellement celle-ci à son honneur.

2° *Utilisation littérale des écrits contemporains.* — Il y a plus; on vient de dire plus haut que Pierre Lombard avait collectionné en quelque sorte tous les avis

contemporains émis dans les écoles et les avait classés, rangés systématiquement et appréciés. Mais, outre cela, s'il a transcrit les Pères et répété les opinions en présence, il n'a pas hésité non plus à utiliser sans scrupule les passages des livres contemporains qui concordaient avec ses idées. Deux ou trois ouvrages se présentent ainsi dans un lumineux relief, tant l'usage qu'en fait continuellement Pierre Lombard rend indubitable l'identification : usage textuel ou littéral, durant des lignes entières ou des paragraphes entiers, comme si la question de la propriété littéraire n'existait pas à ses yeux. Ces deux ouvrages sont le *De sacramentis* de Hugues de Saint-Victor et la *Summa Sententiarum;* on doit y joindre les livres d'Abélard, auxquels il est fait aussi de nombreux emprunts. Enfin le *Decretum* ou la *Concordia* de Gratien est le grand réservoir de textes patristiques, principalement sur les sacrements (l. IV), tandis que le *Sic et non* d'Abélard en fournit beaucoup pour les autres parties; on doit leur ajouter la glose de Walafrid Strabon, constamment enrichie au cours des siècles, et que le Lombard mentionne sous le nom de *Strabus.* Mais, régulièrement, et sauf le cas de Strabus, Pierre Lombard prend son bien où il le trouve, sans jamais le dire. C'est ainsi que le *De sacramentis* de Hugues de Saint-Victor et la *Summa Sententiarum* sont constamment transcrits, et dans les recueils qui fournissaient les textes patristiques, comme la *Concordia canonum* de Gratien, les *Dicta Gratiani* ne sont pas moins pillés que les citations patristiques dont ceux-là sont le cadre.

L'on a pu identifier un bon nombre de passages qui se retrouvent textuellement ailleurs et que Pierre Lombard a copiés; les deux éditions des PP. franciscains de Quaracchi (Florence) en 1884 et en 1916, avec le travail de Baltzer, qui s'est beaucoup servi de la première, sont très utiles pour mettre sous les yeux le procédé de composition en mosaïque dont s'accommodait Pierre Lombard. Les notes marginales de beaucoup de mss. des *Sentences* témoignent de l'attention donnée par les lecteurs médiévaux à ces *loci paralleli;* souvent, ils parlent nettement d'emprunts, nous dirions actuellement de plagiats; parfois, ils font même une étude qu'on serait tenté d'appeler critique, comme en contient le ms. *1206* de Troyes, et celui d'Erfurt, *Ampton., in-4°, 108;* mais il ne semble pas que les commentaires des théologiens aient tenu compte de ce caractère composite de l'œuvre; en tout cas, ils n'y font pas ou guère allusion. Voir *Les notes marginales du « Liber Sententiarum »*, dans la *Revue d'hist. eccl.*, t. XIV, 1913, p. 512-536 et 705-719, et Landgraf, *art. cit.* plus haut des *Recherches de théol. anc. et méd.*, t. II et III, 1930-1931.

3° *Emprunts avec changements de mots ou de sens.* — Ce procédé d'emprunts continuels, qui emprisonne peut-on dire la pensée dans l'expression d'autrui, ou tout au moins arrête son essor libre et normal, explique sans doute plus d'une faiblesse qu'on peut remarquer dans l'ordre suivi pour chaque développement et dans le traitement homogène d'une même matière. D'autre part, il exige un examen critique minutieux, si l'on veut se rendre compte de la parfaite identité — on serait porté à dire servilité — entre le copiste et son modèle. On verra plus loin que Pierre Lombard a parfois copié, en les comprenant mal, des passages d'Augustin. D'autres fois, le changement intentionnel d'un mot modifie totalement l'idée; on peut le voir pour la composition des sacrements qui de *aut in rebus aut in verbis, etc.*, chez Hugues de Saint-Victor, devient *in rebus vel in verbis* dans la *Summa Sententiarum*, et *in rebus* ET *in verbis* chez Pierre Lombard, ce qui introduit une conception nouvelle, fortement distante de celle de Hugues. Exemple du même genre pour la définition du sacrement dès l'époque de Béranger, voir *Un chapitre dans l'histoire de la définition des sacrements au XIIe siècle*, dans les *Mélanges Mandonnet*, t. II, Paris, 1931, p. 79-96. Autre cas encore chez Gandulphe de Bologne, par le simple changement d'un mot à propos de la *caritas*, non plus *mater*, mais *forma virtutum*, voir Lottin, *La connexion des vertus avant saint Thomas*, dans les *Recherches de théol. anc. et méd.*, t. II, 1930, p. 22-30. Tout cela dénote chez les auteurs médiévaux quelques traits qui ne sont pas ceux du pur plagiaire, et des idées fort éloignées des nôtres sur la propriété littéraire. Sur tout ceci, avec quelques exemples à l'appui, voir *Le mouvement théologique*, p. 141-145. En somme, l'appréciation de Gerhoch de Reichersberg, proférée sans doute comme boutade, en 1163-1164, se montre d'une exactitude parfaite, dès qu'on veut approfondir un peu la recherche des sources : *Itte magister Petrus, egregius multarum et diversarum ecclesiasticarum et scholasticarum tam antiquarum quam et novarum sententiarum collector, Liber de gloria et honore Filii hominis*, c. XIX, *P. L.*, t. CXCIV, col. 1143 D; pour la date, voir Sackur, dans *Libelli de lite*, t. III, p. 396. Par ses gloses sur les psaumes et sur saint Paul, Pierre Lombard s'était formé la main à ce genre de composition.

4° *Mentions anonymes des avis contemporains.* — Quant aux mentions des avis contemporains et des opinions scolaires, les *IV libri Sententiarum* sont le recueil peut-être le plus complet du genre pour cette époque; les allusions se suivent sans discontinuer : *quæri solet, hic quæritur, hic quæri solet, quidam dicunt.* L'usage, c'est vrai, en remontait plus haut; déjà la *Summa Sententiarum* et les *Sententiæ divinitatis*, celles-ci à partir du traité des sacrements surtout, avaient mentionné beaucoup des opinions en cours. Pierre Lombard renchérit encore sur ses prédécesseurs et ne laisse sans mention, dirait-on, aucune des questions qui se débattaient alors dans les écoles. Mais, au grand désespoir des historiens et des théologiens, jamais il ne lève le voile de l'anonymat sous lequel se couvrent tous ces *quidam* — le *ut Gandulphus* du l. IV, dist. XXIV, qui fait seul exception, est une interpolation tardive — et l'identification est souvent bien malaisée; les gloses anciennes ont commencé à éclairer quelques-unes de ces énigmes et il y a certain espoir que ces résultats s'élargissent encore. Vers le dernier quart du XIIe siècle, les glossateurs de Gratien sont moins laconiques; Étienne Langton, Pierre le Chantre, Robert de Courson et quelques anonymes, nous livrent un bon nombre de renseignements anecdotiques, que mettent au jour les travaux de Landgraf, Lacombe, etc., et vers la fin du XIIIe siècle comme au XIVe, quelques auteurs les imitent, ce qui est de précieux secours pour l'histoire de la théologie. Mais Pierre Lombard, comme la plupart de ses contemporains, est désespérément discret. S'occupait-il seulement des idées, sans se soucier de perpétuer le nom de leurs protagonistes? On a voulu donner cette caractéristique aux penseurs du XIIIe siècle, ce qui n'est pas toujours exact; elle cause, en tout cas, de fréquentes déceptions à l'historien, quel que soit le mobile qui commande leur silence.

5° *L'expression « quidam dicunt ».* — Faudrait-il ajouter, comme particularité de ce mode de composition, que Pierre Lombard aurait voulu se désigner lui-même, ou mieux dérober son identité, sous cette vague formule de *quidam dicunt?* Récemment, on a été amené à le croire par la constatation qu'on a faite de ce procédé chez Étienne Langton, peut-être chez Pierre de Poitiers déjà; Étienne Langton dit cyniquement qu'il recourt à ce subterfuge pour n'être pas ensuite accusé d'inexactitude ou d'erreur, voir Landgraf, article cité plus loin des *Recherches de théol. anc. et méd.*, t. II, 1930, p. 82; t. III, 1931, p. 114. Rien ne justifie jusqu'ici cette interprétation pour le cas de Pierre

Lombard. Au contraire, on pourra voir dans les listes des opinions *in quibus Magister non tenetur*, qu'il s'est plus d'une fois aventuré à énoncer des thèses contestables, et d'autres fois il avouait sans détour son impuissance à trouver une solution acceptable, voir col. 1983; dans ces conditions, on ne voit pas trop pourquoi en d'autres cas il aurait voulu se dérober sous l'anonymat, comme quarante ou cinquante ans plus tard l'a fait Langton.

6° *Sources patristiques.* — Composés à l'aide de matériaux multiples, les *IV libri Sententiarum* soulèvent tout de suite une question : à quelles sources patristiques s'est alimentée la pensée théologique de Pierre Lombard? Comme premier résultat, simple affaire de statistique, on peut dire que les écrivains anténicéens n'ont guère été utilisés par le *Magister Sententiarum*, pas même Tertullien ou Irénée, qu'on connaissait encore à l'époque carolingienne; même Cyprien, dont l'Occident possède une cinquantaine de mss. antérieurs au XIIIe siècle, et qui avait été mis si abondamment à contribution dans les controverses des investitures, n'intervient que quatre fois; Hermas, dont les traductions latines figurent une vingtaine de fois au moins dans les bibliothèques médiévales, n'est représenté que par un seul texte, sur le divorce; encore est-il dû à une mauvaise transcription des collections canoniques d'Yves de Chartres, de Gratien et d'autres, qui sont, avec le *Sic et non* d'Abélard et la *Glossa ordinaria* de Walafrid Strabon *(Strabus)*, les grands pourvoyeurs de textes patristiques pour les *Sentences*. C'est ainsi qu'Origène arrive à figurer une dizaine de fois, et Jean Chrysostome, à peu près deux fois autant, l'un et l'autre grâce à la *Glossa;* tandis qu'Isidore de Séville n'est représenté par aucun passage qui ne soit déjà dans le *Sic et non* d'Abélard. Les Carolingiens comme Bède, Alcuin, Paschase Radbert et Haymon d'Halberstadt, quels que soient les titres d'authenticité de son œuvre, ont chance d'avoir été utilisés directement; on peut le croire aussi pour saint Ambroise, peut-être pour saint Jérôme, et pour Grégoire le Grand, mais il ne faudrait pas trop pousser l'affirmation. De l'Orient grec, nous trouvons le pseudo-Denis deux fois, saint Athanase, Hésychius, Didyme et saint Cyrille d'Alexandrie, chacun une fois, tous grâce aux recueils exégétiques. Par contre, Jean Damascène fait son entrée dans la théologie occidentale grâce à l'initiative toute personnelle de Pierre Lombard, avec à peu près une trentaine de textes trinitaires ou christologiques; mais ce qui est dit ailleurs suffit pour montrer que la pensée même de Pierre Lombard n'a pas pu s'inspirer beaucoup de l'œuvre du saint Thomas de l'Orient.

Par contre, la lecture de saint Hilaire doit avoir beaucoup aidé à la composition des *IV libri Sententiarum*, mais dans les chapitres sur la Trinité presque exclusivement; et, d'autre part, l'abondante documentation augustinienne qui caractérise les *Sentences* dans chacune des parties dénote, à coup sûr, une connaissance personnelle de l'œuvre d'Augustin, représentée par une bonne soixantaine d'ouvrages, plus une dizaine d'apocryphes. Le nombre des citations authentiques atteint plus d'un millier, c'est-à-dire plus de treize fois la part d'Hilaire lequel, avec un peu plus de quatre-vingts textes, est le Père latin le plus avantagé après saint Augustin. D'une manière générale, la pensée et l'inspiration sont augustiniennes pour tout l'ensemble de l'ouvrage et on a pu dire que c'est une œuvre augustinienne. Mais, si l'on compare la façon d'Hugues de Saint-Victor, intérieure et profonde, à la manière beaucoup plus gauche et un peu artificielle des *Sentences*, on n'hésitera pas un instant à reconnaître à la conception victorine une supériorité de fond beaucoup plus constamment proche que l'autre de la vraie pensée augustinienne. Pour tout ceci, voir *Le mouvement théologique*, p. 143-148; *En marge des catalogues des bibliothèques médiévales*, dans les *Miscellanea Francesco Ehrle*, t. v, 1924, p. 312-348; J. Annat, *Pierre Lombard et ses sources patristiques*, dans *Bulletin de litt. ecclés.*, 1906, p. 84-95; F. Cavallera, *Saint Augustin et le Livre des Sentences de Pierre Lombard*, dans *Archives de philosophie*, t. VII, 2e part., 1930, p. 186 [438]-199 [451].

7° *Argument patristique.* — L'utilisation des Pères, on devrait dire plutôt des textes patristiques, appellerait une autre question. Quelle est la nature de l'argument patristique chez Pierre Lombard? Qu'est-ce que l'*auctoritas* pour lui et dans l'argument de tradition? Il n'y a pas lieu de restreindre la question à Pierre Lombard et, par suite, c'est ailleurs qu'il faut la traiter. Disons seulement que Pierre Lombard recourt fréquemment à la tradition d'une manière générale, mais, habituellement, le recours à l'*auctoritas* n'est pas ce qu'on peut strictement appeler l'argument de tradition; c'est l'argument d'autorité entendu dans le sens spécial de la méthodique médiévale. L'*auctoritas* n'est pas limitée aux seuls auteurs inspirés, ni aux seuls Pères de l'Église; même des profanes comme Platon, Aristote, Cicéron, Boèce, peuvent entrer dans le canon des autorités et alors ils passent au rang des auteurs *authentici*, dont les énoncés *robur auctoritatis habent*, tandis que dans un degré inférieur, celui des *magistri*, leurs énoncés ne sont que des *verba magistralia;* cf. saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. v, a. 1, ad 1um. On a même cru que, pour Gandulphe de Bologne, Pierre Lombard était une *auctoritas;* mais cette interprétation, admise aussi par l'éditeur von Walter, ne peut être acceptée. Voir J. de Blic, *Sur la récente édition de Gandulphe de Bologne : Pierre Lombard est-il pour Gandulphe une « auctoritas »?* dans *Recherches de science religieuse*, t. XVI, 1926, p. 407-415.

Cette méthodique des *auctoritates* se caractérise aussi par une note conciliatrice entre les autorités, qu'il y a lieu de signaler brièvement; car Pierre Lombard, ici encore une fois disciple d'Abélard, se montre en conformité d'idées avec les tendances de son époque et la règle des *eadem verba in diversis significationibus*, préconisée par Abélard (*Sic et non*, prologue, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1344 D), exerce une influence durable sur toute la présentation médiévale de l'argument patristique. Pour écarter les divergences, au moins apparentes, qui mettent en opposition les textes apportés comme *auctoritates*, Abélard avait codifié quelques règles, au début de son *Sic et non*, qui complétaient les essais tentés jusque-là dans ce sens par des canonistes ou des théologiens. La dialectique y avait sa part, mais surtout un certain nombre de remarques herméneutiques, dont quelques-unes préludent de loin à ce qu'on appelle aujourd'hui la sémantique. Pierre Lombard, comme Gratien de Bologne, suit la même voie; on peut le constater dès le début de son œuvre; il « détermine » le sens conciliateur entre les textes divergents, *quæ sibi contradicere videntur sic determinamus*, l. 1, dist. 1, c. 3, p. 16, *repugnantiam auctoritatum de medio eximere cupientes dicimus*, *ibid.*, p. 19, etc. Mais l'on ne peut manquer d'ajouter que les règles d'Abélard, qui ne sont au fond que des principes de bon sens, furent souvent mal appliquées et que Pierre Lombard en donna des exemples fâcheux; ce en quoi il ne fut ni le premier, ni le dernier. Lui, comme presque tous les autres, il se contenta de trouver divers sens possibles, dont un au moins satisfît aux exigences de la conciliation; mais, une fois trouvé ce sens, le contrôle de l'hypothèse explicative par la recherche de la vraie pensée de l'auteur analysé n'entrait habituellement plus dans les préoccupations; c'est la faiblesse trop fréquente de l'interprétation médiévale des

textes. Sur tout ceci, l'on peut voir le *Mouvement théologique*, p. 317 sq., p. 331-338.

III. DÉTAIL DES DOCTRINES. — Il est temps maintenant de passer en revue rapidement le détail des doctrines de l'œuvre lombardienne et, pour les mieux apprécier, de les placer dans le cadre des opinions contemporaines. Mais il faudra se restreindre à quelques matières particulières, car il serait prématuré de donner ici une étude complète de la pensée de Pierre Lombard sur chacune des grandes doctrines et des théories exposées dans le *Livre des Sentences*. Les travaux monographiques n'ont pas encore été poussés assez loin pour que cette enquête puisse être pleinement satisfaisante. Mais il y a avantage à dégager sur quelques points précis l'enseignement et la position du Maître.

1° *Livre I.* — La *doctrine trinitaire* de Pierre Lombard vient tout au début de son ouvrage, comme chez la plupart des auteurs de son temps, de ceux au moins qui ont fortement subi l'ascendant d'Abélard, car le *De sacramentis* de Hugues de Saint-Victor et les *Sententiæ divinitatis* de l'école porrétaine la placent plus loin. L'extension qui est donnée à ce traité se ressent de la même influence, semble-t-il; il occupe un cinquième au moins de tout l'ouvrage, l. I, dist. I-XXXV, p. 4-219, tandis que l'école d'Anselme de Laon développait beaucoup moins la partie qui traite de Dieu et des personnes divines. L'ordre suivi est moins satisfaisant et n'a rien de la belle ordonnance des deux *Sommes* de saint Thomas. On serait porté à croire que, fortement imprégné des idées de saint Augustin, le Maître va suivre la marche du docteur d'Hippone. En fait, il n'en est point ainsi : il prend les textes d'Augustin à divers livres à la fois; souvent, il revient sur ses pas et « l'ordonnance » suivant laquelle il classe les sentences ne permet guère de suivre le fil des théories, mais semble surtout « destinée à grouper ensemble des textes parallèles puisés çà et là dans ses œuvres ». On pourrait cependant, avec un peu de bonne volonté, retrouver un essai de classement entre la Trinité *in fieri* et la Trinité *in esse;* Robert de Melun est moins satisfaisant de ce point de vue de l'ordonnance, il mêle trop aussi le *De Deo uno* et le *De Deo trino.*

Parmi les particularités à relever dans ces longs développements de trente-quatre distinctions, il y a d'abord à noter que, contrairement à Hugues de Saint-Victor, dont le traité s'ouvrait par la théorie des « vestiges », Pierre Lombard commence, comme la *Summa Sententiarum*, par l'unité divine. C'est à l'Écriture qu'il fait profession de vouloir prendre ses premières démonstrations, et le début de son traité ne manque pas d'une certaine solennité, rehaussée d'ailleurs par des textes significatifs d'Augustin, pour inculquer la vraie marche à suivre si l'on veut procéder catholiquement. La théorie des « vestiges » y a sa place; aussitôt après, l'utilisation du *per ea quæ facta sunt*, Rom., I, 20, pour la connaissance de Dieu en général, dist. III, c. 1, p. 30-31, le même texte est commenté par rapport à la Trinité; puis, à la suite d'Augustin, l'âme humaine avec ses trois facultés, mémoire, intelligence, volonté, dist. III, c. 2 sq., p. 33-39, est le principal élément de la théorie des vestiges, avec des restrictions, du reste prises en partie d'Augustin et qui ne négligent pas les dissemblances. *Ibid.*, p. 36. On sent que l'auteur a conscience d'avoir des adversaires et qu'il ne veut pas s'aventurer sur ce terrain sans être couvert par d'augustes défenseurs. Les idées des porrétains devaient en effet se manifester dans l'attaque de l'anonyme de Grenoble, *Liber de vera philosophia*, qui peu après visait à la fois la *Summa Sententiarum* et Pierre Lombard (cf. P. Fournier, *Études sur Joachim de Flore*, Paris, 1909, p. 68-71); cet auteur niait la valeur des « vestiges », tandis que les *Sententiæ divinitatis*, un autre ouvrage porrétain, se contentait de ne pas en parler, et donnait à la révélation tout ce qu'il enlevait à la raison pour la preuve de la simplicité divine.

La preuve de l'existence de Dieu, traitée d'une façon très sommaire, dist. III, c. 1, p. 31, et dont une citation d'Augustin, *De civit. Dei*, VIII, VI, *P. L.*, t. XLI, col. 231, fait presque tous les frais, contraste avec les développements que lui donne un contemporain, Clarembauld d'Arras, qui écrit son *Expositio super librum Boethii de Trinitate* la même année à peu près que Pierre Lombard et qui expose même avec ampleur la preuve par le mouvement, dont le *Magister* se contentait de faire simplement mention à la suite d'Augustin. Voir G. Grünwald, *Geschichte der Gottesbeweise im M. A.*, dans les *Beiträge* de Bäumker, t. VI, fasc. 3, Munster, 1907, p. 44 sq.; G. Jansen, *Der Kommentar des Clarembaldus von Arras*, Breslau, 1926, p. 98-99 et 83*-85*.

Les appuis tirés de l'Ancien Testament en faveur de la révélation de la Trinité dans l'ancienne Loi et que Pierre Lombard accumule dans la dist. II, c. 4, p. 25-28, à la suite d'Abélard, *Theologia christiana*, I, 3, sont ceux qui reviendront dans toute la théologie médiévale, jusqu'à ce que les vues de Tostat, *De beatissima Trinitate*, *Opuscula*, dans les *Opera*, t. XII, p. 1-4, qui combat les thèses contraires de Raymond Martin, *Pugio fidei*, Leipzig, 1687, l. III, dist. 1, p. 490-501, reprises ensuite par Suarez, *De Trinitate*, I, 10, obtiennent en fin de compte, avec quelques restrictions, l'adhésion de la plupart des théologiens de nos jours. Le texte des « trois témoins », I Joa., V, 7, est invoqué parmi les témoignages du Nouveau Testament, mais pas en premier lieu. Dist. II, c. 5, p. 29. Signalons encore à l'attention l'argumentation de Pierre Lombard pour l'absolue simplicité de la nature divine, dist. III, c. 3, p. 38 sq., avec le parallèle, un peu plus court, qui se trouve dans la *Summa Sententiarum*, tract. I, c. 4, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 47 C: ce qui devait lui valoir l'opposition de l'école porrétaine, dont il avait bien saisi le côté faible, et finalement l'approbation du concile de 1215. Sur la discussion doctrinale, question chronologique à part, voir Chossat, *op. cit.*, p. 92 sq., p. 135-136.

Il faudrait du reste suivre pas à pas Pierre Lombard dans chacune des questions pour reconstituer toutes les discussions scolaires de son époque; telles, par exemple, les dist. IV et V, p. 39 et 42, qui discutent la fameuse question du rôle actif de l'essence dans la génération du Fils, *utrum essentia genuerit essentiam*, discussion célèbre où s'était déjà distingué Lotulphe de Novare contre Abélard, où Richard de Saint-Victor prendra, avec une nouvelle définition de la personne, une position différente de celle de Pierre Lombard. Voir, sur cette question et la portée de la condamnation du concile de 1215 contre Joachim de Flore, Th. de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, II[e] série, Paris, 1892, p. 245-266; Petau, *Dogmata theologica, De Trinit.*, VI, 10 sq.; Ceillier, *Histoire des auteurs ecclés.*, t. XXII, p. 158, et t. XXIII, p. 17-18. Il en va de même pour reconstituer toute la marche qu'a suivie l'élaboration du traité de la Trinité au XII[e] siècle; chaque question à peu près ferait remarquer dans quelle mesure un progrès, un complément, une précision de détail est apportée par le Maître des Sentences ou tout au moins sanctionnée par son autorité, comme pour les propriétés des personnes, les notions, les relations, etc. Voir Schmaus, *Der « Liber propugnatorius » des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Scotus*, dans les *Beiträge* de Bäumker, t. XXIX, 1930, p. 48, 386, etc.

Contentons-nous de noter encore la dist. XI, p. 79-81, à propos de la procession du Saint-Esprit et de l'harmonie de croyance entre Grecs et Latins; mais

Pierre Lombard l'appuie, non pas sur l'analyse de la formule grecque *a Patre per Filium*, mais sur l'expression *Spiritus Filii* et l'apport de quelques textes, dont plusieurs apocryphes; ici encore, Abélard lui servait de modèle. *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1303.

La théologie du Saint-Esprit, très développée dans le *Livre des Sentences*, où elle prend plus de dix distinctions, X-XIX, et ensuite passim, appellerait plus d'une étude; Pierre Lombard y soulève beaucoup de questions, y avoue plus d'une fois son ignorance, comme à propos de la nature de la « notion » du Père et du Fils, principe du Saint-Esprit; l'*unica spiratio* que consacrera le IIe concile de Lyon en 1274, Denzinger, n. 460, lui est encore inconnue. Dist. XXIX, c. 4. Faisons remarquer encore l'importante et intéressante question de l'habitation du Saint-Esprit en nous et de l'identification du Saint-Esprit avec notre amour de Dieu et du prochain. Dist. XVII, p. 106 sq. Objet de discussions fréquentes dans les traités anciens et modernes de théologie, comme dans nos manuels contemporains, la doctrine de Pierre Lombard a suscité beaucoup d'intérêt; l'étude de ses sources, pour un avis si original, a commencé à attirer l'attention. Cette étude, qui en grande partie est encore à faire, aboutirait vraisemblablement à dire que la pensée de Pierre Lombard s'est petit à petit formée au contact des textes de saint Augustin, dont elle a plus ou moins forcé ou déformé la portée, et cela entre la composition du commentaire sur saint Paul et celle des *Sentences*. Les sources grecques seraient sans doute à écarter, tout attirantes qu'elles soient à première vue. S'est-il inspiré de quelques brefs énoncés de Cassien, du moine Candidus, de Paschase Radbert? ou aussi de quelques contemporains? Toujours est-il qu'à la manière dont il parle et se défend, on sent qu'il a rencontré une opposition, qu'après lui, en dépit de quelques adhésions enthousiastes comme celle de Bandinus, ont vigoureusement renforcée Gandulphe et Simon de Tournai, et que, bientôt, l'ensemble des théologiens allait rendre définitivement triomphante. Voir J. Schupp, *Die Gnadenlehre des Petrus Lombardus*, p. 216-242, et les articles mentionnés dans notre bibliographie, études spéciales.

L'enseignement d'Augustin, du reste, est partout à la base de la doctrine lombardienne, aussi bien à propos du sens absolu qu'il est porté à donner au mot *persona*, dist. XXV, c. 1-3, p. 156-163, que pour l'interprétation psychologique de la Trinité, qu'il lègue à tout le Moyen Age, et pour les autres problèmes trinitaires. Parfois, il lui arrive de compléter ou d'interpréter heureusement le Maître, par exemple dist. VII, c. 1, p. 55, à propos du texte *Contra Maximinum : neque non potuit sed non oportuit;* mais une étude des sources très minutieuse serait indispensable pour être sûr que ce titre de gloire ne revient pas à un autre de ses modèles. Voir Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des heil. Augustinus*, dans *Münsterische Beiträge zur Theologie*, t. XI, Munster, 1927, p. 144, 149, 148, 119, etc. Pour tout l'ensemble de la doctrine trinitaire, il est surprenant que le Maître des Sentences n'ait utilisé Jean Damascène que dans la seconde moitié de son traité, à partir de la dist. XIX. On s'étonne aussi qu'il n'ait pas plus recouru directement à Boèce, qu'il ne cite guère, et aux conciles de Tolède, si étonnamment nourris et si riches en exposés trinitaires, dont il n'invoque que deux fois le témoignage et cela à propos de l'incarnation, l. III, dist. V, c. 1, p. 567, et pas à propos de la Trinité. Son attitude dans la question de la distinction numérique des personnes, dist. XIX, c. 10, p. 135, se rapproche de celle de Clarembauld d'Arras, *op. cit.*, p. 51*, contre la théorie de Gilbert de La Porrée, *ibid.*, p. 133; la solution pour la *persona*, dist. XXIV et XXV, p. 154, 160-163, entendue dans le sens de *subsistentia*, *hypostasis* chez les Grecs, contre les porrétains, est devenue classique. Voir Chossat, *op. cit.*, p. 136-139.

Dans les dernières distinctions du l. I qui traitent de diverses matières du *De Deo uno*, on remarquera les idées sur la prédestination, qui pourraient être mieux groupées et mieux étreintes. Dist. XXXV, c. 1 et 7; dist. XL, et passim; dist. XLVI, XLVII, p. 220, 249, 278, 287, etc. C'est plutôt une juxtaposition de sentences qu'un exposé systématiquement construit; voir plus loin, à propos de la grâce. A mentionner encore, comme exemple de rectitude théologique, l'opposition à l'optimisme abélardien. Dist. XLIII, p. 263. Mais ici, encore une fois, comme en maint autre endroit, les guides du Lombard, à savoir Hugues de Saint-Victor et l'auteur de la *Summa Sententiarum*, dont le *Magister Sententiarum* copie la pensée et habituellement l'expression, peuvent revendiquer pour eux le principal mérite de ces énoncés.

2° *Livre II.* — Cette analyse théologique du Ier livre, toute fragmentaire qu'elle soit, a permis d'apprécier le genre de Pierre Lombard et son attitude dans les questions doctrinales du moment. Dans le IIe livre, il y aurait aussi pas mal de choses à relever, à propos de la création, voir ici, t. III, col. 2082, de l'angélologie, t. I, col. 1223-1227 et 2143, de l'œuvre des six jours, t. VI, col. 2339, de l'âme et de l'anthropologie, t. I, col. 1006, du péché originel, de la grâce et du péché. Signalons la circonspection du *Magister* à propos de la complète incorporéité des anges, dist. VIII, c. 1, p. 340-341, qui répond à l'attitude qu'il a prise dès le livre I, dist. VIII, c. 4, p. 61-62; elle s'explique du reste facilement par la réaction de Gilbert de La Porrée contre le mouvement commencé sous Anselme de Laon et Hugues de Saint-Victor en faveur de la simplicité de la nature angélique. Voir Lottin, *La composition hylémorphique des substances spirituelles*, dans *Revue néo-scolastique*, t. XXXIV, 1932, p. 22-24. Mentionnons encore son affirmation à propos de l'ange gardien, dist. XI, c. 1, p. 353-355; la netteté de sa réponse à propos de la création de l'âme, dist. XVII, c. 1, p. 382-383, appuyée du reste sur le *De Genesi ad litteram* d'Augustin, et qu'il faudrait rapprocher de la dist. XXXI, p. 468, sur la transmission du péché originel; les questions relatives à la prévision de la chute et qui auraient pu venir plus haut avec la prédestination, dist. XXIII, c. 7, p. 416-417, et dist. XXXII, c. 6, p. 478; et surtout le grand traité du péché originel, dist. XXX-XXXIII, p. 460-487, avec les dist. XXI-XXIII, p. 403-419, qui traitent de la chute d'Adam. Pierre Lombard se rallie à l'idée d'Augustin, qui domine d'ailleurs toute la préscolastique, et qui fait consister le péché originel dans la concupiscence coupable. Sans se ranger avec Abélard pour le *debitum pœnæ æternæ*, il se tient aussi éloigné de saint Anselme qui, le premier, introduit l'idée de la privation de la justice originelle, voir Espenberger, *Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik*, dans les *Forschungen zur christlichen Literatur-und Dogmengeschichte*, t. V, fasc. 1, Mayence, 1905, p. 58, 85, etc., 126-137, 183, etc.; c'est au XIIIe siècle qu'est réservé le grand progrès en ce point, entrevu ou esquissé par saint Anselme; voir aussi R.-M. Martin, O. P., *Les idées de Robert de Melun sur le péché originel*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. VII, 1913, p. 700-725, surtout 723-725.

L'importante question de la grâce, avec celle du libre arbitre, dist. XXV, est rattachée à la chute d'Adam. Dist. XXIV, XXVI-XXIX, p. 419-460. L'auteur ne traite là que de ce que nous appelons la grâce actuelle; il y a quelques allusions à la grâce sanctifiante en somme, moins le nom, dans ce qui se rencontre à propos de la charité et de l'habitation du Saint-Esprit, au l. I

ou au l. III. Mais d'autres parties des *Sentences* contiennent aussi des questions relatives à la grâce, comme à propos de la grâce donnée aux anges, l. II, dist. II-VII surtout, de la fin surnaturelle, l. I, dist. I, l. II, dist. I, l. IV, dist. XLIX, de la prédestination, réprobation et prescience, l. I, dist. XL, XLI et XXXVIII, du premier homme au paradis, l. II, dist. XVI sq., surtout XIX-XXIII, de la chute originelle et de ses suites, l. II, dist. XXX-XXXIII, du péché, dist. XXXVI, etc., de la justification, du mérite, des vertus, des dons, des degrés préparatoires, de leur connexion, etc., de l'application par les sacrements, etc., l. III, dist. XVIII, etc., XXIII, XXVII, XXXI-XXXVI, l. IV, dist. IV, XIV-XXI, etc., où l'on trouvera diverses contributions souvent importantes. On pourra y joindre, pour s'éclairer, un grand nombre de passages de l'œuvre exégétique, surtout du commentaire sur saint Paul, qui aide à mieux connaître l'idée de Pierre Lombard, à retrouver les sources et l'évolution de sa pensée et à suivre les progrès de sa doctrine. Le travail déjà cité de Schupp a abondamment utilisé ces *Collectanea*. Mais il faudra distinguer entre les citations et le texte personnel du Lombard et ne pas oublier que la pensée théologique du *Magister* s'est principalement et finalement énoncée dans ses *Sentences*, qu'elle s'y montre plus claire et plus fixée et que c'est par là qu'elle a surtout influencé l'enseignement universitaire médiéval. Cette pensée, qui a exploité, trop exclusivement peut-être, une des caractéristiques d'Augustin, est beaucoup plus empirique et psychologique, a-t-on dit, que métaphysique; d'instinct à peu près plutôt que par une marche spéculative, il arrive à saisir la vraie note. Insuffisance du plan, manque de vue d'ensemble, terminologie laborieuse, réserves ou réticences trop fréquentes, exégèse fourvoyée par l'allégorisme, tels sont les reproches qu'on peut faire à son exposé, malgré ses progrès sur le commentaire de saint Paul. Par suite, il laisse beaucoup encore à faire à ses successeurs : nature et surnaturel, essence de la grâce, grâce actuelle et habituelle, suites du péché originel, corollaires de la justification, espèces du mérite, etc., mais surtout la synthèse de la construction et ses fondements métaphysiques. Mais il a montré son sens théologique en dégageant, habituellement avec netteté, les principales positions catholiques et en rejetant avec la plus grande énergie, grâce à un coup d'œil qui accuse une réelle pénétration, les idées erronées d'Abélard ou celles des gilbertins ainsi que leurs suites ou leurs prémisses. Sur tout ceci on peut voir la forte étude déjà citée de Schupp, passim, conclusion, p. 287-289, 298-302.

Pierre s'inspire beaucoup d'Augustin, de la *Summa Sententiarum* et d'Hugues de Saint-Victor. S'il a été initiateur en introduisant certaines considérations dans le courant scolaire grâce à son Commentaire sur Paul, voir Landgraf, *Studien zur Erkenntnis des Uebernatürlichen in der Frühscholastik*, dans *Scholastik*, t. IV, 1929, p. 11, 17, il faut reconnaître qu'il ne pénètre pas le problème de la conciliation entre la grâce et la liberté. Son contemporain, Robert de Melun, a des idées beaucoup plus nettes et tranchées; dom Mathoud, qui avait songé à éditer l'œuvre, le faisait déjà remarquer; voir sa note à propos des sentences de Robert le Poule dans *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 1015 C, et R. Martin, O. P., *L'œuvre théologique de Robert de Melun*, dans la *Revue d'hist. ecclés.*, t. XV, 1914-1920, p. 480-481. Sur ces mêmes matières de la grâce, du mérite, etc., la comparaison avec d'autres auteurs de la préscolastique montre que Pierre Lombard est loin d'être complet et n'est pas toujours net. Landgraf, *Die Vorbereitung auf die Rechtfertigung und die Eingiessung der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik*, dans *Scholastik*, t. VI, 1931, p. 65 sq., 483 sq., 355 sq., etc.

A propos du libre arbitre, dist. XXIV, c. 1, p. 419, et dist. XXV, c. 1-9, p. 428-436, on remarquera sa définition prise, sans le dire, à Boèce, sans doute par l'intermédiaire d'Abélard, la manière dont il conçoit la liberté en Dieu et les quatre stades ou états de la liberté avant ou après la chute; ce qui est pris directement à la *Summa Sententiarum*, III, 9. Mais, avant cela, dist. XXIV, c. 3, p. 421, il avait donné une autre définition, qui s'inspire des *Sententiæ divinitatis* et se ressent de la condamnation de Sens en 1140; il s'essaie, pas toujours avec succès, à harmoniser des inspirations diverses prises à Abélard, au Victorin et à la *Summa Sententiarum*. Voir O. Lottin, *Les définitions du libre arbitre au XIIe siècle*, dans *Revue thomiste*, nouv. série, t. X, 1927, p. 118-120.

La fin du l. II contient un certain nombre de doctrines dont le développement, au XIIe siècle et ensuite, soulève actuellement pas mal d'intérêt. Signalons la théorie de Pierre Lombard des mouvements premiers de l'appétit sensitif, dist. XXIV, c. 4, 9-10, p. 421-427; sa solution sévère appuyée apparemment sur Augustin, ou plutôt encadrée de phrases d'Augustin, sera prise tout un temps pour celle même du docteur d'Hippone. Voir O. Lottin, *La doctrine morale des mouvements premiers de l'appétit sensitif aux XIIe et XIIIe s.*, dans les *Archives d'hist. doctr. et litt. du Moyen Age*, t. VI, 1932, p. 51 sq.; Th. Deman, *Le péché de sensualité*, dans les *Mélanges Mandonnet*, t. I, Paris, 1930, p. 265-283.

Sa théorie sur le péché véniel et la différenciation entre le péché véniel et le péché mortel, prend pour base les diverses puissances de l'âme (comment les distingue-t-il et dans laquelle des deux catégories de Jean de Salisbury, *Metalogicus*, IV, 9, *P. L.*, t. CXCIX, col. 922 A, se place-t-il? Il n'est pas aisé de le démêler, si on rapproche de cette dist. XXIV, la dist. III, c. 2, du l. I, p. 33-35). Il admet et précise la solution classique du XIIe siècle : le péché véniel et le péché mortel se différencient d'après la puissance de l'âme où chacun a son siège. Voir Landgraf, *Das Wesen der lässlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin*, Bamberg, 1923, p. 26-27 et passim.

A propos de cette classification des puissances de l'âme, dist. XXIV, c. 3-5, p. 421-422, Pierre Lombard ne connaît rien de l'analyse faite par le Damascène dans le *De fide orthodoxa*, du processus psychologique de l'acte humain, et il faudra attendre jusqu'à Hugues de Saint-Cher pour que la scolastique s'en inspire. Voir O. Lottin, *La psychologie de l'acte humain chez saint Jean Damascène et les théologiens du XIIIe siècle occidental*, dans la *Revue thomiste*, nouv. série, t. XIV, 1931, p. 636-637 et 658-659.

Le traité du péché actuel et celui de la moralité des actes en général, rattaché au péché depuis Abélard, donne lieu à quelques constatations intéressantes, dist. XXXIV sq., qui montrent le rôle de Pierre Lombard dans l'évolution des doctrines, notamment dans son opposition à Abélard à propos de l'intention et de l'acte extérieur, comme aussi sa place, bien minime, dans la préparation du traité de la syndérèse, *scintilla rationis*, dist. XXXIX, c. 3, p. 517, qui sera élaboré par ses disciples, Pierre de Poitiers et d'autres, Philippe de Grève, etc. Voir Lottin, *Les éléments de la moralité des actes dans les écoles avant saint Thomas*, *Les premiers linéaments du traité de la syndérèse au Moyen Age*, *Le fondateur du traité de la syndérèse au Moyen Age*, dans la *Revue néo-scolastique*, t. XXIV, 1922, p. 25 sq., 32-36 et 62-65; t. XXVI, 1926, p. 422-425, et t. XXVII, 1927, p. 197, etc.

3° *Livre III*. — Ce livre, qui comprend surtout la christologie, prête à des remarques non moins suggestives. Pour ne pas prolonger cette revue, signalons seulement quelques points, et d'abord, l'emploi beau-

coup plus fréquent de l'œuvre du Damascène, qui figure en christologie avec une vingtaine de citations, tandis que le traité de la Trinité n'en avait que huit. Voir *Mouvement théologique*, p. 241. Mais cela ne veut pas dire que Pierre Lombard se soit imprégné de la mentalité grecque de son modèle ou qu'il se soit assimilé profondément les conceptions damascéniennes, comme on peut le constater par exemple chez saint Thomas à propos de certains ouvrages de saint Cyrille ou de Jean Damascène. Voir J. Backes, *Die Christologie des heil. Thomas und die griechischen Kirchenväter*, dans les *Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte*, t. XVII, fasc. 3-4, Paderborn, 1931, p. 123, 127 sq. La part de saint Augustin, qui n'a pas écrit d'ouvrage spécial sur la christologie, n'a plus, évidemment, la même prépondérance que dans les trois autres livres.

Une autre constatation s'impose aussi : en christologie, malgré ses nombreux emprunts textuels à Hugues de Saint-Victor, le Lombard se ressent fortement de l'enseignement d'Abélard et, dans l'ensemble, pour l'union des deux natures et ses corollaires, il est beaucoup plus voisin d'Abélard que du Victorin, malgré quelques précisions et perfectionnements de détail qu'il apporte aux doctrines victorines. Tout l'exposé christologique, fortement disséqué ou dispersé en petites questions, qu'alimente ou mieux que dessèche la dialectique envahissante du XIIe siècle, se range donc du côté de ce qu'on a appelé les christologies dialectiques, par opposition à un autre groupe improprement nommé les christologies mystiques. L'on y trouve, sans doute, un bon nombre des principales thèses de détail qui se perpétueront, souvent précisées, complétées et perfectionnées, dans la dogmatique catholique. Mais plus rien n'y rappelle l'exposé si pieux, si ferme et si synthétique d'Hugues de Saint-Victor et, comme ensemble, la rançon de quelques rectifications à l'enseignement d'Hugues, qui accentue trop l'identité entre le Verbe et l'humanité du Christ, se trouve dans une présentation incomplète de l'union personnelle : insuffisance qui vicie toute la christologie du XIIe siècle, et que ne rachètent pas chez Pierre Lombard des développements plus ou moins personnels et des discussions plus étendues que dans les autres livres.

Ces remarques aideront à saisir plus exactement le contenu des dist. VI-XI, p. 573 sq., où se rencontre l'exposé des trois systèmes sur l'union hypostatique, dist. VI sq., p. 573 sq., qui se partagent tout l'enseignement christologique du XIIe siècle, jusqu'à ce que saint Thomas, par son analyse, *In IIIum Sent.*, dist. VI, remette chaque chose à sa vraie place. Une espèce de commentaire théologico-historique des dist. VI et VII est donnée par un contemporain, Jean de Cornouailles, *Eulogium ad Alexandrum III*, dont il sera question col. 2003. Cf. *P. L.*, t. CXCIX, col. 1043-1086. On devra voir aussi la dist. IX, p. 591, à propos de l'adoration de l'humanité du Christ, exposé d'une fermeté contestable; car, en somme, Pierre Lombard, qui y introduit un texte du Damascène plus net que ses propres prémisses christologiques, ne dit pas franchement qu'il tranche la question dans le sens de la seconde solution, celle du Damascène et d'Augustin; toutefois, il a trouvé grâce devant Eberhard de Bamberg, qui tempère l'ardeur combattive de Gerhoch de Reichersberg, en le renvoyant à ce passage des *Sentences. Epist.*, XVI, *P. L.*, t. CXCIII, col. 562 A sq. Puis, vient la dist. X, sur le nihilisme christologique, erreur maîtresse du système christologique abélardien, admise par Pierre Lombard et qui niait non pas la réalité du corps et de l'âme de Jésus-Christ, mais l'union substantielle qui permet d'affirmer l'identité personnelle du Verbe avec cette humanité; de là aussi, comme corollaire, l'adoptianisme et les virulents débats dont l'un et l'autre, nihilisme et adoptianisme, furent l'objet à Rome (Adam, chanoine du Latran), en Bavière (Gerhoch et ses frères, Folmar, etc.), en France (conciles divers), pour aboutir, en 1177, à la condamnation d'une formule enseignée jadis par Roland Bandinelli, reprise par Pierre Lombard et finalement proscrite par son auteur devenu pape sous le nom d'Alexandre III. Denzinger, n. 393, et *Corpus juris, Decret.*, l. V, tit. VII, c. 7, Friedberg, t. II, col. 779.

D'autres questions mériteraient encore attention, comme celle de la science du Christ, dist. XIII et XIV, p. 603 sq., avec des solutions qui complètent ou rectifient, par l'admission d'une science créée, ce que Hugues de Saint-Victor et en partie la *Summa Sententiarum* avaient dit de la science infinie et incréée de l'humanité du Christ, ou comme celle du mérite du Christ *sibi* et *nobis*, de la dist. XVIII, p. 628 sq., ou comme celles du Christ au tombeau, des dist. XXI-XXII, p. 641 sq., le Christ au tombeau était-il encore homme? l'âme ou le corps fut-il séparé du Verbe? Dans ces questions, qui passionnent tous les auteurs du XIIe siècle et qu'ils traitent souvent fort dialectiquement, même Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, I. II, part. I, c. XI, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 409-410, il est surprenant qu'au lieu de s'en tenir à un texte de saint Ambroise, *ibid.*, p. 645, le Lombard n'ait pas recouru à l'idée de saint Hilaire, sinon à celle de saint Athanase, qui avait résolu le problème dans le sens négatif de saint Ambroise. Voir J. Lebon, *Une ancienne opinion sur la condition du corps du Christ dans la mort*, dans la *Revue d'hist. ecclés.*, t. XXIII, 1927, p. 10-11, 15-43 et 209-241.

Dans le traité de la rédemption, très court du reste, dist. XIX-XX, p. 634-644, il y a plus et mieux que la doctrine trop subjective d'Abélard, mais rien encore de la puissante conception de saint Anselme, qui ne triomphera que vers la fin du XIIe siècle. Voir J. Rivière, *Le dogme de la rédemption, essai d'étude historique*, Paris, 1905, p. 346-351 et 475-478. Sur ces matières christologiques, voir ici art. ABÉLARD, t. I, col. 53; art. ADOPTIANISME AU XIIe SIÈCLE, t. I, col. 413-418 avec les auteurs cités; O. Baltzer, *Beiträge zur Geschichte des christologischen Dogmas im XI. und XII. Jahrhundert* (en le corrigeant), dans les *Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche*, t. II, fasc. 1, Leipzig, 1898; J. Bach, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkte*, t. II, Vienne, 1875, passim.

Le traité des vertus, on l'a vu plus haut, se rattache à la christologie, par la question : *Si Christus habuerit fidem, spem et caritatem*, dist. XXIII, p. 655; après les vertus théologales, Pierre Lombard passe aux vertus cardinales, dist. XXXIII, p. 697, et aux dons du Saint-Esprit, dist. XXXIV, p. 699, toujours avec la même question qui marque le point de suture : *utrum in Christo fuerint*, p. 697 et 700. La place de ces traités est en général la même dans les œuvres du XIIe siècle : espèce de compromis, dirait-on, plus ou moins réussi, entre l'ordre réalistico-historique d'Hugues de Saint-Victor et le classement dialectique des autres écoles. Certaines vertus sont étudiées très brièvement, telle la prudence; il en sera ainsi jusqu'à Guillaume d'Auxerre ou mieux jusqu'au chancelier Philippe de Grève; voir dist. XXXIII, p. 697, et Lottin, O. S. B., *Les débuts du traité de la prudence au Moyen Age*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. IV, 1932, p. 270 sq.

L'identité ou la distinction entre les dons du Saint-Esprit et les vertus est une question qui n'a guère beaucoup retenu Pierre Lombard. Comme Hugues de Saint-Victor, il ne les distingue pas réellement, *De sacramentis*, l. II, part. XIII, c. II, *P. L.*, t. CLXXVI,

col. 527, et l. III, dist. XXXIV, c. 2, p. 699 : ce que ses commentateurs comme Gandulphe de Bologne, *Sententiarum libri IV*, édit. von Walter, l. III, § 126 et 141, p. 367 et 381, et Pierre de Poitiers, *Sententiarum libri V*, l. III, c. 17. *P. L.*, t. CCXI, col. 1078-1080, ne feront pas davantage. Ce qui est plus curieux, c'est qu'un des inspirateurs les plus constants de la pensée lombardienne, l'auteur de la *Summa Sententiarum*, l. III, c. 17, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 114, avait pris la solution opposée, admise aussi par Jean de Salisbury, si celui-ci est vraiment l'auteur du *De septem septenis*, 5, *P. L.*, t. CXCIX, col. 954, et le Lombard n'y fait pas allusion, tant il se contente d'un long extrait de saint Ambroise. Lottin, *Les dons du Saint-Esprit chez les théologiens depuis Pierre Lombard jusqu'à saint Thomas*, dans les *Recherches de théol. anc. et méd.*, t. I, 1929, p. 41-42. Pierre Lombard insiste sur la crainte et ses diverses sortes, *servilis, initialis, castas*, comme tous ses contemporains, dist. XXXIV, c. 4-9, p. 701-707; il consacre une distinction entière aux dons d'intelligence et de sagesse, dist. XXXV, p. 707-710, ce qui montre la place qu'il leur reconnaît dans la vie surnaturelle, Ch. Böekl, *Die sieben Gaben des hl. Geistes in ihrer Bedeatang für die Mystik*, Fribourg-en-Br., 1931.

La définition des vertus et leur connexion, dist. XXXVI, p. 711, est un autre problème qui permet de saisir une fois de plus les positions de Pierre Lombard et les progrès réalisés ensuite. Comme toute la tradition qu'il suit, il est net pour la connexion, mais sa définition vise surtout les vertus infuses, et pour lui il n'y a pas de différence entre la vertu et la grâce, voir l. II, dist. XXVII, c. 5, 6 et 10. Ce n'est que plus tard, avec Philippe de Grève, qu'on distinguera entre les vertus infuses et les vertus acquises et pour celles-ci on niera la connexion. Voir O. Lottin, *La connexion des vertus avant saint Thomas*, dans les *Recherches de théol. anc. et méd.*, t. II, 1930, p. 23, 29, 30, 40, etc.; *Les premières définitions et classifications des vertas au Moyen Age*, dans la *Revue des sciences philos. et théol.*, t. XVIII, 1929, p. 370-371.

4° *Livre IV*. — La chose importante que présente le l. IV est d'abord la synthèse de la doctrine des sacrements, qui est définitivement enchâssée dans l'ensemble de la théologie, comme on l'a vu plus haut; on peut en dire autant de la doctrine des fins dernières.

Cette partie sacramentaire, dont la documentation surtout et quelques idées sont grandement tributaires de la *Concordia* de Gratien, ne peut être interprétée dans le sens d'une brisure dans la ligne traditionnelle, le *Décret* de Gratien, dans cette explication, représentant, comme dernier témoin, l'ancienne conception primitive sacramentelle et ecclésiastique. Cette thèse de R. Sohm, *Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians*, Leipzig, 1918, aussi spécieuse que sensationnelle, a été, après un moment de surprise, généralement rejetée et ses preuves estimées fausses; qu'il suffise de rappeler, avec les interventions de Göller et de Stutz, la longue étude de Fr. Gillmann, *Einteilung und System des Gratianischen Dekrets*, dans l'*Archiv für kath. Kirchenrecht*, t. CVI, 1926, p. 472.

La synthèse sacramentaire présente une caractéristique qui la différencie, au premier coup d'œil, des autres essais contemporains ou antérieurs. D'abord, elle mentionne et décrit explicitement l'ordre et le mariage, qui manquaient à la *Summa Sententiaram;* elle en fait autant pour les deux sacrements qu'ignorait la nomenclature d'Abélard et auxquels son école avait pratiquement donné peu d'attention, bien que, en divers endroits de son œuvre, le maître du Pallet en eût parlé, à savoir la pénitence et l'ordre. Puis, elle laisse de côté tous les objets et rites qui avaient si longtemps figuré dans les listes, complètes et incomplètes, des sacrements, c'est-à-dire des sacramentaux, le mot qui devait les distinguer n'apparaissant qu'alors. Pierre Lombard, qui n'ignorait évidemment pas le vieil emploi du mot, puisqu'il parle de *sacramentorum ecclesiasticorum notitia*, du *sacramentum fidei* et du *sacramentam Trinitatis*, prologue; l. III, dist. XXII, c. 1, et l. II, dist. I, c. 6, p. 1, 650 et 312, et des *sacramenta Judæorum*, *Collectanea in epistolas sancti Pauli*, I Cor., IX, 18-22, *P. L.*, t. CXCI, col. 1614 C, et qui emploie le mot *sacramentalia*, l. IV, dist. VI, c. 7, p. 784, bien avant Alexandre de Halès, habituellement, mais à tort, regardé comme l'initiateur de cette locution, ne semble même pas se soucier ou se souvenir de tous ces *sacramenta minora;* ce en quoi il est fidèle à l'exemple d'Abélard. Mais cette abstention, qui est tout à fait contraire à la synthétique exposition d'Hugues de Saint-Victor, ne laisse pas que d'étonner. Aussi un glossateur, dont l'écrit se place dans les vingt années sans doute qui suivent l'apparition des *Sentences*, ne manque pas de le constater par cette note intéressante : *Nota quod hic principalia sacramenta enamerantar de qaibus specialiter tractabitur, de minoribus vero... ut aqaa benedicta el sacramentum cineris et hujusmodi, tacetar*, ms. de Bamberg, *Patr. 128*, fol. 3 r°. A l'époque de Pierre Lombard, on rencontre déjà le mot *sacramentalia*, employé avec un sens juridique dans une charte de 1143. Cf. *Poar l'histoire du mot « Sacramentum »*, t. I, p. 27, n. 3, dans le *Spicilegium sacrum Lovaniense*, fasc. 4, 1924.

L'affirmation septénaire, qui apparaît dans son énumération si ferme, dist. II, c. 1, p. 751, est une des premières qui se rencontre : résultat doctrinal dû beaucoup moins à l'analyse dialectique qu'aux effets d'une longue pratique qui mettait en évidence les rites auxquels s'associait l'idée salvifique. Les courtes formules d'introduction ou de groupement, employées par Abélard, par Hugues de Saint-Victor et par les *Sententiæ divinitatis* de l'école gilbertine et qu'on a rappelées ci-dessus, orientaient dans cette direction. Un peu plus tard, les gloses des premiers glossateurs et commentateurs de Gratien, à partir de Rufin d'Assise, devaient revenir à ces anciens groupements si amplement décrits par Hugues de Saint-Victor, en intégrant sacrements et sacramentaux, *sacramenta principalia* et *sacramenta minora*, dans la *quadriformis species sacramentorum*, qui eut son demi-siècle de célébrité. Sur tout ceci, voir *Mouvement théologique*, p. 359-369; Geyer, *Die Siebenzahl der Sakramente in ihrer historischen Entwickelung*, dans *Theologie und Glaube*, t. X, 1918, p. 325-348; Gillmann, *Die Siebenzahl der Sakramente bei den Glossatoren des Gratianischen Dekrets*, dans *Der Katholik*, tiré à part remanié et développé, t. II, Mayence, 1909; E. Dhanis, *Quelques anciennes formales septénaires des sacrements*, qui donne l'exposé le plus complet de cette matière, dans la *Revue d'hist. ecclés.*, t. XXVI, 1930, p. 574-608, 916-950, et t. XXVII, 1931, p. 5-26, surtout synthèse finale, p. 17-26; voir ici, art. GRATIEN, t. VI, col. 1747-1748.

La définition du sacrement, la composition du rite sacramentel et son efficacité sont des matières qui doivent beaucoup à Pierre Lombard; relevons notamment, dans sa définition, son insistance sur l'idée du signe efficace et sur la causalité, ce qui écartera beaucoup de confusions dans la nomenclature, malgré sa conception incomplète de la collation de la grâce par le mariage. Voir *Un chapitre dans l'histoire de la définition des sacrements au XIIe siècle*, dans les *Mélanges Mandonnet*, t. II, Paris 1931, p. 76-96; Pourrat, *La théologie sacramentaire*, Paris, 1910, p. 39 sq. et passim, 62, etc.

Ce même l. IV nous donne aussi, à l'exemple de

Hugues de Saint-Victor et de l'auteur de la *Summa Sententiarum*, les premiers linéaments du traité *De sacramento circumcisionis* qui prendra plus d'une fois un développement et une importance démesurée chez les scolastiques, dist. I, c. 6-10, p. 748-751; de même, les premiers préludes à la doctrine du baptême de désir, à côté du baptême du sang, dist. IV, c. 4, p. 765-768, mais pas encore avec la fermeté de vues qui réduit les divers éléments à l'unité chez Robert de Melun. Voir R.-M. Martin, *Les idées de Robert de Melun sur le péché originel, Rémission du péché originel*, dans *Revue des sciences philos. et théol.*, t. XI, 1922, p. 403-406.

Sur quelques-uns des sacrements suivants, relevons encore quelques particularités : le traité du baptême et les notions qui regardent en général tous les sacrements, dist. IV, c. 1, p. 762, avec une description du *character*, qu'il ne faudrait pas trop vite identifier avec le caractère de nos trois sacrements non réitérables; voir Brommer, *Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik*, dans les *Forschungen zur christ. Literatur-und Dogmengeschichte*, t. VIII, fasc. 2, Paderborn, 1908, p. 4-10. Pour la nécessité du baptême, voir ici, art. Baptême, t. II, col. 250-251, 277, etc.; sur la confirmation et le moment de son institution, voir ici, t. III, col. 1070-1071. Sur l'eucharistie, la conversion (pour la transsubstantiation, le mot n'y est pas mais la chose s'y trouve), voir ici, t. V, col. 1259-1261, 1267, 1298, etc., où l'on verra comment se situe l'enseignement de Pierre Lombard au milieu de celui de ses contemporains.

A propos de la pénitence, on verra la reviviscence des péchés pardonnés, le rôle dévolu à l'absolution du prêtre avec la nécessité de la confession, la confession aux laïques, dist. XXII, c. 1, p. 885-888, et dist. XVIII, c. 1-8, p. 857-866. Voir *La reviviscence des péchés pardonnés à l'époque de Pierre Lombard et de Gandulphe de Bologne*, dans la *Nouvelle revue théologique*, t. XLI, 1909, p. 400-408, et dans ce *Dictionnaire*, t. III, col. 878, 881, etc., à compléter et modifier par A. Debil, *La première distinction du « De pænitentia » de Gratien*, dans la *Revue d'hist. ecclés.*, t. XV, 1914, p. 251-273, et 442-455, cf. p. 255 et 453; H. Weisweiler, S. J., *Die Busslehre Simons von Tournai*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. LVI, 1932, p. 211-212, 227, etc.; Teetaert, *La confession aux laïques dans l'Église latine*, Bruges, Paris, 1926, p. 137-142 et passim, et l'art. Pénitence, t. XII, col. 915, 931 sq. Les chapitres sur l'extrême-onction, dist. XXIII, p. 889-892, avec les hésitations sur la réitération, sont une jolie mosaïque d'emprunts à Hugues et à la *Summa Sententiarum*. Voir aussi H. Weisweiler, S. J., *Der Sakrament der letzten Oelung in den systematischen Werken der ersten Frühscholastik*, dans *Scholastik*, t. VII, 1932, p. 321-353, passim.

Tandis que le traité de la reviviscence des péchés plaçait en un jour lumineux les qualités du *Magister* comme rapporteur, instruit et vraiment judicieux, des avis en présence, celui des ordres ecclésiastiques, dist. XXIV, c. 1-13, p. 892-902, nous montre les procédés du copiste ou du plagiaire, qui recourt simultanément à trois ouvrages pour l'élaboration symétrique d'une longue dissertation, mais dont la régularité systématique ne connaît qu'une exception au cours des sept ordres ecclésiastiques, celle qui lui fait abandonner Gratien quand il s'agit de l'imposition des mains dans l'ordination sacerdotale : omission voulue ou fortuite, qui aura de grosses conséquences pour la théologie du sacrement de l'ordre. Voir *Le traité de Pierre Lombard sur les sept ordres ecclésiastiques, ses sources, ses copistes*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique de Louvain*, t. X, 1909, p. 290-302 et p. 720-728; t. XI, 1910, p. 28-46. Dans ses *Collectanea* sur saint Paul, I Tim., IV, 14, *P. L.*, t. CXCII, col. 350 C, Pierre Lombard parle de l'imposition des mains au moins pour les évêques, mais dans une formule peu claire, précédée d'un *vel;* voir aussi G.-M. van Rossum, *De essentia sacramenti ordinis disquisitio historico-theologica*, Fribourg-en-Br., 1914, p. 140 et 141, n. 340, 343, etc.

Il y aurait lieu de signaler aussi son attitude hésitante à propos des *ordinations hérétiques ou simoniaques*, dist. XXV, p. 904-911, dont il faut rapprocher ce qu'il dit, avec plus de fermeté cette fois, contre la validité de la messe des hérétiques et des excommuniés, dist. XIII, c. 1-2, p. 815-818, avec, à l'appui, un texte d'un pseudo-Augustin inidentifiable, p. 816, n. 1. Mais l'on était à peine sorti alors de la grande controverse des investitures; et cette circonstance doit faire pardonner à Pierre Lombard la réserve où il se tient : « question perplexe et presque insoluble, dit-il, à cause des avis opposés des docteurs », et de nouveau il s'acquitte avec conscience et exactitude de son rôle de rapporteur en énumérant les quatre théories des écoles du moment; voir sur les solutions du Lombard, Saltet, *Les réordinations*, Paris, 1907, p. 342-344; les *Sententiæ divinitatis*, p. 141*-142*, pas bien nettes non plus, penchaient cependant vers l'affirmative.

Le très long *Traité du mariage* met principalement en relief la théorie consensuelle de l'essence du mariage, opposée à la théorie de Bologne; Pierre Lombard y a un rôle important et les conséquences de la doctrine de Paris se font sentir en théologie comme en droit canon. Sur tout ceci, voir l'art. Mariage, t. IX, col. 2151, 2155, 2156, etc.

Le traité des fins dernières, dist. XLIII-L, p. 994-1038, qui commence à prendre place partiellement dans la synthèse théologique de l'école d'Anselme de Laon, voir les *Sententiæ Anselmi*, édit. Bliemetzrieder, déjà citée, p. 152-153, mais qui n'a sa place ni dans l'école abélardienne, ni dans l'école porrétaine, est largement développé dans le *De sacramentis* d'Hugues de Saint-Victor, l. II, part. XVI sq., *P. L.*, t. CLXXVI, col. 584 sq., la *Summa Sententiarum* l'ignore encore, et Robert de Melun laissera sa *Summa* inachevée. Mais Pierre Lombard, qui suit l'exemple du Victorin, auquel, du reste, il emprunte beaucoup de passages, consacre définitivement l'entrée de ce traité dans l'exposé systématique. Hésitant pour toutes les questions que n'a pas tranchées Augustin, il transmet aussi les doutes du docteur d'Hippone sur les corps des âmes séparées, sur la mitigation des peines, etc. Voir ici, art. Enfer, t. IV, col. 83; Feu de l'enfer, col. 2209, etc. L'ordre suivi n'est pas bien ferme; l'auteur se laisse trop facilement détourner des grandes lignes d'Hugues par des questions secondaires. C'est dans ces distinctions sur les fins dernières qu'entrent des extraits d'un ouvrage spécialement consacré à ces matières, le *Prognosticon futuri sæculi* de Julien de Tolède, dist. XLIV, c. 7, p. 1003; voir *Le mouvement théologique*, p. 143-144, 25-26, etc. Le *Speculum universale* de Raoul l'Ardent, malgré ses attaches porrétaines, fera une place, lui aussi, à l'eschatologie, fin du l. VIII, ms. *709* de la bibl. Mazarine, fol. 121 r° et 146 sq.

Mais l'on ne peut quitter ce IV[e] livre des *Sentences* sans mentionner une autre caractéristique qui s'y accuse fortement : la très fréquente utilisation de la *Concordia* ou *Decretum* de Gratien qui est pour les matières sacramentaires le grand arsenal des arguments patristiques; par suite aussi se manifeste l'influence des collections canoniques pour le libellé même des énoncés à propos de l'eucharistie et de la controverse sur la présence réelle; voir *Mouvement théologique*, p. 301 sq.; art. Eucharistie, t. V, col. 1263-1624; P. Fournier et G. Le Bras, *Histoire des collec-*

tions canoniques en Occident, t. II, Paris, 1931-1932, p. 317-326 et 350-361. Enfin, la juxtaposition ou parfois l'entremêlement de la théologie et du droit canon, très accusés dans le *Traité du mariage*, donnent lieu à plusieurs constatations d'emprunts réciproques et d'applications de méthodes qu'il suffit de rappeler; voir ici l'art. GRATIEN, t. VI, surtout col. 1738-1751, et *Mouvement théologique*, p. 315, 338, etc.

IV. LUTTES AUTOUR DU « LIVRE DES SENTENCES ». SUCCÈS DÉFINITIF DE PIERRE LOMBARD. — Le sort posthume des *IV libri Sententiarum* présente, dès le lendemain de la mort de leur auteur, une série de contrastes, comme l'histoire littéraire en a rarement à relater; d'un côté, la rapide diffusion de l'ouvrage et les manifestations multiples de son succès; d'autre part, les attaques incessantes dont il est l'objet, les condamnations dont on veut le frapper, et les désapprobations semi-officielles qui visent certaines de ses doctrines; puis, finalement, un règne incontesté de près de quatre siècles dans tous les centres universitaires et un rôle sans pareil dans l'élaboration de la théologie catholique. Il faut brièvement rappeler ces faits et en donner une explication.

I. LES LUTTES. — L'opposition antidialectique n'eut pas la part principale dans cette hostilité, bien que Gerhoch de Reichersberg et Gautier de Saint-Victor, qui n'omettent point de s'en prendre aussi aux doctrines, en voulussent surtout, au fond, à la méthode dialectique. Mais celle-ci ne cessa pas d'agrandir son champ d'action en théologie; nombre de pages, même de Gandulphe de Bologne, surtout de Pierre de Poitiers et d'Étienne Langton, pour ne citer que quelques maîtres d'écoles différentes, se caractérisent par une acuité dialectique incontestable et contrastent avec la réserve et la simplicité de la discussion chez Pierre Lombard.

Les autres adversaires s'occupent surtout de questions de doctrine. Ceux-ci, non plus, n'y allaient pas de main morte : pour eux, il ne s'agissait de rien de moins que de faire condamner solennellement l'ouvrage dans un concile solennel, comme à Tours ou à Reims, ou dans un concile œcuménique, comme ceux du Latran en 1179, ou en 1215. Pierre Lombard trouva heureusement des défenseurs aussi décidés à sa défense que ses ennemis étaient acharnés à sa perte.

On peut, pour plus de facilité, distinguer trois phases dans la lutte : celle qui porte sur le nihilisme christologique, en France et en Bavière, et se termine en 1177 par une condamnation; celle où intervient Gautier de Saint-Victor et qui se produit à l'époque du IIIe concile du Latran, en 1179; elle est sans effet ou à peu près; enfin, une troisième offensive, dirigée surtout par l'école des porrétains et Joachim de Flore, après un moment de succès, échoue finalement et occasionne le triomphe de Pierre Lombard avec le IVe concile du Latran, en 1215.

1° *Conflit autour du nihilisme christologique.* — Le conflit s'ouvrit dès 1163, au mois de mai, au concile de Tours; voir Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. V *b*, Paris, 1913, p. 974-977; Mansi, *Concil.*, t. XXII, p. 119, et t. XXI, p. 1167; Denifle-Chatelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, t. I, n. 3 et 9, p. 4 et n. 8-9.

Il a pour objet la fameuse formule christologique : *An Christus secundum quod homo sit persona vel aliquid*, l. III, dist. X; voir aussi dist. VI et VII, p. 593-597, et 573-589. L'assemblée, fort nombreuse, puisqu'elle comprenait près de cent cinquante cardinaux et évêques et plus de quatre cents abbés, discuta longuement, non sans âpreté; la remarque est de Jean de Cornouailles, qui ne sait quel parti l'emporta dans la dispute, *in pugna verborum*, mais qui ne reconnaît nullement la victoire aux arguments de ses adversaires. *Eulogium*, préface, *P. L.*, t. CXCIX, col. 1043 A. Ce qui piquait l'intérêt dans ces débats, c'est que la proposition visée, fruit de l'enseignement abélardien, se retrouvait dans les *Sententiæ* de Roland Bandinelli, lequel, en ce moment, occupait le trône pontifical sous le nom d'Alexandre III. Voir *Die Sentenzen Rolands*, édit. Gietl, déjà citée, p. 177.

Le concile de Tours ne rendit pas de décision; mais un pas de plus en avant ne devait pas tarder à se faire. L'année suivante, la veille de Noël 1164, dans une importante réunion tenue à Sens, où il avait convoqué tous les gens des écoles au nombre de trois mille et davantage, le pape porta la fameuse prohibition qui interdisait *omnes tropos et indisciplinatas quæstiones in theologia*, et ordonna à l'évêque de Paris, sous précepte d'obéissance, de faire cesser ces discussions par tout le pays. *Annales Reicherspergenses*, an. 1164, *Mon. Germ. hist.*, *Script.*, t. XVII, p. 471. Six ans après, le 2 juin 1170, nouvelle intervention d'Alexandre III, qui écrit aux archevêques de Bourges, de Reims, de Tours et de Rouen, de ne pas laisser se propager l'erreur : *quod Christus secundum quod est homo non est aliquid.* Jaffé, n. 11 809; *P. L.*, t. CC, col. 684-685. Une autre lettre, du 18 mai, renouvelle l'ordre donné en 1164 à la réunion de Sens et ordonne à Guillaume aux blanches mains, archevêque de Sens, à qui cette mission avait jadis été communiquée de vive voix, de veiller à l'exécution de la défense en provoquant à Paris une réunion de ses suffragants. Jaffé, n. 11 806; *P. L.*, *ibid.*, col. 685 BC. Ces longs débats théologiques doivent avoir fait sensation, car l'historiographie anglaise elle-même y prend un vif intérêt; voir plus loin les références à Roger de Wendover et à Matthieu Paris.

Sept ans plus tard, se produisit l'intervention finale et définitive d'Alexandre III dans la question. Par une lettre du 18 février 1177 au même Guillaume, devenu archevêque de Reims, il condamne la proposition : *quod Christus secundum quod homo non sit aliquid*, et le texte de sa défense entra dans la collection des *Décrétales*. Jaffé, n. 12 785; Mansi, t. XXI, col. 1681; *Decret. Greg.*, l. V, tit. VII, c. 7; Denzinger-Umberg, n. 393. La date de 1179, pour la condamnation faite en 1177, est donnée, sans preuve à l'appui, par Roger de Wendover, *Flores historiarum*, an. 1179, dans *Rer. Brit. script.*, t. LXXXIV, vol. I, p. 126, que transcrit ensuite Matthieu Paris, *Historia Anglorum*, an. 1179, même collection, t. XLIV, vol. I, p. 414. C'était une rupture complète avec le nihilisme christologique d'Abélard, dont le pape lui-même, pendant son enseignement à Bologne, trente ans plus tôt, avait ressenti l'influence. Sur le sens de cette proposition, qui, chez Abélard, Roland, Pierre Lombard, ne niait nullement la réalité de la nature humaine, voir la note substantielle de Gietl, *op. cit.*, p. 175-177; et ici, les art. ABÉLARD et ADOPTIANISME AU XIIe SIÈCLE, t. I, col. 50 et 413-418.

Pendant ces années qui précèdent l'arrêt définitif, les adversaires de Pierre Lombard n'étaient pas restés inactifs. Un des *magistri* qui avaient puissamment contribué à ce résultat est Jean de Cornouailles, dont la carrière appellerait une étude critique, mais dont il nous reste une pièce importante pour le débat. C'est le fameux *Eulogium ad Alexandrum III papam, quod Christus sit aliquis homo*, *P. L.*, t. CXCIX, col. 1043-1086, qui insiste auprès du pape pour faire condamner la formule incriminée. Ce qui rend ce texte précieux, outre les nombreux détails qu'il contient sur les maîtres contemporains, et ce qui le fait singulièrement contraster avec l'*Apologia de Verbo incarnato*, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 295-316, c'est l'espèce de commentaire théologico-historique qu'il donne des dist. VI et VII du l. III des *Sentences*. L'auteur y passe en revue les trois opinions exposées par Pierre Lombard sur l'union des deux natures, p. 573-589, et ajoute aux arguments des Pères les avis des docteurs orthodoxes contempo-

rains, et cela, dit-il, « afin de donner comme préludes aux gros bataillons des saints docteurs la cavalerie légère des maîtres actuels, *ut fortissimis sanctorum cuneis etiam doctorum hujus temporis levior armatura præludatur* ». *Eulogium*, c. III, *P. L.*, t. CXCIX, col. 1053 B. La thèse qu'il soutient est établie avec soin à l'aide des *firmissima sanctorum testimonia et rationes fidei consentaneæ*, comme il l'annonce lui-même, *ibid.*, c. IV; *P. L.*, *ibid.*, col. 1056 A. Mais, pour le reste, il ne manifeste aucune opposition à Pierre Lombard; il le traite avec une respectueuse réserve, voir col. 1053 B, 1070 C, 1071 C. Il ne combat que cette doctrine, ou plutôt cette opinion du Maître, car Pierre Lombard, nous dit-il, ne la présentait pas comme définitive, col. 1053 AB; et lui-même en avait longtemps été infecté, au point de n'avoir été guéri de son erreur qu'avec peine par Maurice de Sully et Robert de Melun, col. 1055 A. La méthode qu'il applique est celle même du Lombard et la réserve qu'il professe pour accueillir la terminologie des logiciens dans la dogmatique, col. 1065 AB, n'est pas en contradiction avec ce qui a été dit plus haut de la modération du *Magister*.

La dissertation eut son effet auprès d'Alexandre III; car, contrairement à ce qui est dit de divers côtés, la pièce porte sa date; la préface dit clairement qu'il faut la placer à un moment où la lettre du pape à Guillaume, « alors archevêque de Sens, actuellement archevêque de Reims », ne promulgue pas d'anathème contre les adversaires; c'est donc de la lettre de 1170 qu'il s'agit, laquelle suit de sept ans le concile de Sens, *multo postmodum temporis sustentationis clapso;* en 1176, Guillaume aux blanches mains passe au siège de Reims, et Jean de Cornouailles déclare au pape qu'il est temps de recourir au grand moyen de la condamnation; le décret de 1177 n'avait donc pas paru. Conséquemment, c'est entre 1175 et 1177 qu'il faut placer cet écrit, et non plus entre 1176 et 1181; *ibid.*, préface, *P. L.*, *ibid.*, col. 1043-1044, et c. XX, col. 1085 B. Pour une analyse plus développée du contenu théologique, voir Grabmann, *op. cit.*, p. 399-402, et Bach, *op. cit.*, t. II, p. 180-190; celui-ci ne date pas la pièce au milieu des événements contemporains; Grabmann la fixe entre 1176 et 1181.

Un autre opposant de Pierre Lombard, qui occupe dans l'histoire doctrinale du XIIe siècle une place beaucoup plus importante que Jean de Cornouailles, est Robert de Melun, contemporain du *Magister Sententiarum* et qui compose ses deux livres de *Sentences* entre 1152 et 1160. Dans son enseignement oral déjà, il attaquait fréquemment le *Magister* et son écrit s'occupe amplement des questions christologiques, entre autres du nihilisme; il prend fréquemment à partie Pierre Lombard qu'il surpasse souvent en sûreté théologique. Voir R. Martin, O. P., *L'œuvre théologique de Robert de Melun*, dans *Revue d'hist. eccl.*, t. XV, 1914-1920, p. 485, 489, 479, 459, etc. et *Œuvres de Robert de Melun*, t. I, p. IX, dans *Spicilegium sacrum Lovaniense*, fasc. 13, Louvain, 1932.

Un autre écrit hostile, attribué aussi à Jean de Cornouailles, l'*Apologia de Verbo incarnato*, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 295-316, et qui aurait été composé peu avant le concile de 1179, d'après un prologue encore inédit vu jadis par Oudin à l'abbaye de Saint-Victor, *Scriptor. eccles.*, t. II, col. 1157, 1224 et 1530, demanderait une étude critique; il argumente avec force, mais, contrairement à l'*Eulogium*, ne mentionne par son nom aucun théologien, ni partisan, ni adversaire; l'auteur ne peut être Hugues de Saint-Victor, dans les œuvres duquel il a été publié.

A cette polémique des écoles françaises, se rattachent les ardentes initiatives d'un lutteur de l'Allemagne du Sud, Gerhoch de Reichersberg, dont une thèse du *De gloria Filii hominis* est approuvée par le concile de Tours de 1163. Les *Annales* de Reichersberg citées ont pris soin de nous conserver le souvenir de cette approbation, tout comme elles nous instruisent de la première interdiction des *tropos et indisciplinatas quæstiones*, à propos des débats christologiques. *Annales Reicherspergenses*, an. 1164. *Mon. Germ. hist.*, *Script.*, t. XVII, p. 471.

La situation de Gerhoch dans les controverses de l'époque et sa place honorable parmi les principaux partisans de la réforme ecclésiastique faisaient de lui un redoutable adversaire. Dans l'histoire de la dogmatique, il se caractérise également par une activité littéraire et une fécondité polémique, qui fait sans cesse rencontrer son nom dans les écrits contemporains. On l'a comparé à saint Bernard, avec certaines restrictions; lui-même ne se fait pas faute, en omettant ces réserves d'ailleurs, de s'attribuer un rôle identique à celui de l'abbé de Clairvaux. Voir *Liber de simoniacis*, préface, *Libelli de lite*, t. III, p. 241. La bibliographie est fort abondante; citons Bach, *op. cit.*, t. II, p. 390-446; Hauck, *op. cit.*, t. IV, p. 434-450; et ici, t. I, p. 413-418; Sackur, bonne préface, donnant le *curriculum vitæ*, avec les sources, dans l'édition citée, p. 131-136. Sa carrière n'est pas moins agitée, et aidé de deux de ses frères, Arno et Ruediger, il la rend plus bruyante, sinon plus brillante; voir la lettre XVIII de Gerhoch, *P. L.*, t. CXCIII, col. 566 B, et l'*Apologeticus contra Folmarum* d'Arno, qui transcrit, sans le dire, un long passage de cette lettre, édit. Weichert, Leipzig, 1888, p. 14. Plusieurs fois, il fait le voyage de Rome et se glorifie de la faveur dont il jouit près du Saint-Siège. Il a le talent du reste de faire valoir ses œuvres et de remémorer ses titres à la reconnaissance. *Epist.*, XVII, *P. L.*, t. CXCIII, col. 567-568; XXI, col. 576-578; prologue du *Liber de gloria et honore Filii hominis*, t. CXCIV, col. 1075-1078. Les *Annales Reicherspergenses* lui consacrent, à lui et à ses travaux, une fort élogieuse notice, *Chronicon Magni presbyteri*, an. 1169, *Mon. Germ. hist.*, *Script.*, t. XVII, p. 490-497; ses lettres aux papes et aux membres de la curie romaine sont nombreuses; ses autres écrits, qui s'échelonnent sur plus de quarante années (1126-1169), « remplissent à peu près tous les coins de la terre », au dire d'un contemporain, Éberhard de Bamberg, *Epist.*, VI, *P. L.*, t. CXCIII, col. 500 C; Sackur, *op. cit.*, p. 135, donne à la collection de ses écrits l'épithète de *moles*. Une édition critique de toutes ses œuvres, si remplies de renseignements sur les contemporains, rendrait de grands services.

La position que prend ce fécond écrivain dans les questions sacramentaires, ou dans la querelle adoptianiste, ne doit pas nous arrêter ici : ardent défenseur de ce qu'il croit l'orthodoxie, Gerhoch pèche autrement que par excès de langage; quelques exagérations confinent à l'hétérodoxie. Contre Pierre Lombard, ses attaques visent avant tout la christologie, et il multiplie les accusations contre le *Magister* et ses amis. *Epist.*, XVII, à Alexandre III, *P. L.*, t. CXCIII, col. 565-566; XV, à Éberhard de Bamberg, col. 547 D; *Libellus de ordine donorum sancti Spiritus*, dans *Libelli de lite*, t. III, p. 275; *Epist.*, XXIII, à Othon de Freising, où tous ses adversaires en christologie sont nommés gilbertins, *P. L.*, col. 586-594; *Epist.*, XVIII, au cardinal Henri, col. 571 D, surtout à propos de l'adoration de latrie et du culte de dulie. Jadis, ardent partisan de la dialectique, il semble par moments se placer à l'extrême opposé et ne rien admettre au delà des expressions de la lettre. *Epist.*, III, à Othon de Freising, col. 491 CD; XVIII, au cardinal Henri, col. 571 BC; *Commentarius in psalmos*, ps. XI, 4 et 5, et pars IV, prologue, *ibid.*, col. 806 et col. 1374 A; *Liber de gloria et honore Filii hominis*, préface, t. CXCIV, col. 1073-

1076; *Epist.*, xxi, aux cardinaux, t. cxciii, col. 576 B et 584 B. Plus sage apparaît un de ses contradicteurs, Éberhard de Salzbourg, qui le rappelle à la modération avec une fermeté et une franchise qui réjouit. *Epist.*, xvi, col. 555 BC et 562 AC.

Mais Gerhoch n'assista pas, avant de mourir, à la condamnation de Pierre Lombard. Toutefois, si, dans ses controverses antiadoptianistes, il se vit, tout comme ses opposants, imposer silence par Alexandre III, lettres du 22 mars 1164, Jaffé, n. 11 011 et 11 012; *P. L.*, t. cc, col. 288-289, il eut au moins la satisfaction d'avoir une approbation, en plein concile, pour l'avis énoncé dans le *De gloria et honore Filii hominis*, et de recevoir de grands éloges pour son zèle. Mêmes lettres, *ibid.*, col. 288-289; *Epist.*, xxi, col. 585 D. La prohibition de 1164 contre les *indisciplinatæ quæstiones* est rappelée par lui dans sa lettre au Sacré Collège, *Epist.*, xxi, col. 584 B; peut-être eut-il quelque part dans cette mesure par l'intermédiaire de ses agents, défenseurs de ses idées. La manière dont il accusait Pierre Lombard — et il n'y allait pas de main morte dans l'ouvrage présenté au concile de Reims — donne lieu de croire que son influence ne fut pas étrangère à la prohibition, *Liber de gloria et honore Filii hominis*, c. xviii, 5, t. cxciv, col. 1141 AB, et une étude plus étendue de la partie inédite de son œuvre aboutirait à faire constater sans doute une collaboration plus intense encore à cette polémique.

2° *Offensive de Gautier de Saint-Victor et IIIe concile du Latran (1179).* — On aurait pu croire que la mort de Gerhoch, en 1169, et surtout la condamnation portée en 1177 par Alexandre III allait mettre fin aux discussions. Il n'en fut rien. Déjà auparavant, Maurice de Sully, Robert de Melun et d'autres sans doute encore avaient attaqué les doctrines de Pierre Lombard, comme nous le rapporte Jean de Cornouailles, *Eulogium*, c. iv, *P. L.*, t. cxcix, col. 1055 A. Mais, au même moment, ses gloses sur les psaumes et les épîtres pauliniennes avaient l'honneur d'être commentées et glosées non moins que ses *Sentences* dans les cours scolaires, voir plus haut, et bientôt, avant 1175 déjà, car il est dédié à Guillaume aux blanches mains avant son transfert à Reims, le grand commentaire en cinq livres de Pierre de Poitiers, le principal élève du Lombard, mettait davantage en relief les idées et la manière du *Magister Sententiarum*. Est-ce ce renouveau de succès et ces signes de l'influence exercée qui donnèrent une nouvelle acuité à l'attaque? Toujours est-il qu'au concile œcuménique du Latran, réuni peu d'années après (1179), se produisit, encore une fois, un fort mouvement contre le *Liber Sententiarum*. Les renseignements qui nous sont parvenus sur ces débats ne permettent malheureusement pas de se faire une idée bien complète des événements. Le principal garant que nous en ayons n'est pas en effet un des nombreux chroniqueurs de l'époque, français ou anglais, qui ont le goût de la recherche et de la transcription du document original. Bach, *op. cit.*, t. ii, p. 73, dit bien que les *Annales* de Reichersberg parlent d'une condamnation du nihilisme au concile du Latran; nous n'avons rien trouvé à l'endroit qu'il cite, *Mon. Germ. hist.*, *Script.*, t. xvii, p. 501 sq.; le concile est décrit très brièvement, p. 506; voir Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. v *b*, p. 1110, où l'erreur de Baronius, *Annales*, an. 1179, n. 13, est corrigée; Mansi, t. xxii, p. 247, qui donne la rectification de Pagi.

C'est au seul témoignage de Gautier de Saint-Victor, polémiste violent jusqu'à l'injustice, que nous devons nos informations. Le pape Alexandre III avait eu l'intention de porter en plein concile une condamnation contre l'enseignement christologique de Pierre Lombard; voir le texte dans Denifle, article cité de l'*Archiv für Literatur- und Geschichte des M. A.*, t. i, p. 406-407; Hefele-Leclercq, *loc. cit.* Mais un certain nombre de cardinaux, opposés à son avis, lui répondirent qu'ils avaient à s'occuper d'affaires plus importantes et, sur la réplique du pape, que la principale affaire était précisément la condamnation des hérésies, ils se retirèrent du consistoire. Un évêque du pays de Galles, Adam de Saint-Asaph, c'est-à-dire sans doute Adam du Petit-Pont, l'ancien professeur de Paris qui s'était fait remarquer jadis par sa lutte contre Gilbert de La Porrée et dont l'œuvre avait été connue du Lombard, alla même plus loin dans son opposition à toute condamnation. Pour l'identification du professeur de Paris et de l'évêque de Saint-Asaph, voir le *Mouvement théologique*, p. 158, n. 3; Mansi, t. xxii, p. 458. La coïncidence des dates et le titre de *Magister* (Roger de Hoveden, *Chrònica*, pars post., an. 1175 et 1177, *Rer. Brit. Script.*, t. li *b*, p. 78 et 131) et de *Canonicus Parisiensis* (Raoul de Dicetum, *Imagines historiarum*, an. 1175, même coll., t. lxviii, p. 402, et Othon de Freising, *Gesta Friderici imperatoris*, l. I, c. li) donnent un grand poids à l'identification; bonne notice par T.-A. Archer, dans le *Dictionary of national biography*, t. i, 1908, p. 75-76. Il sortit avec les cardinaux en disant : « Seigneur pape, moi qui ai jadis été à la tête des écoles de Pierre Lombard, je défendrai les idées du Maître. » La réflexion qui suit chez Gautier fait croire qu'il y eut pourtant une décision prise : *Quid plura! cessent jam putridæ ranarum garrulitates, apostolica Sede de Roma ita intonante ac diffiniente.* Mais aucune trace n'en est restée, à part la lettre antérieure à l'archevêque de Sens, que Gautier rapporte ici tout au long et dont il est question dans l'appendice aux actes du concile: voir Mansi, t. xxii, p. 453 et 246. Sur Gautier, voir F. Bonnard, *op. cit.*, t. i, p. 121, qui donne une traduction autre que ne le permet le texte de Denifle; et Hofmeister, *art. cité*, p. 147, n. 2; p. 668, n. 3.

Quoi qu'il en soit, le pamphlet où Gautier de Saint-Victor, au lendemain du concile, rappelle cet incident constitue à lui tout seul une des plus violentes attaques qu'eut à subir l'ouvrage de Pierre Lombard. Le titre qu'on lui donne habituellement, d'après une expression contenue dans l'introduction, *Contra IV labyrinthos Franciæ*, dit déjà le degré de véhémence auquel on peut s'attendre : Pierre Abélard, Pierre Lombard, Gilbert de La Porrée et Pierre de Poitiers sont violemment pris à partie; analyse de l'écrit, dans Denifle, *art. cité* de l'*Archiv für Lit. Gesch.*, t. i, p. 404 sq.; longs extraits et tables des chapitres, dans Du Boulay, *op. cit.*, t. ii, p. 629-670, et 402 sq.; édition du IIe livre par Geyer, *Die Sententiæ divinitatis*, dans les *Beiträge*, t. vii, fasc. 2 et 3, p. 173*-199*; extraits dans Du Plessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. i, Paris, 1628, p. 114, 116-118, avec apologie de Pierre Lombard. Le fougueux prieur de Saint-Victor, qui n'a plus rien de la ferme mansuétude d'Hugues son prédécesseur, pas plus qu'il n'a hérité de sa pénétration, reproche avant tout à Pierre Lombard ses erreurs christologiques, qu'il développe et réfute longuement. Il leur ajoute des erreurs sur la création, l'état primitif et la chute, la réparation des anges et des hommes, la résurrection, le sacrement de l'autel et de la confession, les définitions des vices et des vertus, les fins dernières. Mais il ne précise pas si chacun des quatre auteurs cités est responsable de chacune de ces doctrines : *Sunt et alia multa de Creatore rerum, de statu et lapsu, reparatione et resurrectione angelorum et hominum, de sacramento altaris et confessionis, de definitionibus virtutum et vitiorum, de finibus universorum, in libris istorum contraria catholicæ veritati, quæ prætermisimus.* Ms. de la Bibl. nation., *lat. 17 187*, fol. 265 v°.

La véhémence du ton fut évidemment préjudiciable à l'exactitude de l'information et à la sûreté du jugement. Trois exemples suffiront à le montrer. Gautier

attribue à Abélard un écrit qui se sépare formellement du maître Du Pallet et s'appuie sur saint Bernard; ce sont les *Sententiæ divinitatis* déjà citées plus haut, édit. Geyer, *op. cit.*, p. 31* et 68*; Denifle, *art. cité*, p. 414-417. En même temps, il n'a pas d'expressions assez dures pour « les erreurs et les hérésies » de Jean de Damas, récemment introduit en Occident, ms. cité, fol. 234 r°, 239 r°, etc.; Du Boulay, *op. cit.*, p. 651 sq. : *Quid Petrus Lombardus vel nescio quis Joannes Damascenus, scholastici, ad auctoritates has orthodoxorum (Augustinum et Hieronymum)?* Ailleurs, il prend pour l'opinion de l'auteur ce qui n'est qu'une objection. Denifle, *ibid.*, p. 416. Enfin, le reproche d'hérésie qu'il adresse à Pierre de Poitiers tombe non pas sur le texte du célèbre commentateur du Lombard, mais sur une citation de saint Augustin, *Sententiarum libri V*, l. I, c. XXII, et Augustin, *De Trinitate*, l. VI, c. X; voir Mathoud, préface, *P. L.*, t. CCXI, col. 789-790. Cela nous dit la valeur que nous devons attribuer à ce pamphlet. S'il n'eut ni grande influence ni diffusion, ce que porterait à croire l'absence de toute copie autre que celle faite pour dom Martène, la véhémence de ses attaques et son ton virulent ont la valeur d'un document qui nous renseigne sur l'animosité du conflit.

3° *Offensive des porrétains et IVe concile du Latran (1215).* — Une troisième phase commença alors; car l'opposition ne désarma pas après ce III[e] concile du Latran, comme le constate Roger de Wendover vers 1230, et après lui Matthieu Paris, *Stetit autem hæc indeterminata altercatio... per multos annos.* Roger de Wendover, *Flores historiarum*, an. 1179, *Rer. Brit. Script.*, t. LXXXIV, vol. I, p. 122-123; Matthieu Paris, *Historia Anglorum*, an. 1179, même coll., t. XLIV, vol. I, p. 415-417. Les accusations reprennent plus vives et plus nombreuses; elles arrivent jusqu'à Innocent III qui se fait lire les *Sentences* durant les repas et constate, selon l'anecdote rapportée par Langton, que Pierre Lombard recule habituellement devant une affirmation : *relatorem invenio non assertorem.* Voir *art. cité* de Landgraf dans *Recherches de théol. anc. et méd.*, t. III, 1931, p. 144. Ce n'est ni plus ni moins que le rejet complet de l'ouvrage auquel aspirent les adversaires du Lombard. Sur tous les points de ce conflit la lumière n'a pas encore été faite, mais il n'est pas impossible que des découvertes inattendues ne grossissent un jour le dossier de la controverse.

A côté du *Liber de vera et falsa philosophia*, ms. *1085* de la bibliothèque de Grenoble, qui attaque surtout l'enseignement trinitaire de Pierre Lombard, en même temps que celui d Hugues de Saint-Victor et de saint Bernard, se place l'œuvre de Joachim de Flore, qui s'en prend au *Magister* et reste fidèle à Gilbert. L'écrit cité en premier lieu se place à la fin du XII[e] siècle; le second ne peut lui être de beaucoup postérieur, Joachim étant mort en 1202. Voir P. Fournier, *Joachim de Flore et le « Liber de vera philosophia »*, dans la *Revue d'hist. et de litt. rel.*, t. IV, 1899, p. 36-66; *Un adversaire inconnu de saint Bernard et de Pierre Lombard*, dans la *Bibl. de l'École des Chartes*, t. XLVII, 1886, p. 394-417; *Joachim de Flore et ses doctrines, son influence*, dans la *Revue des quest. hist.*, t. LXVII, 1900, p. 457-505; les trois études ont été reproduites avec retouches sous le titre : *Études sur Joachim de Flore et ses doctrines*, Paris, 1909; cf. ici JOACHIM DE FLORE, t. VIII, col. 1430, 1432, etc. Les essais tentés jusqu'ici pour identifier le premier ouvrage, anonyme, n'ont pas eu de succès; P. Fournier a modifié sa première opinion; voir *Études sur Joachim de Flore*, p. 99, n. 3; Mandonnet, dans le *Bulletin critique*, t. XXII, 1901, p. 71-73. Par contre, le second ouvrage ne nous est plus connu que par la mention qu'en font les chroniqueurs, par quelques citations des théologiens, comme celles de Guillaume d'Auxerre, *Aurea doctoris acutissimi... Guilelmi Altissiodorensis in IV Sententiarum libros perlucida explanatio*, Paris, 1501, fol. 6, ou par des extraits des documents ecclésiastiques, comme les canons du Latran. Il se trouvait jadis dans la bibliothèque des papes d'Avignon, et la notice que lui a consacrée le catalogue reste des plus précieuses pour une identification éventuelle, si l'on peut en retrouver un exemplaire, comme jadis on en a conçu l'espoir, dans une bibliothèque du nord de l'Italie. Inventaire de 1359, à Avignon, n. *362*, Ehrle, *Historia bibliothecæ RR. PP.*, t. I, p. 314, dans la *Bibliotheca dell' Accademia storico-giuridica*, t. VII, Rome, 1890. Un ms. d'Oxford contient, sous un faux titre, une simple analyse de la condamnation de Joachim en 1215 (Balliol College, *296*, fol. 219-249).

La survivance des idées gilbertines sur la Trinité, un demi-siècle après le concile de Reims et dans un groupe compact, intelligent et décidé, allait-elle aboutir à une revanche de la condamnation de 1148, à laquelle avait contribué Pierre Lombard? Le conflit devenait menaçant. Si l'un des auteurs, originaire vraisemblablement du Languedoc ou de quelque autre province du midi de la France, dérobe son nom sous le voile de l'anonymat, l'autre a eu une notoriété immédiate et une réputation posthume qui en fait un des hommes les plus en vue de la fin du XII[e] siècle. Converti sur le tard dans un fastueux voyage à Constantinople vers 1158, puis pèlerin mendiant, cistercien et prédicateur ambulant, le grand voyant calabrais, fondateur du monastère de San Giovanni in Fiori, sans cesse en rapport avec les papes, les rois et les grands personnages ecclésiastiques, pouvait devenir un terrible adversaire pour les destinées du *Magister Sententiarum.* Mais le moine illuminé n'avait, pas plus que ses prédécesseurs Gerhoch ou Gauthier, le sens de la modération dans l'attaque. D'autres parties de son œuvre jetèrent sur sa mémoire une ombre d'hétérodoxie, ce qui ne facilita pas le succès de ses tentatives. Sans nous attarder aux vicissitudes de la lutte, sur lesquelles les renseignements complets font encore défaut, rappelons seulement que ce qui fait surtout l'intérêt de ces attaques, dans l'histoire posthume de Pierre Lombard, réside dans le résultat extraordinaire qu'elles obtiennent : elles aboutissent à la plus solennelle consécration qu'ait jamais reçue ouvrage de théologie. Le concile du Latran de 1215, qui devait, d'après les visées de ses adversaires, donner le coup de grâce aux *IV Libri Sententiarum*, assure définitivement leur triomphe dans l'enseignement de la chrétienté et inscrit le nom du *Magister* à une place d'honneur dans un des premiers canons dogmatiques du concile.

Non seulement l'ouvrage de Joachim fut condamné, avec preuves scripturaires à l'appui, mais l'enseignement trinitaire de Pierre Lombard, incriminé par ses adversaires, fut solennellement reconnu orthodoxe. Son nom même intervient dans la formule de foi qui introduit cette partie : *Nos autem, sacro et universali concilio approbante, credimus et confitemur cum Petro (Lombardo).* C. II, 2 (Mansi, t. XXII, col. 983); *Decretal. Greg. IX*, l. I, tit. I, c. 2; voir les *Sententiæ* du Lombard, l. I, dist. V, p. 42 sq. Il eût été difficile pour le Maître, qui s'était montré si réservé dans sa préface, de souhaiter triomphe plus complet; celui-ci est unique peut-être dans l'histoire des canons conciliaires qui, habituellement, ne citent pas les auteurs dont ils s'inspirent. En tout cas, il dut faire sensation, car deux des principaux chroniqueurs de cette époque, Roger de Wendover et Matthieu Paris, ont soin de transcrire ce texte tout au long dans leur relation de la victoire du *Magister.* D'autres chroniques mentionnent avec soin la condamnation de Joachim et la victoire du Lombard, par exemple, les *Flores temporum*, déjà cités, de 1292-1294, *Mon. Germ. hist.*, *Script.*, t. XXIV, p. 248,

Albéric des Trois-Fontaines († 1252), qui ménage toutefois Joachim, *Chronica*, an. 1201, *ibid.*, t. XXIII, p. 879, et le délicieux Salimbene, qui agrémente son récit, comme d'habitude, de réflexions originales, *Chronica*, an. 1248, dans les mêmes *Monum.*, série in-4°, t. XXXII, p. 238.

II. LE TRIOMPHE. SUCCÈS DÉFINITIF ET VOGUE DES IV LIBRI SENTENTIARUM. — A partir de cette solennelle proclamation de l'orthodoxie lombardienne à propos de la question trinitaire et de la simplicité divine, l'ouvrage ne connut plus les retours offensifs de l'opposition. Les propositions abandonnées au cours du demi-siècle suivant par l'enseignement de Paris ou d'ailleurs ne jettent aucune ombre rétrospective sur la réputation d'orthodoxie du Maître. L'on se contente de dire : *Hic non tenetur Magister*, voir l'étude sur *Les notes marginales de Pierre Lombard*, p. 534-536; on verra, col. 2014, la liste de ces propositions dont le nombre, jamais inférieur à huit, monte parfois à quinze, à vingt-deux ou à vingt-six. Mais ces prohibitions ne portent nullement préjudice au succès de l'ouvrage ou à la réputation du Maître. L'on se contente de rappeler que l'opinion n'est plus maintenue, ou l'on écrit une note en marge dans les mss., sans aucune réflexion ni qualificatif. On croirait qu'une espèce d'accord tacite des maîtres de Paris a fait abandonner ces thèses sans condamnation.

L'ouvrage a bientôt une fortune cosmopolite. Il trouve son chemin en quelques années par toute l'Europe; il se répand en Bavière où, du vivant de son auteur, il est étudié par Éberhard de Bamberg, Arno et Gerhoch; en Angleterre, où deux bibliothèques de cathédrales, celles de Lincoln et de Durham, et une d'abbaye, Peterborough, le mentionnent avant 1200; dans les Pays-Bas et en Allemagne, où il figure parmi les livres des abbayes des Dunes et de Prüfening. Même les abbayes cisterciennes et bénédictines lui ouvrent leurs portes, comme à Clairvaux, où il est transcrit dès 1158, au Bec et à Corbie, à Andres, en Artois, où il est donné en cadeau en 1197. L'on en fait très vite des résumés, parfois sous les yeux et avec l'aide du Maître, s'il faut en croire un ancien texte des bernardins de Cambron. Un canoniste de bruyant renom, comme Gandulphe de Bologne, l'abrège avec plus de liberté, mais sans rien abandonner de ses idées personnelles. L'*Abbreviatio* de magister Bandinus, *P. L.*, t. CXCII, col. 965-1112, suit de plus près l'idée de Pierre Lombard, mais présente dans les mss., d'un livre à l'autre, des divergences qui appelleraient une étude. Il y a des résumés en vers, voir *Mediaeval theology in verse*, dans *The Irish theological quarterly*, t. IX, 1914, p. 336, comme en possèdent plusieurs bibliothèques anglaises, *Libri Sententiarum versificati*, des nomenclatures de questions, des tables analytiques ou synoptiques, des explications de termes en liste alphabétique, des abrégés de certaines matières seulement ou des résumés avec remaniements partiels ou commentaires écourtés, comme la *Filia Magistri*, attribuée à tort à Hugues de Saint-Cher. Sur tout ceci, voir R. Martin, *Filia Magistri, un abrégé des Sentences de Pierre Lombard*, dans *The bulletin of the John Rylands library*, oct.-déc. 1915, p. 6-8 du *Reprint*. Le nombre et la diversité de ces résumés et aide-mémoire témoignent de l'énorme diffusion du livre; quelques-uns de ces abrégés mnémotechniques en vers, qui se rencontrent souvent dans les bibliothèques, ont même été imprimés, voir édit. Quaracchi, p. LXI.

Ce qui témoigne tout autant de la diffusion du livre, c'est le nombre des commentaires. Moins de quinze ans après la mort du *Magister*, on commence déjà à interpréter son œuvre à l'aide de courtes gloses, tels Pierre de Poitiers et plusieurs autres, anonymes. Les commentateurs, à commencer par Pierre de Poitiers avant 1176, le prennent pour *liber textus;* d'autres, qui veulent une tendance plus pratique et développent les applications morales de la théologie, supposent connu tout ce qu'enseigne le *Liber Sententiarum* et y ajoutent des compléments; tel Pierre le Chantre, qui insiste sur les parties trop brèves ou omises par le *Magister;* tels Étienne Langton et Gui d'Orchelles, qui s'y réfèrent fréquemment. Le plan de ses traités est suivi par tous les maîtres, peut-on dire, si bien qu'il ne se fait plus guère de livre de théologie qui ne prenne les *Sententiæ* comme texte à commenter. Bientôt, les ordres religieux établissent des chaires pour commenter le Lombard, et chaque étudiant dominicain de Paris en reçoit un exemplaire, en même temps que la Bible et l'*Historia scolastica* de Pierre Comestor. Voir Franklin, *Les anciennes bibliothèques de Paris*, t. I, p. 192, et sur le chapitre de Montpellier en 1265, Reichert, *Acta capitulorum generalium*, t. I, p. 129, lig. 28-29, dans les *Monumenta ordinis prædicatorum*, t. III, Rome et Stuttgart, 1898; pour les franciscains, voir Felder, *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden*, Fribourg, 1904, p. 529-546. Le *bachalarius sententiarius* prend place à côté du *biblicus;* voir Denifle, *Quel livre servait de base à l'enseignement des maîtres en théologie?* dans la *Revue thomiste*, t. II, 1894, p. 151, au point d'exciter l'indignation du maussade Roger Bacon, qui s'irrite de voir le professeur des *Sentences* plus honoré que celui de la Bible. *Opus minus*, édit. citée, dans les *Rer. brit. script.*, t. XV, p. 328-329; ou dans Denifle-Chatelain, *Chartularium*, t. I, n. 419, p. 473-474; Felder, *op. cit.*, p. 534; édit. Quaracchi, p. LIX-LXI. Jusqu'en pleine Asie, le franciscain Guillaume de Rubrouck, envoyé en 1253 par saint Louis au grand khan des Tartares, mentionne, parmi les volumes compris dans ses bagages, les *IV libri Sententiarum.* Voir *Les franciscains en Chine aux XIIIe-XIVe siècles*, t. I, p. 34, dans *Xaveriana*, t. XLIe, Louvain, 1927.

A ce fait, on peut joindre celui des quinze exemplaires offerts vers 1360 à la bibliothèque du collège de Merton, à Oxford, et celui des cinquante exemplaires reçus en cadeau, avant le milieu du XIVe siècle, par le collège de la Sorbonne à l'usage de ses étudiants. F. M. Powicke, *The mediaeval books of Merton College*, Oxford, 1931, p. 54-55; Delisle, *Cabinet des manuscrits*, t. III, Paris, 1881, p. 23-25, liste de 1338. Tout cela montre l'utilisation continuelle des *Sentences* et la place qu'avait prise l'ouvrage dans la vie intellectuelle de l'Europe médiévale. Pour des siècles, il alimente désormais les leçons des *bachalarii* à l'université de Paris et aux autres centres théologiques de l'Occident.

Vincent de Beauvais et ses copistes ne manquent pas de le relater et, longtemps avant eux, l'anonyme de Laon et Albéric de Trois-Fontaines avaient fait déjà constater cette vogue. *Memoriale omnium temporum*, dans *Mon. Germ. hist.*, *Script.*, t. XXIV, p. 157, extrait du *Speculum historiale*, XXIX, 1; Jacques de Voragine, *ibid.*, p. 171, voir aussi, *ibid.*, p. 219; *Chronicon universale anonymi Laudunensis*, an. 1163, édit. Cartellieri, Paris et Leipzig, 1909, p. 7; Albéric, *Chronica*, an. 1156, t. XXIII, p. 843. Le nombre de ces commentaires, dont la grande partie est inédite, atteint plusieurs centaines; on peut en juger par les chiffres que donnent deux bibliographies des siècles passés. Rien que pour l'Angleterre, Pits en compte au moins cent soixante-trois, *De illustribus Angliæ scriptoribus*, t. I, le seul paru, des *Relationes historicæ de rebus anglicis*, Paris, 1619, p. 947-952, et Quétif et Échard donnent les noms de deux cent cinquante dominicains, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, Paris, 1721, p. 951-952, qui ont commenté les *Sentences*. Ces listes sont loin d'être complètes; les dépôts de mss. permettraient de les grossir considérablement. Thomistes, scotistes, occa-

mistes, augustiniens, tous les docteurs commentent, chacun à sa façon, le livre du Lombard. Les recherches en tous sens dans les vieux fonds de mss., inaugurées jadis par les PP. Ehrle (cardinal) et Denifle, reprises, depuis la grande guerre, avec une ardeur nouvelle et des résultats grandissants, par Grabmann, Mandonnet, Glorieux, le P. Pelster, le R. P. Martin, le P. Hocedez, J. Koch, dom Lottin, A. Landgraf, Schmaus, etc., aboutissent à mettre toujours plus en relief la vogue énorme dont ont joui les *IV libri Sententiarum* jusqu'en plein XVI[e] siècle. Un répertoire *Thesauri theologorum pars prima... quarta, primo libro Sententiarum (...quarto) correspondens doctorum et magistrorum in sacra pagina professorum decisiones complectens*, Milan, 1506, incomplet évidemment, mais fort précieux cependant, imprimé au début du XVI[e] siècle et dû à Jean Picard, énumère, pour chaque question théologique, distinction par distinction, les commentateurs qui ont traité de ces matières avec indication de l'endroit de leurs ouvrages. Durant les séances du concile de Trente, l'avis du Lombard est fréquemment invoqué par les Pères et par les congrégations des théologiens; on en parle avec respect et déférence même quand on s'écarte de ses idées et l'on ne veut rien faire qui puisse nuire au succès scolaire de son livre; voir *Concilium Tridentinum*, Fribourg-en-Br., édit. Gœrresiana. Voir les Index alphabétiques à la fin de chacun des volumes I, V, VII, IX.

L'introduction de la *Somme* de saint Thomas dans l'enseignement théologique, chez les dominicains d'abord, comme à Fribourg, à Rostock, etc., puis dans les centres universitaires, n'aboutit que lentement à faire remplacer les *Sentences* par le chef-d'œuvre de saint Thomas. A la fin du XV[e] siècle, le volume de Pierre Lombard est encore en possession tranquille à peu près partout; les éditions incunables, on l'a vu plus haut, se multiplient au nombre de seize au moins avant l'année 1500, et le XVI[e] siècle connaît plus de soixante éditions ou réimpressions. Les commentateurs n'abandonnent pas encore le vieux manuel des universités médiévales. La *Réformation de l'université de Paris en 1598*, Paris, 1611, p. 111, parle encore de l'utilisation des *Sentences* de Pierre Lombard dans ses *Statuta facultatis sacræ theologiæ*. Au XVII[e] siècle, quelques commentaires continueront encore à se produire : Dominique Soto donne le sien en 1557, Estius en 1615, Mastrius en 1655, ainsi que d'autres scotistes comme Antoine Castel (1698-1703) et J. Perez Lopez (1714-1723), etc. (Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 676 et 1014); mais ce sont des commentaires de Scot plutôt que du Lombard. L'ouvrage du célèbre Ripalda († 1648), *Brevis expositio litteræ Magistri Sententiarum, cum quæstionibus quæ circa ipsam moveri possunt et authoribus qui de illis disserunt*, Salamanque, 1635; Cologne, 1635; Lyon, 1636, 1696; Venise, 1737, etc., le seul jésuite peut-être, en dehors de Jacques Peltan (commentaire inédit), qui ait commenté les *Sentences*, eut plusieurs éditions; la préface nous dit la vogue du *Magister* encore à ce moment; car, en Espagne, les examens pour les bénéfices ecclésiastiques comportaient un travail sur une des *distinctiones* de l'ouvrage et c'est à la demande des étudiants de Salamanque que Ripalda composa son livre.

A partir du début du XVII[e] siècle cependant, le règne du *Livre des Sentences* touche à sa fin. C'est la *Somme* de saint Thomas qui le remplace chez les dominicains, les carmes, les jésuites, les sorbonnistes, et ailleurs; des chaires sont fondées pour commenter au cours le Docteur angélique; Bellarmin inaugure à Louvain ce genre de commentaire avant 1570, trente ans avant que Philippe II fonde, en 1595, la chaire de saint Thomas dont van Malderen *(Malderus)*, ensuite évêque d'Anvers, sera le premier titulaire, tandis que les disciples de François de Vitoria, à Salamanque, répandent partout l'usage de la *Somme théologique*, qu'ils substituent aux *Sentences*. Mais le volume de Pierre Lombard n'en reste pas moins la base sur laquelle se sont élevées les grandes constructions théologiques. Voir *Le mouvement théologique*, p. 167-168.

III. LES PROPOSITONS REJETÉES. (Hic non tenetur Magister). — Dès la première moitié du XIII[e] siècle, s'était fixée une liste de huit opinions qui ne sont pas suivies communément : *Istæ sunt opiniones Magistri Sententiarum quæ communiter non tenentur.* C'est saint Bonaventure qui nous en a conservé le texte — en fait il en a neuf — à la fin du l. II de son commentaire sur les *Sentences* (dist. XLIV, *Dubia circa litteram Magistri, Opera omnia*, édit. Quaracchi, t. II, 1885, p. 1016), mais il n'exclut pas un nombre plus élevé d'opinions à rejeter; *in aliquibus locis declinaverit ab opinionibus communibus... præcipue in octo locis.* La proposition sur le nihilisme christologique, Denzinger, n. 393, ne figure pas dans cette liste, ni dans les autres; c'était plus qu'une simple *opinio.* Saint Bonaventure excuse le Maître des Sentences, qui a parfois utilisé, dit-il, ses « autorités » *minus recte. Non tamen est mirandum si in tot et tam bonis dictis Magister dixit aliquid minus complete, nec ei est propter insultandum*, ajoute-t-il.

Peu après, le franciscain Salimbene de Parme, qui achève sa chronique vers 1287, mentionne le même nombre de passages : *octo loca in quibus Magister Petrus in Sententiis male dixit.* Mais l'œuvre à laquelle il renvoie pour le détail n'a pas été retrouvée; ce qui nous prive des réflexions ou anecdotes parfois naïves, toujours piquantes, dont sans doute il accompagnait cette fois encore son récit, voir *Chronica*, édit. citée, *Mon. Germ. hist.*, *Script.*, série in-4°, t. XXXII, p. 238, 217, et p. XIX, XXV.

Les mss. des *IV libri Sententiarum* présentent souvent une liste de ces opinions, mais le nombre de celles-ci dépasse plus d'une fois les huit de Bonaventure; voir édit. Quaracchi, p. LXI; ainsi, sur quatre exemplaires de la bibliothèque Vaticane, deux mentionnent 8 opinions, un en a 19, un autre en a 21; voir A. Pelzer, *Apostolicæ bibliothecæ... codices Vaticani latini*, t. I, p. 3, 5-6, 12 sq.

La liste s'accroît davantage encore chez l'inquisiteur Nicolas Eymeric, O. P. († 1399), qui compose un traité en 1397 sur les 22 articles rejetés, traité demeuré inédit : *Super declaratione 22 articulorum Magistri Sententiarum, in quibus communiter non tenetur;* voir Quétif et Échard, *Scriptores ord. præd.*, t. I, p. 713, n. 34. Une liste de 26 numéros a été publiée par Du Plessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. I, p. 118, qu'il date de l'année 1300 environ; elle est reproduite dans *P. L.*, t. CXCII, col. 961-964. C'est celle que nous donnons ci-dessous, en marquant d'une astérisque les opinions que mentionnait déjà saint Bonaventure; mais celui-ci réunissait sous un même chef les deux opinions relatives au mérite des anges contenues dans les dist. V et XI du l. II. Nous donnons textuellement le libellé fourni par Du Plessis; l'on n'aura pas de peine à rectifier l'indication des chapitres, qui s'était modifiée au cours de deux siècles et qui ne correspond plus toujours à la division antique rétablie par l'édition de Quaracchi. On trouvera dans Denifle et Chatelain la liste de saint Bonaventure et quelques renseignements complémentaires, *Chartularium universitatis Parisiensis*, t. I, Paris, 1889, n. 194, p. 220-221. Les opinions ajoutées par la liste de la fin du XIII[e] siècle concernent surtout le l. IV, principalement la circoncision, le mariage et les pouvoirs des simoniaques et des hérétiques.

In I libro. — * 1. Quod charitas qua Deum et proximum diligimus est Spiritus sanctus. *Dist. XVII, cap. 2.* Vel quod charitas quæ est amor Dei et proximi non est aliquid crea-

tum. — * 2. Quod nomina numeralia dicta de Deo dicuntur solum relative. *Dist. XXIV, cap.* Etsi diligenter. Vel hæc nomina numeralia trinus et Trinitas non dicunt positionem sed privationem tantum. — 3. Quod simile et æquale similiter dicuntur de Deo privative. *Dist. XXI, cap.* Et hoc idem. — 4. Quod Deus semper potest quicquid aliquando potuit, et vult quicquid voluit, et scit quicquid scivit. *Dist. XLIV, cap.* Præterea quæri solet.

In II libro. — * 1. Quod Angeli non meruerunt beatitudinem per gratiam sibi datam; sed quod præmium præcessit meritum, et postea meruerunt per obsequia fidelibus exhibita. *Dist. V, cap.* Hic quæri solet. Vel quod angelis præmium præcessit, et meritum respectu præmii substantialis habet subsequi. — * 2. Quod angeli in merito, respectu essentialis præmii, et in ipso præmio proficiunt usque ad judicium. *Dist. XI, cap.* Præterea illud. — 3. Quod charitas est Spiritus sanctus, scilicet illa quæ animæ qualitates informat atque sanctificat. *Dist. XXVII, cap.* Cum igitur. — * 4. Quod in veritate humanæ naturæ nihil transit extrinsecum; sed quod ab Adam descendit per propagationem, auctum et multiplicatum resurget in judicio. *Dist. XXX, cap. penult.* Quibus responderi potest, vel quod nihil de cibis transit in veritatem humanæ naturæ, nec per generationem, nec per nutritionem.

In III libro. — * 1. Quod anima, a corpore exuta, sit persona. *Dist. V, cap.* Hic a quibusdam opponitur. — 2. Quod Christus convenienter mortuus et non mortuus dicitur, passus et non passus. *Dist. XXI, cap. ult.* — * 3. Tertio quod Christus in triduo mortuus fuit homo. *Dist. XXII, cap. 1.*

In IV libro. — 1. Quod Sacramenta legalia non justificabant etiamsi cum fide et devotione fierent. *Dist. I, cap.* Non igitur. — 2. Quod homo sine medio videbat Deum ante peccatum. *Eadem dist., cap.* Triplici. — 3. Quod circumcisio non conferebat gratiam ad bene operandum, nec virtutes ad augmentum; sed solum ad peccata dimittenda valebat. *Eadem dist., cap.* Duo igitur. — 4. Quod parvuli, ante octavum diem morientes incircumcisi, peribant; et quod, causa necessitatis, poterant ante circumcidi. *Eadem dist., cap.* Si vero. — 5. Quod quædam sacramenta novæ Legis instituta sunt in remedium tantum, ut matrimonium. *Dist. II, cap. 1.* Jam ad sacramenta. — * 6. Quod baptizati baptismo Joannis, non ponentes spem in illo, non erant baptizandi baptismo Christi : ita quod baptizatus baptismo Joannis, non erat baptizandus. *Dist. II, cap. ult.* Hic considerandum. — * 7. Quod Deus potuit dare potentiam creaturæ creandi et interius abluendi, id est, peccata dimittendi. *Dist. V, cap. ult.* Hic quæritur quæ sit. Vel sic : quod Deus poterat dare potestatem aliis baptizandi interius, et quod creatura potuerit suscipere. Et similiter quod Deus potest potestatem creandi creaturæ communicare et creare per creaturam, tanquam per ministrum. *Dist. V.* — 8. Quod schismatici, degradati, præcisi ab Ecclesia hæretici, excommunicati, non habent potestatem consecrandi corpus Christi. *Dist. XIII, cap.* Illi vero. — 9. Quod brutum non sumit verum corpus Christi, etsi videatur. *Dist. XIII, cap.* Illud etiam sane. — 10. Quod scientia discernendi, ut notat habitum scientiæ, sit clavis. *Dist. XIX, cap. 1.* — 11. Quod episcopi simoniaci degradati non possunt conferre ordines. *Dist. XXV, cap.* De simoniacis. — 12. Quod secundus maritus alicujus mulieris, incognitæ carnaliter a primo, sit bigamus per cognitionem illius, et prohibetur ab ordinibus. *Dist. XXVII, cap. ult.* — 13. Quod cognoscens sororem uxoris suæ non tenetur uxori petenti debitum reddere. *Dist. XXXIII, cap.* De his. — 14. Quod ille qui, uxore vivente, duxit aliam in aliena patria, qui rediens ad conscientiam vult eam dimittere et non potest, si cogitur ab Ecclesia remanere et debitum reddere, quia sibi non creditur : dicit Magister quod incipit excusari per obedientiam et timorem, et tenetur reddere debitum si petatur. *Dist. XXXVIII, cap. ult.* — 15. Quod peccata deleta non patefient aliis in judicio. *Dist. XLIV, cap.* Hic quæritur utrum electis.

V. Conclusion générale. — Ce qui vient d'être dit sur les vicissitudes des *IV libri Sententiarum* et l'appréciation de leur méthode et de leur contenu théologique explique en grande partie leur succès et la nature de leur influence. Il suffira de ramener à quelques chefs principaux ces données éparses.

Beaucoup d'appréciations ont été émises, qui ne concordent pas toujours, aussi bien sur la valeur intrinsèque du livre que sur les causes de son succès; il en est de trop élogieuses qui associent Pierre Lombard aux grands docteurs du Moyen Age, Albert le Grand et Thomas d'Aquin ; il en est de simplistes, comme celle de Wernle, qui attribuait à peu près au hasard sa vogue dans l'enseignement. *Einführung in das theologische Studium*, Tubingue, 1908, p. 228.

Les caractères de l'ouvrage ne permettent nullement d'attribuer le génie à son auteur ; on l'a vu facilement plus haut. La comparaison avec divers de ses contemporains ne lui est pas non plus avantageuse, ni pour la vigueur philosophique, ni pour la finesse dialectique, ni pour la compréhension personnelle ou pieusement approfondie du dogme, ni pour la netteté des airs précis ou l'expression vigoureuse d'un esprit maître de sa pensée. Sans parler ici de saint Anselme de Cantorbéry, Pierre Lombard est inférieur, par un au moins de ses côtés, à Gilbert de La Porrée, à Pierre Abélard, à Hugues de Saint-Victor, à l'auteur de la *Summa Sententiarum*, à Robert de Melun, et à d'autres qui succèdent à sa génération dans les écoles. Mais, par contre, un haut ensemble de qualités moyennes et l'absence de caractéristiques trop spéciales donnent aux *IV libri Sententiarum* certains avantages, dont les circonstances du moment rehaussaient la valeur et qui lui assuraient pour l'enseignement scolaire une réelle supériorité. Régulièrement orthodoxe, en dehors des quelques opinions mentionnées ci-dessus, souvent marqué d'un réel sens théologique, soit dans une solution occasionnellement personnelle, soit dans le choix judicieux de son garant, fort réservé vis-à-vis des tendances dialectiques, en réalité moins peut-être qu'en apparence, indépendant de tout système philosophique, orné de qualités pédagogiques qui soutenaient l'intérêt, extraordinairement complet pour l'époque dans sa synthèse, parfaitement renseigné sur toutes les discussions et opinions du moment, ce qui pouvait stimuler l'initiative querelleuse des commentateurs, appuyé sur une documentation patristique supérieure à celle des contemporains, l'ouvrage de Pierre Lombard se présentait, dans la seconde moitié du XIIe siècle, entouré de l'éclat qui avait accompagné le Maître, et muni de tout un ensemble d'avantages qu'on trouvait rarement réunis. Des qualités plus rares où plus brillantes, qui pouvaient imposer d'autres œuvres à l'attention, auraient trouvé ailleurs leur rançon ; sa réserve trop impersonnelle devant les solutions avait au moins l'avantage de laisser le jeu libre à l'originalité du commentateur.

On ne peut perdre de vue non plus que les circonstances historiques contribuaient à mettre en valeur le nouvel ouvrage. Le *magister* était devenu *episcopus*, au siège même de Paris; il eut tout de suite pour principal protagoniste Pierre de Poitiers, qui composa son commentaire avant 1175 et fut chancelier des écoles de Paris jusqu'en 1205; puis, l'auréole que lui donna le décret du concile du Latran en 1215 assura définitivement son triomphe. Mais, avant cela, la manière dont il est accueilli, attaqué ou défendu, montre qu'il attirait les regards tout autrement qu'une œuvre scolaire ordinaire.

L'influence qu'il a eue est plus difficile à délimiter et à apprécier, car le jeu des commentateurs est pour une part appréciable, souvent prépondérante, dans les inconvénients ou les avantages dont son œuvre a été l'occasion. C'est surtout par son programme théologique qu'il a continué à régner jusqu'aux temps modernes, les exposés d'ensemble systématiques et les manuels de dogme n'ayant que tardivement fait place à des traités que ne connaissait pas le livre de Pierre Lombard, comme le *De Ecclesia*, ou que ne réclamaient pas encore les controverses ultérieures, comme le *De romano pontifice*. Cette lacune est d'autant plus étonnante que les traités généraux des canonistes, déjà chez Gratien, ont des pages intéressantes sur l'Église,

les membres de l'Église, etc., et que, plus tard, les traités spéciaux, comme ceux de Jacques de Viterbe et d'Augustin Triumpho, à l'époque de Philippe le Bel et de Louis de Bavière, émanés de théologiens ou de canonistes, présentaient une matière toute prête pour entrer dans un programme d'ensemble. La *Somme contre les gentils* de saint Thomas a donné un exemple peu ou pas suivi.

L'exposé dialectique, réduit chez le *Magister*, a rapidement débordé des cadres où il l'avait restreint, ce que Pierre le Chantre, *Verbum abbreviatum*, 3, *P. L.*, t. CCV, col. 28-29, Étienne de Tournai, *Lettres d'Étienne de Tournai*, édit. Desilve, Paris, 1893, lettre CCLXXIV, p. 344-345, dans *P. L.*, epist. CCLI, t. CCXI, col. 517, et d'autres ne tarderont pas à déplorer. Mais plus tard, l'idée philosophique est venue féconder la synthèse dogmatique; ce qui vaut mieux.

La documentation patristique n'a malheureusement pas suivi la voie de progrès ouverte par Pierre Lombard. Son livre est pris comme arsenal de textes, et ceux-ci, trop souvent, deviennent desséchés et sans vie en s'isolant des *originalia*, comme on disait alors; les exceptions chez les théologiens suivants sont rares, l'information patristique s'appauvrit, l'herméneutique ne progresse pas ou guère au delà des *eadem verba in diversis significationibus* exposés ci-dessus.

En se dissociant des éléments dus à l'espace et au temps, la théologie a remplacé aussi par quelque chose de plus absolu, de plus général et de plus indépendant des circonstances, le caractère occasionnel ou fragmentaire qui s'accuse dans beaucoup des œuvres patristiques; à plus d'un égard, c'est un gain. Mais la tournure scolaire, qu'elle a prise à la place, la différencie totalement aussi du caractère pastoral, de la note pieuse et du ton religieux qui faisait le grand attrait éducateur des traités patristiques. L'évêque instruisait alors son peuple; une partie de cet enseignement passe désormais aux écoles qui en modifient le programme et la méthode. La théologie y devient plus technique, plus précise; en un sens, c'est un progrès, à condition que chacun refasse pour soi la synthèse de ces divers éléments dissociés; mais, chez beaucoup, en raison même de la diminution d'attention donnée à la valeur religieuse du dogme, elle perd de sa fraîcheur et prend une forme qui l'empêche de s'emparer aussi foncièrement de l'âme humaine et chrétienne. Sans doute, le changement se faisait dès avant Pierre Lombard et sans lui. On ne peut pas en rendre celui-ci responsable, bien que son livre se prêtât à accentuer cette tendance. Il faut, au contraire, reconnaître que sa modération dialectique, la richesse patristique, l'ampleur de son programme, l'orthodoxie de son enseignement et maintes fois son sens théologique ont apporté un sérieux élément de progrès, dans les circonstances où il parut, et justifient l'appréciation d'un des Pères du concile de Trente qui range Pierre Lombard parmi les « *doctores bene meritos de Ecclesia* ». *Concilium Tridentinum*, t. V, 1911, p. 155, lig. 10.

I. TEXTES. — *Livre des Sentences : Petri Lombardi libri IV Sententiarum, studio et cura PP. Collegii S. Bonaventuræ in lucem editi*, 2 vol., Quaracchi, 1916; 1re édit. dans le commentaire de saint Bonaventure, *S. Bonaventuræ opera omnia*, Quaracchi, t. I-IV, 1883-1889; dans *P. L.*, t. CXCII, col. 519-964, ainsi que dans son édition de la *Summa theologica divi Thomæ Aquinatis*, Paris, 1841, au début du t. I, col. 11-454, reproduit la réimpression de l'édition de Jean Aleaume, faite à Anvers en 1757. — Texte des gloses sur les psaumes, *P. L.*, t. CXCI, col. 55-1296. — Texte des gloses sur les épîtres de saint Paul, *ibid.*, col. 1297-1696 et t. CXCII, col. 9-520.

II. OUVRAGES GÉNÉRAUX. — 1° *Bibliographes anciens et historiens des littératures, des diocèses, des universités*, etc. — Bellarmin, *De scriptoribus ecclesiasticis*, Cologne, 1631, p. 235; C. Oudin, *Commentarius de scriptoribus Ecclesiæ antiquis*, t. II, Leipzig, 1722, col. 1202-1206; G. Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria*, t. II, Oxford, 1743, p. 216; J.-A. Fabricius et J.-D. Mansi, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, t. V, Padoue, 1754, p. 264-265; *Histoire littéraire de la France*, t. XII, Paris, 1830, p. 585-609; R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, t. XXIII, Paris, 1763, p. 14.

G. Tiraboschi, *Storia della litteratura italiana*, Florence, 1805-1813, t. III *b*, p. 297-304; L.-A. Cotta, *Museo Novarese*, Milan, 1701, p. 257-258; G. Ferrari, *Opera*, t. IV, Milan, 1791, p. 370-384 *(Patria di Pier Lombardo)*.

G. Dubois, *Historia Ecclesiæ Parisiensis*, t. II, Paris, 1710, p. 123; *Gallia christiana*, t. VII, Paris, 1744, col. 68-70.

C.-E. Du Boulay *(Bulæus), Historia universitatis Parisiensis*, t. II, Paris, 1665, p. 324 et 326; Sarti et Fattorini, *De claris archigymnasii Bononiensis professoribus*, t. I *b*, Bologne, 1772, p. 4-5, ou édit. Albicini et Malagola, Bologne, 1888-1896, t. I, p. 622-623.

2° *Historiens récents de la littérature médiévale, des universités, de la philosophie, de la théologie ou du dogme.* — H. Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. II, 1906, p. 114-115; M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 2 vol., t. II, Fribourg-en-Br., 1911, p. 359-407; du même, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Fribourg-en-Br., 1933, p. 40-46 et 290; J. de Ghellinck, S. J., *Le mouvement théologique du XIIe siècle, études, recherches et documents*, Paris, 1914, p. 75-244 et passim; F. Cayré, *Précis de patrologie*, t. II, Paris, 1930, p. 452-458; Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, t. III, Munich, 1931, p. 151.

P. Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Moyen Age*, t. I, Paris, 1894, p. XII et VI et passim; Hastings Rahsdall, *The universities of Europe in the Middle Ages*, t. I, Oxford, 1895, p. 56 sq., 270 sq., 128 sq.; H. Denifle, O. P., *Die Universitäten des Mittelalters bis 1400*. I. *Die Entstehung der Universitäten des M. A. bis 1400*, Berlin, 1885, p. 655 sq.; du même, *Abälards Sentenzen und die Bearbeitungen seiner Theologiu vor Mitte des XII. Jahrhunderts*, dans l'*Archiv für Lit. u. Kirchengeschichte des M. A.*, t. I, 1885, p. 402-469 et 584-624; du même, *Ergänzungsband I zu Denifle's Luther und Luthertum, Quellenbelege*, Mayence, 1905, p. 358-366; du même, *Quel livre servait de base à l'enseignement des maîtres en théologie dans l'université de Paris?* dans *Revue thomiste*, t. II, 1894, p. 149-162; Bourgain, *La chaire française au XIIe siècle*, Paris, 1879, p. 169-193.

M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 5e édit., t. I, Louvain, 1924, p. 192-197 et passim; B. Geyer, *Ueberweg's Grundriss der Geschichte der Philosophie der... scholastischen Zeit*, t. II, Berlin, 1928, p. 272-276; J. Bach, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkte*, t. II, Vienne, 1875, p. 192-194 et 390-446; O. Baltzer, *Beiträge zur Geschichte des christologischen Dogmas im XI. und XII. Jahrhundert*, dans *Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche*, t. II *a*, Leipzig, 1898; Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4e édit., Halle, 1906, p. 520, 527, 528, 541-543, etc.; Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Leipzig, 3e édit., 1930, p. 196-202 et passim; ces deux derniers beaucoup mieux renseignés et plus exacts que A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4e édit., t. III, Tubingue, 1910, p. 373 sq., 412, 618, etc.

III. ÉTUDES MONOGRAPHIQUES. — 1° *Articles d'encyclopédies.* — Morgott, dans *Kirchenlexikon*, 2e édit., t. IX, Fribourg, 1895, col. 1916-1923; Seeberg, dans *Protest. Realencyklopädie*, t. XI, Leipzig, 1902, p. 630-642; J. de Ghellinck, dans *The catholic encyclopædia*, t. XI, New-York, 1911, p. 768-769; Ersch et Gruber, dans *Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste*, IIIe section, t. XIX, Leipzig, 1844, p. 396-397; *Encyclopædia britannica*, 11e édit., t. XXI, Londres, 1910, p. 203; Migne, *Dictionnaire de patrologie*, t. III, Paris, 1854, col. 1126-1140.

2° *Études spéciales.* — F. Protois, *Pierre Lombard, évêque de Paris, dit le Maître des Sentences. Son époque, sa vie, ses écrits, son influence*, Paris, 1880; les *Prolegomena* de l'édit. de Quaracchi, *Petri Lombardi libri IV Sententiarum*, t. I, 1916, citée plus haut, p. V-LXXX; Espenberger, *Die Philosophie des Petrus Lombardus und ihre Stellung im XII. Jahrhundert*, Munster, 1901, dans les *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* de Bäumker, t. III, fasc. 5; O. Baltzer, *Die Sentenzen des Petrus Lombardus*, Leipzig, 1902, dans les *Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche*, t. VIII, fasc. 3; Bresch, *Essai sur les « Sentences » de*

Pierre Lombard, Strasbourg, 1857; Mignon, *Le « Tractatus theologicus » et Pierre Lombard*, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, t. LXII, 1890, p. 514-547; *Mémoires de Trévoux*, année 1759, p. 2641, et année 1764, p. 1238.

P. von Walter, *Die Sentenzen magistri Gandulphi de Bononia*, Vienne, 1924, p. XXXIII-LVII; J. Annat, *Pierre Lombard et ses sources patristiques*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1906, p. 84-95; Fr. Pelster, S. J., *Wann hat Petrus Lombardus die « Libri IV Sententiarum » vollendet?* dans *Gregorianum*, t. II, 1921, p. 387-392; du même, *Das vermeintliche Original der Sentenzen des Petrus Lombardus*, dans *Scholastik*, t. V, 1930, p. 569-573; A. Landgraf, *Kannte Langton das Original der « Collectanea » des Lombarden?* dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. III, 1931, p. 72-75; J. de Ghellinck, *La carrière de Pierre Lombard. Quelques précisions chronologiques*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XXVII, 1931, p. 792-830; du même, *Les « Opera dubia vel spuria » attribués à Pierre Lombard*, dans *Revue d'hist. eccl.*, t. XXVIII, 1932, p. 829-845; du même, *Les notes marginales du « Liber Sententiarum »*, *ibid.*, t. XIV, 1913, p. 511-536 et 705-719; du même, *Le traité de Pierre Lombard sur les sept ordres ecclésiastiques. Ses sources, ses copistes*, *ibid.*, t. X, 1909, p. 290-302, 720-728, et t. XI, 1910, p. 29-46; du même, *La carrière de Pierre Lombard. Nouvelle précision chronologique*, *ibid.*, t. XXX, janv. 1924; du même, *La reviviscence des péchés pardonnés à l'époque de Pierre Lombard et de Gandulphe de Bologne*, dans la *Nouvelle revue théologique*, t. XLI, 1909, p. 404-408; A. Debie, *La première distinction du « De pænitentia » de Gratien*, dans *Rev. d'hist. eccl.*, t. XV, 1914-1920, p. 251-273 et 442-455; J. de Blic, *Sur la récente édition de Gandulphe de Bologne : Pierre Lombard est-il pour Gandulphe une « auctoritas »?* dans les *Recherches de science religieuse*, t. XVI, 1926, p. 407-415; P. M. Chossat, S. J., *La « Somme des Sentences », œuvre de Hugues de Mortagne vers 1155* (*Spicilegium sacrum Lovaniense*, fasc. 5), Louvain, 1923, p. 1-19, et passim; A. Landgraf, nombreuses études parues dans diverses revues et mentionnées au cours de l'article pour la partie biographique, historico-littéraire et théologique; Lacombe, Beryll Smalley, *item*, surtout pour la partie d'histoire littéraire; Lottin, *item*, surtout pour la partie théologique; Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits*, etc., mentionné plus haut, dans la partie des sermons.

J. Schupp, *Die Gnadenlehre des Petrus Lombardus*, dans les *Freiburger theologische Studien*, Fribourg-en-Br., t. XXXV, 1932; Fr. Zigon, *Der Begriff der « Caritas » beim Lombarden, und der hl. Thomas*, dans *Divus Thomas*, Fribourg, t. IV, 1926, p. 404-424; I. Stufler, S. J., *Petrus Lombardus und Thomas von Aquin über die Natur der « Caritas »*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. LI, 1927, p. 399-408; J. Seipel, *Die Lehre von der göttlichen Tugend der Liebe in des Petrus Lombardus Büchern der Sentenzen und in der Summa theologica des hl. Thomas von Aquin*, dans *Der Katholik*, t. LXXXVI, 2e part., 1906, p. 37-49 et 196-201; J. Cavallera, *Saint Augustin et le Livre des Sentences de Pierre Lombard*, dans *Archives de philosophie*, t. VII, 2e part., 1930, p. 186 [438]-199 [451].

J. DE GHELLINCK.

44. PIERRE DE LONDRES, archidiacre de ce diocèse (fin du XIIe siècle), est l'auteur d'un *Remediarium conversorum*, contenu dans le *Mazar. 686* et le *Paris. lat. 3227;* en ce dernier, il est dédié par l'archidiacre à son évêque Richard III (Richard d'Ély) qui siégea de 1189 à 1198. C'est une exposition morale que l'auteur présente lui-même comme une compilation systématique des *Moralia* de saint Grégoire. La première partie étudie en 6 livres le péché, ses causes, ses espèces, ses châtiments; à quoi correspond, exactement calquée sur la première, une seconde partie sur la vertu. L'ensemble témoigne de qualités heureuses dans l'arrangement des matériaux et aussi d'une onction qui se rencontre assez rarement dans les compositions analogues. Pierre serait aussi l'auteur de *Dialogorum Petri et Simonis libri III de reparatione lapsi, sive de Messiæ adventu*, apologie du christianisme contre le judaïsme, et d'un lexique théologique, *Pantheologon theologiæ libri LII*.

M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, Fribourg, 1911, p. 491-493, où l'on trouvera le plan complet du *Remediarium;* Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. II, p. 267, n. 1.

É. AMANN.

45. PIERRE DE LUNA (1328?-1422), qui fut, durant le Grand Schisme, le pape d'Avignon Benoît XIII.

Il ne saurait être question de traiter à son propos toute l'histoire du Grand Schisme, à laquelle sera consacré un article spécial. On indiquera simplement ici, à très grandes lignes, le *curriculum vitæ* de ce personnage, en signalant aussi les productions canoniques et théologiques sorties de sa plume.

I. VIE. — 1° *Jusqu'à son élection.* — Pierre Martinez de Luna est né dans la ville d'Illueca (province actuelle de Saragosse) vers l'année 1328. Cette date se déduit du fait que, lors de son élection au Siège apostolique, en 1394, il avait soixante-six ans. Voir N. Valois, *La France et le Grand Schisme*, t. II, p. 16, n. 4. Sa famille était l'une des plus considérables du royaume d'Aragon; son père, Jean Martinez de Luna, était de très ancienne noblesse, sa mère, dona Maria Perez de Gotór et Alagon, une des plus riches héritières, apparentée, d'ailleurs, à nombre de familles distinguées. Pierre fut envoyé de bonne heure à l'université de Montpellier, où il s'adonna à l'étude de l'un et l'autre droits, et devint finalement professeur de droit canonique. Entre temps, il était entré dans l'état ecclésiastique, avait reçu divers bénéfices et, finalement, la prévôté de la cathédrale de Valence; c'est à Valence que le pape Grégoire XI alla le chercher pour le faire cardinal-diacre de Sainte-Marie in Cosmedin, le 20 décembre 1375. Électeur de Barthélemy Prignano, qui devenait le pape Urbain VI (9 avril 1378), le cardinal d'Aragon (c'est ainsi que l'on appelait d'ordinaire Pierre de Luna) paraît avoir résisté d'abord à la tendance qui allait pousser les cardinaux à contester l'élection d'Urbain. Il fut l'un des derniers à quitter Rome pour se joindre aux opposants réunis à Anagni. Finalement, il partagea néanmoins le point de vue des adversaires d'Urbain VI et fut l'un des électeurs, à Fondi, de Robert de Genève, qui devenait le pape Clément VII (20 septembre 1378). Dès lors, il va se mettre entièrement au service du pape avignonnais.

Dès le 18 décembre 1378, il reçoit de celui-ci les pouvoirs de légat dans la péninsule ibérique, et c'est grâce à son action, secondée par celle de saint Vincent Ferrier, qu'il rallie finalement la péninsule à l'obédience du pape d'Avignon. C'est en Aragon qu'il réussit le plus vite. En Castille, après la grande réunion de Medina del Campo, dont le cardinal d'Aragon est l'animateur (novembre 1380), on se rallie à l'obédience clémentiste (19 mai 1381). Le succès est un peu plus difficile à remporter au Portugal; il ne laisse pas d'être acquis par les efforts de Pierre de Luna à la réunion de Santarem. La Navarre ne se ralliera que plus tard (6 février 1390), après une assemblée tenue à Pampelune, où Pierre joua un rôle non moins actif qu'à Medina et à Santarem.

Le 1er février 1393, Pierre, qui dans l'entre-temps était rentré en Avignon, est nommé légat *a latere* non seulement en France, Hainaut, Brabant, Flandre, Écosse, tous pays de l'obédience d'Avignon, mais en Irlande et en Angleterre qu'il s'agit de gagner, mais où il échoua complètement. En résidence habituelle à Paris, il travaillait activement pour la cause de Clément VII, tout en déclarant, à l'occasion, que la meilleure voie pour mettre fin au schisme était la cession volontaire des deux concurrents. Il était loin de désapprouver le mouvement universitaire, qui se prononçait avec une énergie croissante dans le même sens. Aussi, quand il reparut en Avignon, le 1er septembre 1394, ses rapports avec Clément VII étaient-ils assez tendus; quinze jours plus tard, le pape mourait

(16 septembre). Tout ce qu'avait dit jusque-là Pierre de Luna pouvait faire espérer qu'il serait en cette conjoncture l'artisan de l'union. Son influence était grande dans le Sacré Collège; elle eût pu tout au moins décider ses collègues à surseoir à une élection que le gouvernement français déconseillait. Pierre semble au contraire avoir empêché que la communication de Charles VI, arrivée en Avignon après que les cardinaux étaient déjà entrés en conclave, fût connue de ceux-ci. Il apparaissait d'ailleurs comme le candidat désigné. Partisan connu de la « voie de cession » il allait rallier les suffrages de ceux qui voulaient mettre un terme à un schisme qui avait trop duré. Comme ses collègues, d'ailleurs, il avait juré une promesse, suivant laquelle, au cas où il serait élu, il rechercherait par tous les moyens, y compris la voie de cession, à pacifier l'Église. Le 28 septembre, à l'unanimité des voix, moins une seule, il était élu et prenait le nom de Benoît XIII; le 3 octobre, il était ordonné prêtre et, le 11 du même mois, consacré évêque et couronné pape.

2° *Le pontifical.* — Son histoire est désormais l'histoire du Grand Schisme et nous ne l'esquisserons qu'à très grands traits.

1. *Jusqu'à la convocation du concile de Pise.* — Dès le printemps de 1395, Benoît XIII voit arriver une grande ambassade française qui vient solliciter le pape d'entrer dans la voie de cession. Mais, dès ce moment, il devient évident que Benoît XIII n'a guère l'intention d'exécuter les promesses antérieurement données. Tout au plus se prêterait-il à la « voie de compromis » et, de fait, en août 1396, il envoie à son rival, Boniface IX (élu le 2 novembre 1389 à la place d'Urbain VI) une ambassade destinée à préparer les voies à une entente mutuelle des deux concurrents. Ces atermoiements de Benoît XIII irritent le gouvernement français; l'idée de contraindre le pape à l'abdication, en refusant de lui obéir, fait son chemin. Finalement, la « soustraction d'obédience » est prescrite par un édit de juillet 1398, qui supprime en France l'exercice de toute juridiction apostolique. L'ensemble du Sacré Collège entre en lutte ouverte avec Benoît XIII, se retire en territoire français et s'associe aux hostilités que le peuple d'Avignon poursuit contre le pape. Assiégé pendant plusieurs années dans le palais des Doms, Benoît résiste héroïquement, tout en se prêtant à diverses négociations. Puis, soudain, en mars 1403, on apprend que le pape, trompant la surveillance des assiégeants, s'est enfui d'Avignon et s'est réfugié à Château-Renard, dans le royaume de Provence (11 mars). Force est bien de traiter avec lui. Le Sacré Collège, puis la Castille et la France, proclament la « restitution d'obédience »; le pape rentre ainsi en possession de tous ses droits. Évitant de retourner en Avignon, il s'établit à Saint-Victor de Marseille en 1404, et c'est de là qu'il entame avec le pape de Rome, Boniface IX, de nouvelles négociations dans lesquelles l'obstination de son rival semble lui donner le beau rôle. Celui-ci meurt le 1er octobre 1404; l'ambassade de Benoît essaie vainement d'empêcher une nouvelle élection. Non moins vaines sont les négociations poursuivies avec le nouvel élu, Côme Meglioralo (Innocent VII), qui traînent jusqu'en février 1405.

C'est alors que Benoît XIII, qui a réussi à étendre son obédience en Italie, s'engage à nouveau dans cette « voie de fait » qui avait si mal réussi à son prédécesseur. Installé à Gênes, au printemps de 1405, il s'efforce de conquérir par les armes le nord de l'Italie; il arrive jusqu'à Pise, mais est forcé de rétrograder à l'automne. On le trouvera désormais sur la côte provençale à Nice, à Toulon, à Marseille.

Mais cette attitude de Benoît XIII lui aliène à nouveau la sympathie de ses fidèles. En France, on recommence à parler de soustraction d'obédience. On en parle de plus en plus quand, la mort d'Innocent VII (6 novembre 1406) ayant amené sur le trône de Rome Ange Correr (Grégoire XII), l'on apprend que le rival de Benoît XIII est absolument décidé à entrer dans la « voie de cession ». Le pape avignonnais est dès lors obligé, à son corps défendant, d'entrer en conférence avec Grégoire XII. En janvier 1407, il se déclare prêt à se rencontrer, lui et son collège, avec son rival assisté lui-même de ses cardinaux. Il résignerait ses droits pourvu que l'autre pape en fît autant, et les deux collèges réunis procéderaient de concert à l'élection du nouveau pape.

Toute l'année 1407 et les premiers mois de 1408 seront remplis par des vaines tentatives de rencontre. A voir les choses de l'extérieur, Benoît XIII a maintenant le beau rôle, se portant à la rencontre de son concurrent, arrivant à l'avance aux lieux dont on est convenu, acceptant à plusieurs reprises les changements que propose Grégoire XII. Celui-ci, au contraire, multiplie les atermoiements, invoque sans cesse de nouveaux prétextes pour retarder l'entrevue, jusqu'à ce qu'enfin la prise de Rome par le roi de Naples Ladislas, 25 avril 1408, lui fournit l'occasion, sans doute cherchée, de se soustraire à ses promesses.

A ce moment, la situation de Benoît XIII apparaît plus forte que jamais, d'autant que l'obédience de Grégoire XII, irritée des manques de parole de son pape, menace de se dérober. Mais un acte inconsidéré de Benoît va le perdre définitivement, au temps même où il pouvait tout espérer. Inquiet de quelques remous qui se manifestent au sein du gouvernement français depuis l'assassinat du duc d'Orléans (22 novembre 1407), il publie, le 18 avril 1408, une bulle, préparée longtemps à l'avance, et qui menace des plus graves peines les souverains qui tenteraient de lui désobéir. Les princes qui gouvernent la France au nom du pauvre Charles VI sont exaspérés; le 25 mai 1408 paraît, signée par le roi, une « déclaration de neutralité » entre les deux papes rivaux.

2. *Du concile de Pise au concile de Constance.* — Puisque l'on ne peut rien obtenir des deux papes, il faudra bien que l'on rétablisse l'union sans eux. Les événements, désormais, vont se précipiter. Les cardinaux de Grégoire XII ont abandonné leur maître, et tentent d'obtenir d'abord de conquérir Benoît XIII à leurs desseins. S'ils n'arrivent pas à le convaincre, du moins parviennent-ils à détacher de lui la plupart de ses cardinaux. Le 29 juin 1408, le Sacré Collège, formé par la réunion des « clémentistes » et des « urbanistes », convoque à Pise, pour le 25 mars 1409, un concile général chargé de rétablir l'unité dans l'Église.

Benoît XIII, demeuré jusqu'en juin 1408 sur la Rivière de Gênes, essaie de parer le coup en convoquant à Perpignan, pour la Toussaint de 1408, un concile général. En toute célérité, au cours de juin, il regagne l'Aragon en suivant les côtes de la Méditerranée. Le 1er juillet il est à Port-Vendres et c'est de là qu'il prépare le concile qui s'ouvre, de fait, à Perpignan, le 21 novembre 1408. Benoît essaie d'y regrouper les débris de son obédience, laquelle reste constituée par l'Écosse et une grande partie de la péninsule ibérique. Mais il se trompait s'il croyait trouver un appui dans ce concile contre les entreprises du Sacré Collège qui avait définitivement scellé son unité. Son concile se sépare au cours de février 1409, en rédigeant une adresse qui recommande la « cession ». Or, moins que jamais, Benoît XIII était, à ce moment, disposé à l'abdication : « Il en venait à croire que, s'il quittait son poste, l'Église, pour toujours privée de chef légitime, perdrait le pouvoir des clefs, sans espoir de le recouvrer, à moins que Dieu ne consentît à s'incarner une seconde fois. » N. Valois, *op. cit.*, t. IV, p. 52.

Le concile de Pise, lui, réuni le 26 mars 1409, entendait bien sauver l'Église sans Benoît XIII et sans Grégoire XII. Le procès des deux papes était aussitôt commencé; le 5 juin, la sentence était rendue. Pierre de Luna et Ange Correr, déclarés tous deux hérétiques, étaient proclamés déchus *ipso facto* de toutes leurs dignités. L'ambassade, que Benoît XIII s'était décidé, au début de mai, à faire partir pour le concile, arrivait juste à temps, le 14 juin, pour s'entendre signifier, et sans aucune aménité, la sentence qui avait frappé son maître. Elle s'esquiva dès le lendemain, sans même attendre le résultat du conclave qui, le 26 juin, donnait la tiare à Pierre de Candie (Alexandre V).

Quoi qu'il en fût de la légalité de ces actes de Pise, ils ne laissaient pas de porter un coup sensible à l'autorité de Benoît XIII. Le fait surtout que la France avait reconnu Alexandre V, puis son successeur Jean XXIII (Balthazar Cozza), élu en mai 1410, devait être fatal à Pierre de Luna. Sans doute, au lendemain de Pise, celui-ci conservait-il encore en son obédience l'Écosse, la Sicile insulaire, l'Aragon, la Castille, la Navarre et, au midi de la France, les états du comte d'Armagnac. Sans doute encore, réfugié dans la forteresse imprenable de Peñiscola, pouvait-il braver indéfiniment toutes les agressions. Mais l'action de la France se chargeait d'émietter peu à peu le bloc de ses fidèles. En mai 1410, la ville d'Avignon, que Benoît se flattait de conserver ainsi que le Comtat, se déclarait pour le pape de Pise; le château des Doms, de nouveau assiégé, était obligé de capituler le 22 novembre 1411. Pour être de peu de conséquence en soi, l'événement était au moins un symbole de la déchéance de la papauté avignonnaise. Il ne tenait pas qu'à la France que les souverains d'Espagne ne se retirassent à leur tour de l'obédience de Benoît XIII (ambassade du printemps de 1414).

3. *Le concile de Constance et ses suites.* — Mais beaucoup plus grave encore pour Pierre de Luna était la réunion à Constance, le 5 novembre de cette même année 1414, du grand concile auquel la présence du pape de Pise, Jean XXIII, semblait donner une sorte de légitimité. On sait comment l'idée de la « triple cession » y fit une fortune rapide. Cela devait avoir pour conséquence et l'abdication « volontaire » de Jean XXIII (29 mai 1415) et le noble geste de Grégoire XII donnant spontanément sa démission (1 juillet). Pour que fût pacifiée définitivement l'Église, déchirée depuis près de quarante ans, il ne manquait plus que la renonciation de Benoît XIII. Tout fut mis en œuvre pour l'obtenir. Le roi des Romains, Sigismond, se transporta de sa personne à Perpignan, où s'était aussi rendu le roi d'Aragon, pour s'y rencontrer avec Benoît XIII et obtenir de lui une abdication pure et simple (septembre-novembre 1415). Or, bien loin de fléchir l'opiniâtreté de Pierre de Luna, les événements récents n'avaient fait que l'ancrer davantage en ses résolutions : la disparition de ses deux concurrents ne le laissait-elle pas seul pape en droit comme en fait? Le 13 novembre, Benoît XIII, après de longs pourparlers, quittait Perpignan, sans avoir rien conclu, et par Collioure regagnait son aire de Peñiscola. Cette obstination eut au moins l'avantage de détacher de lui la plupart de ses derniers partisans. Le 13 décembre, les représentants de l'Aragon, de la Castille, de la Navarre et du comté de Foix signaient, sous la poussée de Sigismond, la « capitulation de Narbonne » qui ne laissait à Benoît XIII que deux alternatives, l'abdication pure et simple, ou la déposition par le concile. La réponse de Benoît n'ayant pas été satisfaisante, l'Aragon prononçait, le 6 janvier 1416, la soustraction d'obédience, avec l'approbation de saint Vincent Ferrier, toujours convaincu pourtant de la légitimité de Pierre de Luna; la Castille suivait, le 15 janvier, malgré l'opposition des archevêques de Tolède et de Séville; la Navarre et le comté de Foix en faisaient autant à l'été (16 juillet et 3 août). En dehors de l'Écosse, il ne restait plus au pape de Peñiscola qu'un certain nombre de fidèles dans les possessions du comte d'Armagnac.

A l'automne de 1416, les envoyés de toutes les puissances, qui venaient ainsi de rompre avec Benoît XIII, arrivaient à Constance, où le concile continuait à siéger. Le procès de Pierre de Luna fut commencé sur nouveaux frais, sans que l'on tînt compte — ainsi l'avait décidé la capitulation de Narbonne — des informations de Pise. Il traîna neuf mois. C'est seulement le 26 juillet 1417, à la XXXVIIe session, que Pierre de Luna fut condamné et déposé comme parjure, schismatique incorrigible et hérétique. Le 11 novembre Othon Colonna, élu par un conclave recruté de manière toute spéciale, devenait le pape Martin V. Les amis de Pierre de Luna lui conseillèrent alors de pacifier définitivement les consciences, qui pouvaient demeurer inquiètes, en usant du procédé suivant : il lèverait les censures qu'il venait de fulminer contre Othon Colonna, rendrait celui-ci, de la sorte, apte à exercer la papauté, démissionnerait lui-même, et laisserait ses cardinaux porter leurs suffrages sur l'élu de Constance. Benoît XIII s'y refusa derechef. Alors, les quelques cardinaux qui demeuraient encore autour de lui l'abandonnèrent; il n'eut plus que la ressource de lancer, chaque jeudi saint, l'anathème contre ces déserteurs; l'on possède ainsi les bulles *In cœna Domini* des années 1419-1422. L'Écosse, cependant, l'avait aussi abandonné dès 1418, bien que certains y soient encore demeurés fidèles jusqu'en 1420. A partir de ce moment, son obédience se réduit aux états de Jean IV d'Armagnac, qui, malgré les efforts des légats de Martin V, continuait à reconnaître le pape de Peñiscola.

Seule la mort de celui-ci dénouerait une situation si embrouillée. En juillet 1418, Pierre de Luna avait été victime d'une tentative d'empoisonnement, dont il accusa le légat de Martin V d'être l'auteur. L'accusation est impossible à prouver. La robuste constitution du vieux pontife lui permit de se rétablir. Ce nonagénaire vécut encore quatre ans, car il semble bien qu'il faille, avec N. Valois, *op. cit.*, t. IV, p. 450 sq., fixer au 29 novembre 1422 la date de sa mort (plusieurs dates ont été proposées : 23 mai, septembre, 17 novembre de l'année 1424 et même 29 novembre 1425). Avant de mourir, le 27 novembre, plus persuadé que jamais qu'il était le seul pape, anxieux que la lignée des pontifes légitimes ne s'éteignît avec lui, il avait nommé, quatre cardinaux — depuis la défection de l'année 1418 il n'en avait plus dans son obédience. Ceci donne la mesure de la robustesse de ses convictions. Des quatre nouveaux élus, l'un, Jean Carrier, était absent de Peñiscola, assiégé qu'il était en son repaire du château de Tourène. Les trois autres, après avoir laissé longtemps secrète la mort de Pierre de Luna, entrèrent en conclave le 23 mai 1423, et, finalement, élurent, en dehors de leur collège, le 10 juin 1423, Gilles Muños (Clément VIII) lequel d'ailleurs ne se fit couronner qu'en mai 1426, pour abdiquer le 26 juillet 1429. C'est après la soumission de Clément VIII que le corps de Pierre de Luna fut transporté, par les soins de sa famille, de Peñiscola à Illueca, lieu de sa naissance (1430). Entre temps, Jean Carrier, échappé de Tourène, était survenu à Peñiscola le 12 décembre 1423, avait découvert que l'élection de Gilles Muños était entachée de simonie, l'avait finalement annulée, puis, le 12 novembre 1425, avait élu, lui tout seul, comme pape Benoît XIV, un sacriste de Rodez, Bernard Garnier, dont il se réservait, d'ailleurs, de ne communiquer le nom que plus tard. Le

sombre drame du Grand Schisme se terminait en bouffonnerie.

De cette fin absurde, il faut rendre à coup sûr responsable Pierre de Luna. Plus encore porte-t-il largement la responsabilité de l'indéfinie prolongation du Grand Schisme. En une admirable page, son plus récent historien, N. Valois, l'a ainsi caractérisé : « L'énergie la plus indomptable jointe à l'intelligence la plus cultivée; un de ces génies pleins de ressources, qui, par la plume, par la parole, par la force, par la ruse, par le prestige même de leurs vertus privées, inspirent la confiance, endorment les soupçons, touchent les cœurs, triomphent des animadversions... Il s'était fait une conviction, il s'était assigné un but; il y tendit pendant vingt-huit années sans se laisser décourager par les plus puissantes coalitions, par l'abandon le plus lamentable; passé maître, d'ailleurs, dans l'art de jouer avec le temps, de piétiner sur place, en feignant d'avancer; sachant donner le change et ne se faisant point scrupule d'annuler, par des protestations secrètes, ses plus solennels engagements; cramponné, pour tout dire, à ce siège apostolique, auquel il prétendait ne point tenir, et d'autant plus résolu à ne jamais l'abandonner qu'il possédait une puissance d'illusion peu commune; affichant, au moment où on le croyait écrasé, des prétentions inouïes, bravant, du haut de son rocher, la chrétienté entière, luttant pour le plaisir de ne point céder, prolongeant le schisme, autant qu'il était en lui, jusqu'à son dernier jour, et prenant, en mourant, des dispositions propres à le perpétuer après sa mort. » *Op. cit.*, t. IV, p. 480-481.

Tel nous l'ont montré ses actes, tel aussi nous le révèlent les écrits qui se sont conservés sous son nom.

II. Ouvrages. — Nous laissons ici de côté les actes officiels émanés de Benoît XIII en tant que pape. En particulier, nous ne ferons pas état du mémoire considérable présenté par Benoît XIII au concile de Perpignan et qui est un exposé justificatif de sa conduite depuis son élection. Tous ces écrits seront plus utilement étudiés à l'art. Schisme d'Occident *(Grand)*. Nous ne nous occuperons que des productions sorties de la plume de Pierre de Luna en tant que personne privée, soit avant, soit durant son pontificat. Les anciens bibliographes espagnols, N. Antonio et F. de Latassa, nous serviront de guide; les recherches de Fr. Ehrle et de N. Valois compléteront leurs indications.

1° *Écrits divers.* — Le *Tractatus de horis dicendis per clericos*, a disparu. Antonio en avait encore vu un ms., qui attribuait explicitement ce traité « à Pierre de Luna, cardinal d'Aragon, depuis élu pour être un des successeurs de saint Pierre ». Cette indication reporte la composition à une date antérieure à 1393. Au témoignage de l'*Incipit*, c'était la reproduction d'une leçon faite par Pierre. Voir Antonio, *Bibl. hisp. vetus*, 2e édit., t. II, p. 211, n. 100.

Le *De consolatione theologiæ*, contenu dans le *Vaticanus lat. 4853*, fol. 1-42 v°, a vraisemblablement été composé dans les loisirs du séjour forcé à Peñiscola. Comme Boèce captif se consolait par la philosophie, le pape déchu et abandonné cherchait quelque douceur dans la méditation de l'Écriture et des mystères chrétiens : *cogitavi de infinitis consolationibus contentis implicite vel explicite in Scripturis quasdam redigere.* Une traduction espagnole de cet ouvrage se trouve à l'Escurial, *Y, III, 7*. Cf. Antonio, *ibid.*, n. 99.

Un catalogue des mss. qui étaient conservés au collège Saint-Barthélemy à Salamanque (aujourd'hui *P. 301*, de la bibl. nat. de Madrid), mentionne, fol. 72, n. 305, un *Tractatus contra judæos compositus a papa olim Benedicto de Luna.* Peut-être y aurait-il lieu de rapprocher cette indication de celle de F. de Latassa, *op. cit.*, t. II, p. 129-130, qui parle d'un ms. de l'Escurial, *L, III, 6*, où serait contenu le récit de disputes théologiques tenues à Tortose (où Benoît XIII a résidé quelque temps, après 1409) entre Jérôme de Santa-Fé et les juifs du royaume d'Aragon.

Les indications fournies par Antonio sur des ouvrages du « pape de Luna », qui se trouvaient encore, en 1643, au couvent des dominicains de Gotór, et qui traitaient respectivement *De l'histoire de Troie*, *De l'histoire des gentils*, et de sujets divers de morale, d'économie domestique et politique, ces indications, disons-nous, sont trop vagues pour qu'il y ait lieu de s'y arrêter. Elles tendraient du moins à montrer que Pierre de Luna fut un écrivain fécond. Voir Antonio, n. 101.

2° *Écrits canoniques.* — Beaucoup plus importants sont les traités canoniques émanés de la plume de Pierre de Luna, et que Fr. Ehrle a réussi à identifier. *Die kirchenrechtlichen Schriften Peters von Luna (Benedikts XIII.)*, dans *Archiv für Literatur-und Kirchengeschichte des M. A.*, t. VII, 1900, p. 514-575. Aucun d'entre eux n'est une exposition sereine de doctrine; nous avons affaire à des traités de circonstance, où la polémique joue le plus grand rôle. Tous consacrés à la défense du point de vue opiniâtrément soutenu par le pape aragonais, ils ne laissent pas de jeter un jour intéressant sur plusieurs circonstances historiques d'abord, mais aussi sur la conception de l'Église et de l'organisation des pouvoirs que se faisait Pierre de Luna. Pour avoir été utilisés à la défense d'une cause médiocre, sinon mauvaise, les principes professés par lui n'en étaient pas moins d'une parfaite justesse.

Suivant une voie analytique, Fr. Erhle a étudié ces ouvrages non dans leur ordre chronologique, mais en allant des plus certains ou de ceux qu'il était plus facile de dater aux moins certains ou aux moins faciles à situer. Tenant pour établie la démonstration de l'authenticité qu'il en a faite, nous présenterons ces traités dans leur ordre chronologique.

1. *De (principali) scismate.* — Il est mentionné dans le catalogue des livres emportés par Pierre en ses déplacements, voir *art. cité*, p. 517 [n. 9], avec cette indication : *Dominus noster papa Benedictus XIII, tunc cardinalis de Luna, super scismate*, cf. [n. 12] et [n. 19]. Il s'agit donc d'un traité composé avant le pontificat auquel Pierre se référera dans les écrits suivants. Il n'a pas été retrouvé en entier jusqu'à présent; mais les *Allegationes domini cardinalis de Luna*, contenues dans le *Paris. lat. 1469*, fol. 172-178 (identiques à un texte du *Paris. lat. 1462*, fol. 63-71, et du ms. des archives vaticanes, arm. 54, n. *14*, fol. 14-18) en représentent une section. Le sujet en était certainement la démonstration de l'irrégularité d'Urbain VI et de la légitimité de Clément VII. Cette question avait été traitée tout au long par Pierre de Luna dans la grande réunion de Medina del Campo de 1380. Le discours du légat de Clément VII est conservé comme tel dans les *Paris. lat. 1469*, fol. 117 sq.; *1470*, fol. 129 sq.; *9724*, fol. 142 sq.

2. *Allegationes pro papa et contra rebellantes per quemdam venerabilem doctorem.* — Ce traité assez bref est contenu dans les mss. suivants : arch. vat., arm. 54, n. *29*, fol 112 r°-182 v°; *ibid.*, n. *23*, fol. 207 r°-286 v°; *ibid.*, n. *25*, fol. 64 r°-77 v° (incomplet); bibl. Vat., *lat. 1478*, fol. 47 r°-135 v°; bibl. Barberini, *XVI, 77*, fol. 1-48.

L'attribution à Pierre de Luna n'est pas absolument certaine; elle repose sur la comparaison de ce texte avec d'autres certainement authentiques. Le traité a été composé pendant la première « soustraction d'obédience » et plus précisément vers 1400-1401, au cours d'une dure captivité. Il répond aux objections faites au pape par les cardinaux rebelles. Ceux-ci lui repro-

chaient d'avoir violé le serment prêté au conclave (ci-dessus, col. 2021), d'être fauteur de schisme pour n'avoir pas accepté la « voie de cession », d'être même fauteur d'hérésie pour avoir condamné cette « voie » et l'avoir déclarée illicite. L'auteur des *Allégations* entend ne rien laisser subsister de ces griefs, après quoi il conclut que la soustraction d'obédience était illégitime, que ceux qui l'avaient décrétée avaient suscité dans l'Église un « schisme secondaire » *subscisma*, extrêmement dangereux, que, dès lors, tant que durerait cette soustraction, il était impossible d'aboutir à l'union de l'Église. On y trouvera une argumentation véhémente contre les cardinaux rebelles. Voir Ehrle, *loc. cit.*, p. 567, lig. 19 sq. Leur conduite, dit l'auteur, est absolument inconséquente : inévitablement, ils sont tombés dans le schisme, car, ou bien le pape romain est légitime et ils se sont séparés de lui, ou bien c'est le pape avignonnais, et ils viennent d'entrer en révolte ouverte contre celui qu'ils reconnaissent vrai successeur de Pierre. On ne saurait mieux exprimer le dilemne dans lequel se débattait la question du Grand Schisme.

3. *De novo subscismate* (appelé aussi de son incipit : *Quia nonnulli*). — Ce traité est contenu dans les mss. suivants : *Vatic. lat. 5608*, fol. 238-272; *id. 4039*, fol. 70 v°-86 v°; *Paris. lat. 1474*, fol. 1 r°-43 v°; *id. 1476*, fol. 1 r°-58 r°; *id. 11 891*, fol. 1-40; *Barber. XVI, 82*, fol. 1-36; *Casanat. 1406*, fol. 132-161; *Scorial. L, II, 17*, fol. 141-179.

Il est expressément attribué à Pierre par le 1er ms. cité : *Tractatus subtilis Petri de Luna super facto scismatis, docendo de ipsius vera et canonica electione et reprobando gesta in concilio Pisano*. Cette dernière indication en fixe la date après le milieu de 1409; il y est fait mention d'Alexandre V (26 juin 1409-3 mai 1410), mais non de Jean XXIII, et l'élection d'Alexandre V est encore récente. (Sur la difficulté soulevée par une correction de Fr. Ehrle, voir N. Valois, *op. cit.*, t. IV, p. 150, n. 1. Valois, qui admet les dates d'Ehrle, suppose qu'il a pu y avoir des interpolations ultérieures.) Le traité fait le procès en règle du concile de Pise, et tout spécialement des cardinaux de l'obédience clémentine, qui, en se joignant à leurs collègues de l'autre obédience, ont convoqué le concile. Ainsi le mot *subscisma*, qui figure dans le titre, n'a-t-il point le même sens que précédemment dans le n. 2. Là il désignait la soustraction d'obédience de 1398; il s'applique ici à la collusion des cardinaux de l'obédience de Benoît, seuls légitimes à ses yeux, avec les cardinaux de « l'intrus ». En raisonnant exclusivement d'après les principes, il montre comment les cardinaux de l'une et de l'autre obédiences, séparés de leur pape respectif, ne peuvent avoir dans l'Église quelque juridiction que ce soit. Poursuivant avec âpreté sa démonstration. Pierre de Luna semble ne laisser aux « schismatiques » de Pise, aucune échappatoire. C'est la première fois qu'il s'attaque à la « théorie conciliaire ». Il va être amené à y revenir dans les traités suivants; aussi bien, à partir de 1408, c'est la question qui prime toutes les autres.

4. *Replicatio contra libellum factum contra præcedentem tractatum.* — Le traité *Quia nonnulli* avait circulé d'abord sans porter le nom de Benoît XIII; il avait été pris à partie par un canoniste, Guillaume d'Ortolan, évêque de Rodez, dans un petit écrit : *Licet tractatus iste*. Pour ce prélat, dit N. Valois, rien de moins utile, au point où l'on en était arrivé, que d' « entamer la discussion des droits réciproques d'Ange Correr et de Pierre de Luna; la plus grande partie de la chrétienté se groupait autour de Jean XXIII; on pouvait espérer que la mort de ses rivaux achèverait l'union commencée ». *Op. cit.*, t. IV, p. 151. La dissertation de l'évêque de Rodez avait été écrite dans la seconde moitié de 1410; Benoît XIII n'en eut connaissance qu'assez longtemps après et entreprit de la réfuter.

Cette réplique est contenue dans les mss. suivants : *Barber. XVI, 82*, où les trois traités de Benoît et de son contradicteur se suivent dans leur ordre naturel : traité *Quia nonnulli;* réponse de Guillaume, *Licet tractatus;* réplique de Benoît, *Inter distractionum molestias*, celui-ci, fol. 82-97; et aussi dans *Vat. lat. 5608*, fol. 273-301; *Paris. lat. 1476*, fol. 79-168; *id. 1474*, fol. 56-132. La date est fournie par une allusion qui est faite aux premiers pourparlers relatifs à la tenue d'un concile à Constance; c'est donc en 1411. Benoît prévoit que cette nouvelle réunion ne fera qu'accroître la confusion qu'a amenée le concile de Pise. Sans doute, comme le pense le contradicteur de Benoît, on va proclamer à Constance la nullité de ce qui s'est fait à Pise : *et hoc sperat fieri in conciliabulo Constanciensi, quod ad hoc in dubie procuratur, ut per illas intrusiones, post duas quas jam fecerunt de Petro de Candia et Baltazar Cossa, tandem procedant ad novam electionem imo intrusionem alterius antichristi.* Cf. Ehrle, p. 545, lig. 15. En d'autres termes, Pise a déjà ajouté un schisme, Constance ne pourra qu'en superposer un troisième. Tels sont les beaux résultats de la doctrine conciliaire. D'ailleurs, au moment où il écrivait ces lignes, Pierre de Luna s'était déjà exprimé tout au long sur ladite doctrine, dans le plus volumineux de ses traités qu'il nous reste maintenant à étudier.

5. *Tractatus de concilio generali.* — Ce traité figure, sans nom d'auteur, dans les mss. suivants : *Vat. lat. 4124*, tout entier; *Paris. lat. 4171*, tout entier; *id. 1474*, fol. 136 r°-255 v°; *Turonens. 238*. L'attribution à Pierre de Luna ne fait aucun doute; l'auteur se donne comme ayant composé le traité *De novo subscismate* (ci-dessus, n. 3), et inversement l'auteur de celui-ci renvoie par avance aux développements plus amples que fournira ce gros ouvrage. De plus, on renvoie ici au traité *De principali scismate* (n. 1) comme à un bien propre. La date se déduit aisément de ce que l'on vient de dire. Postérieur au *De novo subscismate*, le présent traité est antérieur à la *Replicatio* (ci-dessus, n. 4); il se situera donc au mieux en 1410, et plutôt au début qu'à la fin. Écrit après les événements de Pise, il ne se contente pas de récriminer contre ce qui s'est passé en cette ville. Il entend donner une consultation canonique en règle sur la possibilité de porter remède au schisme par la « voie du concile ».

C'est en effet la *quæstio principalis* qu'après divers préambules l'auteur veut aborder : *Utrum pro sedatione occurentis scismatis sit generale concilium celebrandum?* La division est non moins claire. Après avoir donné des notions générales sur les conciles, il entend étudier les questions suivantes : Qui doit convoquer le concile? Qui doit y être convoqué? Qui doit le présider? En cas de partage des voix, quelle décision doit l'emporter? Le pape peut-il être jugé par le concile général pour quelque crime ou quelque défaillance *(de aliquo crimine vel lapsu)?* Le pape est-il tenu de se soumettre à la décision du concile; qu'arriverait-il, s'il ne s'y soumettait pas? Plusieurs de ces questions amènent de nombreuses sous-questions. Mais, malgré la complexité du plan, l'idée directrice n'est jamais perdue de vue. Il est aisé de voir l'intérêt que présente, pour le théologien, tout autant que pour le canoniste, ce volumineux traité. Les quelques extraits qu'en donne Ehrle ne suffisent pas, malheureusement, à en donner une idée suffisante. Mais il est très facile de voir le sens dans lequel s'orientait la pensée de l'ancien professeur de Montpellier. Elle n'allait à rien de moins qu'à incarner toute l'Église dans le pape, source exclusive de tout pouvoir, de tout droit, de toute juridiction. On aimerait lire la réponse qu'il fait, à propos de la convocation au concile, aux questions suivantes qu'il

pose avec le plus grand sérieux : *Quid si papa vellet celebrare concilium generale, solum vocatis aliquibus paucis et exclusis quos vellet excludere de existentibus infra Ecclesiæ unitatem, numquid tale censebitur concilium generale? — Quid, si* PAPA SOLUS *vellet, omnibus aliis exclusis, celebrare concilium.* Nous sommes aux antipodes de la théorie conciliaire qui allait triompher à Constance et à Bâle et mettre pour longtemps en échec la primauté pontificale.

On s'abstiendra de faire ici une bibliographie qui doit être reprise au complet à l'article SCHISME D'OCCIDENT.

On a utilisé pour cette notice les derniers travaux sur le Grand Schisme : Souchon, *Die Papstwahlen in der Zeit des grossen Schismas*, 2 vol., Brunswick, 1898-1899; Salembier, *Le Grand Schisme d'Occident*, Paris, 1900, mais surtout N. Valois, *La France et le Grand Schisme d'Occident*, 4 vol., Paris, 1896-1902.

Pour l'histoire littéraire : N. Antonio, *Bibliotheca hispana vetus*, édit. de F.-P. Bayèr, t. II, Madrid, 1788, p. 209-212; Félix de Latassa, *Bibliotheca antigua de los escritores aragoneses*, t. II, Saragosse, 1796, p. 113-131; Fr. Ehrle, *Die kirchenrechtlichen Schriften Peters von Luna (Benedikts XIII.)*, dans *Archiv für Literatur-und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. VII, 1900, p. 515-575; cf., du même auteur, *Aus den Acten des Afterconcils von Perpignan, 1408*, même recueil, t. V, 1889, p. 387-492; t. VIII, p. 576-696; du même, *Neue Materialien zur Geschichte Peters von Luna*, même recueil, t. VI et VII.

É. AMANN.

46. PIERRE DE LUTRA, prémontré du couvent de Kaiserslautern, dans le premier tiers du XIVe siècle, jouit en son temps d'une grande réputation. Son principal titre pour nous aujourd'hui est un petit traité, écrit vers 1328, *Contra Michaelem de Cesena et socios ejus*. En réalité, l'auteur y prend à partie, l'une après l'autre, les six propositions de Marsile de Padoue. Voir t. X, col. 167. Il semble écrit après leur condamnation par le pape, tandis que les œuvres similaires, dues à Sybert de Beck et à Guillaume de Villana, avaient précédé et préparé l'acte de Jean XXII.

On connaît également de lui une *Liga fratrum*, opuscule composé en 1346 contre les ordres mendiants et les abus de l'exemption.

Découvert dans le manuscrit de la Vaticane, *lat. 7316*, le traité *Contra Michaelem de Cesena* est analysé par R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern*, t. I, Rome, 1911, p. 22-27, 229-232. Le texte en est publié au t. II du même ouvrage, Rome, 1914, p. 29-42, suivi, *ibid.*, p. 42-63, de la *Liga fratrum*.

J. RIVIÈRE.

47. PIERRE DE MADRID, frère mineur déchaussé; composa avec Jean de Consuegra, du même ordre, un *Cursus dogmatico-historico-polemico-scholastico-theologicus*, Madrid, 1778-1782, 3 vol. in-4°.

H. Hurter, *Nomenclator*, t. V, 3e éd., col. 297.

Am. TEETAERT.

48. PIERRE DE MOLFETTA, frère mineur conventuel de la province Saint-Nicolas, dans la Pouille (XVe siècle). En 1487, il fut nommé lecteur public de l'université de Ferrare et, en 1491, régent du *Studium generale* de son ordre dans la même ville. Il a édité les *Tria principia naturæ* d'Antoine André, O. F. M., l'*Expositio super octo libros physicorum* de François de Meyronnes, O. F. M., le *Tractatus formalitatum*, le *De principio complexo* et le *De terminis theologicis* attribués au même François de Meyronnes, O. F. M., Ferrare, 1490.

J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. II, Rome, 1921, p. 352.

Am. TEETAERT.

49. PIERRE MONGE *(le Bègue* ou *l'Enroué)*, patriarche monophysite d'Alexandrie (Ve siècle). — A en croire *Les récits de Dioscore exilé à Gangres*, qui, s'ils ne sont pas authentiques, n'en ont pas moins conservé d'anciens souvenirs, Pierre Monge qui « connaissait les deux langues » (le grec et le copte), aurait été un des diacres de Dioscore, l'aurait accompagné au concile de Chalcédoine, ainsi que dans son exil à Gangres. Voir *Les récits de Dioscore exilé à Gangres*, publiés par Révillout, dans la *Revue égyptologique*, t. I, p. 187-189; t. II, p. 21-25; t. III, p. 17 sq.

De retour à Alexandrie, il fut, avec Timothée Élure, le principal meneur de l'opposition contre Protérius, le successeur chalcédonien de Dioscore. Sommés par Protérius de reprendre leur place dans le clergé d'Alexandrie, Timothée et Pierre refusèrent et excitèrent les troubles qui, après la mort de l'empereur Marcien, aboutirent à l'élection d'Élure comme compétiteur de Protérius et à l'assassinat de ce dernier. *Gesta de nomine Acacii*, dans Thiel, *Epistolæ romanorum pontificum*, t. I, p. 514.

Quand Timothée Élure fut envoyé en exil par l'empereur Léon, en 457, Pierre Monge se terra; mais, par ses menées souterraines, il réussit à faire le vide autour de l'évêque chalcédonien Timothée Salofaciol, successeur de Protérius. L'usurpation de Basilisque, en 475 (par son *Encyclique* Basilisque avait condamné le tome de Léon et le concile de Chalcédoine), ayant ramené Timothée Élure sur le siège de saint Marc, Pierre Monge reparut à ses côtés. La modération relative d'Élure envers les chalcédoniens (il ne leur demandait que la répudiation du concile de Chalcédoine et du tome de Léon, sans leur imposer ni pénitence, ni profession de foi) ne fut pas du goût de tous ses partisans. Il n'est pas impossible qu'en cette occurrence Élure ait subi l'influence de Pierre Monge, qui préparait déjà l'évolution qui devait l'amener à l'*Hénotique*. Mais, quelques mois plus tard, la restauration de l'empereur Zénon amena de nouvelles menaces d'exil contre Timothée Élure, et celui-ci mourut peu de temps après. Voir Évagre, *Hist. eccl.*, l. III, c. XI; Zacharie le Rhéteur, *Hist. eccl.*, l. V, c. IV, traduction Ahrens-Krüger, p. 64 sq. ; *Gesta de nomine Acacii, loc. cit.*

Pierre Monge fut sacré immédiatement, comme son successeur, par un seul évêque, d'ailleurs déposé de son siège. Zacharie le Rhéteur, *op. cit.*, l. V, c. V, prétend bien que Pierre fut élu canoniquement comme successeur d'Élure; mais son affirmation ne peut se soutenir contre les témoignages adverses des *Gesta de nomine Acacii*, p. 515, et d'Évagre, *loc. cit.* Il ne semble pas non plus que pareille élection ait été possible à cause de l'animosité de l'empereur Zénon contre les contempteurs du concile de Chalcédoine. Aussi Pierre fut-il obligé de se cacher et d'errer « de maison en maison », pour éviter la colère de l'empereur. Zacharie le Rhéteur, *loc. cit.* Néanmoins, il maintint son autorité sur ses partisans et refusa de reconnaître Salofaciol.

C'est alors qu'Acace de Constantinople, désespérant de venir à bout de l'opposition monophysite, désira un accommodement avec elle. Le résultat des négociations engagées avec Pierre Monge fut l'*Hénotique* qui, « implicitement, laissait tomber le tome de Léon et le décret dogmatique de Chalcédoine ». Duchesne, *Hist. ancienne de l'Église*, t. III, p. 504. Cette solution n'était pas pour satisfaire la partie agressive de la secte monophysite, habituée qu'elle était à vitupérer contre « le détestable tome de Léon et le concile des chiens ». Aussi les partisans de Pierre Monge fabriquèrent-ils une correspondance prétendue secrète entre celui-ci et le patriarche Acace. On y voyait le chef de l'Église de Constantinople désavouer le tome de Léon ainsi que le concile de Chalcédoine, se déclarer prêt à se soumettre à la pénitence que lui imposerait Pierre Monge et obtenir de cette façon que celui-ci le reconnût comme patriarche de Constantinople. Voir cette correspondance dans Amélineau, *Monuments pour servir à l'his-*

toire de l'Égypte chrétienne, dans les *Mémoires de la mission du Caire*, t. IV, p. 196. Amélineau a fort bien démontré le caractère apocryphe de cette correspondance; elle est en contradiction avec la tradition historique concernant l'*Hénotique*, avec l'*Hénotique* lui-même et avec la *Lettre à Acace* de Pierre Monge, lettre conservée par Évagre, dont nous parlons plus loin. Comme prix de son adhésion à l'*Hénotique*, Pierre Monge fut reconnu par l'empereur comme patriarche d'Alexandrie. Son compétiteur chalcédonien, Jean Talaia, élu pour remplacer Salofaciol décédé, fut obligé de se réfugier à Rome.

Mais, si Pierre Monge avait fait sa paix avec l'empereur, il s'était exposé à l'animosité des avancés de son parti. Pour leur donner des gages, il raya des diptyques de l'Église d'Alexandrie les noms des patriarches Protérius et Timothée Salofaciol. Il fit aussi enlever le corps de ce dernier du lieu de la sépulture patriarcale. Ne réussissant pas à apaiser les extrémistes, il employa les mesures de rigueur surtout contre les monastères. Indignés, les moines monophysites se plaignirent à l'empereur et, au nombre de 30 000, ils vinrent à Alexandrie, pour se rendre compte de l'orthodoxie du patriarche. Effrayé, Pierre sollicita la protection de la force publique. Il reçut dans la grande église d'Alexandrie une délégation de deux cents moines et fit si bien que, sans condamner ouvertement le tome de Léon et le concile de Chalcédoine, il parla de façon à les persuader qu'il ne les acceptait pas. Tout en se radoucissant à son égard, les moines refusèrent de le reconnaître comme leur patriarche. Avec tous les avancés du parti monophysite, ils se tinrent à l'écart, mais sans se constituer en Église séparée. C'est pour cette raison qu'on les nomma les « acéphales ». Voir t. I, col. 308; Évagre, *Hist. eccl.*, l. III, c. XXII; Zacharie le Rhéteur, *Hist. eccl.*, l. VI, c. II.

Tout en rusant avec les moines, Pierre écrivait à Acace de Constantinople une lettre qu'Évagre nous a conservée; il y niait effrontément avoir exhumé le corps de Salofaciol, « ce qui serait un crime contraire aux lois divines et humaines »; il protestait de son respect pour « la très sainte et très œcuménique assemblée de Chalcédoine, qui n'a fait que confirmer ce qui a été décrété à Nicée »; il se plaignait amèrement des moines qui excitaient le peuple contre lui et, finalement, demandait le secours de l'empereur. Voir cette lettre dans Évagre, *P. G.*, t. LXXXVI, 2e part., col. 2629 sq.

Après la mort d'Acace, Pierre Monge écrivit à Fravitas, successeur d'Acace sur le siège de Constantinople. Dans cette lettre, il répudiait la doctrine d'Eutychès, professait « un seul Fils de Dieu le Père, Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui est Dieu, le Verbe du Père, qui pour notre rédemption est devenu homme et malgré sa nature divine a pris la forme de l'esclave dans l'économie ». Il adhérait de nouveau à l'*Hénotique* et répudiait « tout ce qui a été effrontément enseigné à Chalcédoine et dans le tome de Léon ». Voir cette lettre dans Zacharie le Rhéteur, *Hist. eccl.*, l. VI, c. VI, trad. Ahrens-Krüger, p. 94 sq.

Malgré cette déclaration nettement antichalcédonienne, Pierre ne parvint pas à rallier les « acéphales ». Il mourut le 29 octobre 489 et figure au calendrier monophysite.

Comme sources, il faut indiquer l'*Histoire ecclésiastique* d'Évagre, celle de Zacharie le Rhéteur et les *Gesta de nomine Acacii*. Cf. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. IV, p. 82.

G. FRITZ.

50. PIERRE DU MONT DE BURET, frère mineur belge de l'Observance. Il naquit à Perwez vers la fin du XVe siècle et fit ses études à l'université de Louvain, où il prit le grade de licencié en théologie. Nommé régent du collège du Faucon, en 1539, il fut élevé en 1542 à la dignité de recteur de l'université. Peu après, cependant, il s'enrôla dans l'ordre des frères mineurs de l'Observance. Il exerça dans l'ordre les charges de lecteur en théologie à Louvain depuis 1545 jusqu'en 1555, et de gardien à Louvain et, en 1578, à Anvers. Il refusa de souscrire la formule de serment par laquelle les calvinistes d'Anvers, députés aux États, voulaient contraindre les frères mineurs à promettre obéissance à l'archiduc Mathias et à vouer leur haine à don Juan d'Autriche. Ce refus entraîna l'exil du P. Pierre et de ses religieux. Il mourut de la peste, à Louvain, en 1579.

Il est l'auteur des ouvrages suivants : *Dominicæ passionis secundum quatuor evangelistas dilucida eruditaque enarratio ex veterum orthodoxorum commentariis studiose desumpta ac concinnata*, Anvers, 1555; le même ouvrage, *multo exactius quam antea ab ipso authore recognita*, Anvers, 1571; *Elucidationes in septem psalmos pœnitentiales*, Anvers, 1567. Le P. Pierre aurait dressé aussi une relation des vexations que lui et ses religieux ont eu à subir à Anvers lors de l'affaire du serment. Le P. Delrio, S. J., en aurait inséré la substance dans son ouvrage : *Commentarius rerum gestarum in Belgio a Petro Henriquez, comite Fontano*, Cologne, 1611.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 191; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. II, Rome, 1921, p. 352; S. Dirks, O. F. M., *Histoire littéraire et bibliographique des frères mineurs de l'Observance en Belgique et dans les Pays-Bas*, Anvers, 1885, p. 100-101.

Am. TEETAERT.

51. PIERRE D'OSMA ou **PIERRE MARTINEZ**. — On sait peu de chose sur la vie de ce théologien espagnol, né à Osma, d'où son surnom, et professeur à Salamanque au milieu du XVe siècle. Il est surtout connu par les propositions extraites d'un de ses ouvrages, *De confessione*, qui ont motivé tout d'abord une condamnation portée par le vicaire général de Saragosse, *sede vacante*, et l'inquisiteur d'Aragon (15 décembre 1478); puis un jugement de l'archevêque de Tolède, Alphonse Carillo, jugement condamnant onze propositions, discutées les 17, 19, 20 et 21 mai 1479, dont, finalement, Sixte IV retiendra les neuf premières pour les réprouver dans sa bulle *Licet ea*, du 4 août 1479, avec cette note théologique : *omnes et singulas propositiones prædictas falsas, sanctæ catholicæ fidei contrarias, erroneas et scandalosas et ab evangelica veritate penitus alienas, sanctorum quoque Patrum decretis et aliis apostolicis constitutionibus contrarias fore ac manifestam hæresim continere... declaramus.* Denz.-Bannw., n. 733.

Le texte authentique de la bulle de Sixte IV présente en raccourci les propositions que le texte vulgarisé de l'archevêque nous a transmises. Mais le sens reste le même. Denzinger-Bannwart donne le texte vulgarisé, n. 724-738; Cavallera donne le texte de la bulle, et, en note, celui de l'archevêque, n. 1219, 1227, 1255, 1203, 1269, 378.

Nous avons déjà reproduit le texte de six propositions (1-5, 9) concernant le sacrement de pénitence, voir PÉNITENCE, col. 1047-1048. Voici les trois autres, communes au texte épiscopal et au texte pontifical : 6. *Papa non potest indulgere alicui vivo (al. viro) pœnam purgatorii;* 7. *Ecclesia urbis Romæ errare potest;* 8. *Papa non potest dispensare in statutis universalis Ecclesiæ.* Denz.-Bannw., n. 729-731. Dans le texte de Sixte IV, les prop. 6 et 8 sont unies : *Romanum pontificem purgatorii pœnam remittere et super his quæ universalis Ecclesia statuit dispensare non posse.* Cavallera, n. 1269.

Les deux dernières propositions, non retenues par Sixte IV, étaient les suivantes : 10. *Venialia excludunt etiam ad audiendum divina;* 11. *Constitutiones Eccle-*

siæ aut jura humana non obligant ad peccatum mortale, nisi in constitutione ponatur pœna peccati mortalis, aut in contemptum Ecclesiæ vel in dampnum vel scandalum proximi. Ces propositions, rapportées par Juan Teyeda y Ramiro, *Coleccion de canones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de America*, t. v, Madrid, 1859, p. 42-47, avaient été défendues par leur auteur en plusieurs conclusions, celles-là mêmes qui lui avaient attiré une première condamnation à Saragosse. Teyeda y Ramiro, *op. cit.*, p. 48-51. Cf. Gams, *Die Kirchengeschichte von Spanien*, t. III *a*, Ratisbonne, 1879, p. 431 sq.

La proposition 6 présente la particularité d'un texte incertain : *vivo* ou *viro*. Cette incertitude a fourni l'occasion de deux études, fort brèves, mais très intéressantes, la première de N. Paulus, *Petrus von Osma und der Ablass für die Gestorbenen*, dans *Der Katholik*, de Mayence, 1898, t. II, p. 92-94, la seconde, proposant la lecture *viro*, de A. Lehmkuhl, S. J., sous le même titre, dans *Pastor Bonus* de Trèves, t. XI, 1898-1899, p. 8-14.

Pierre d'Osma, qui avait défendu ses thèses avec beaucoup d'ardeur se soumit complètement dans un synode de la province de Tolède, tenu à Alcala (1489), et protesta de son attachement à l'enseignement catholique. Le *Nomenclator* d'Hurter, t. II, col. 1025, signale que les erreurs de Pierre d'Osma furent attaquées dans un *Confutatorium errorum contra claves Ecclesiæ nuper editorum*, par un théologien du nom de Pierre Ximénès de Prexano, qui devint ensuite évêque de Badajoz, puis de Coria, où il mourut en 1495. Pierre d'Osma fut également attaqué par Pierre Diaz de la Costana († 1488), dans un traité *Super decalogo et septem peccatis mortalibus*, Salamanque, 1500.

N. Antonio, *Biblioth. hispana vetus*, éd. Bayèr, t. II, 1788, p. 310 sq.; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 1025, et les deux articles signalés, de N. Paulus et de A. Lehmkuhl, mais surtout ce dernier.

A. MICHEL.

52. PIERRE PALAGARI ou PALAGATIUS, frère mineur conventuel (fin du XVe-début du XVIe siècle). Originaire de Trani dans la Pouille, il fut docteur en théologie et en droit canonique. Vers 1470, il enseigna la théologie à l'université de Ferrare et fut le prédicateur du duc de Ferrare. Le 21 juin 1482, il fut élevé au siège épiscopal de Lavello, dans la Pouille; le 26 janvier 1487, il fut transféré au siège épiscopal de Télèse, suffragant de Bénévent; après 1494, Pierre passa à l'archevêché de Ferrare, d'abord comme auxiliaire du cardinal Jean Borgia (1494-1503) et ensuite du cardinal Hippolyte d'Este, à partir du 8 octobre 1503 jusqu'à sa mort, qui doit se placer avant le 26 septembre 1505. En 1501, il assista à la reconnaissance des stigmates de la bienheureuse Lucie de Narni au monastère Sainte-Catherine de Sienne, à Ferrare. Il composa un ouvrage remarquable *De ingenuis puerorum et adolescentium moribus*, dédié au cardinal d'Este et publié à Ferrare en 1496.

L. Wadding, *Annales minorum*, t. XIV, Quaracchi, 1933, an. 1482, n. LVIII, p. 380; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. II, Rome, 1921, p. 356-357; C. Eubel, *Hierarchia catholica Medii Ævi*, t. II, 2e éd., Munster-en-W., 1914, p. 174.

Am. TEETAERT.

53. PIERRE DE LA PALU, dominicain, patriarche de Jérusalem (1277?-1342).

I. VIE. — Pierre était le sixième fils de Gérard de La Palu, seigneur de Varambon (Ain), Richemont et Bouligneux, né entre 1275 et 1280. Fils du couvent des prêcheurs de Lyon, il acheva ses études au couvent de Saint-Jacques, à Paris. La première fois qu'on le voit paraître, c'est au procès des templiers, où il dépose, le 19 avril 1311, devant la commission pontificale qui instruisait à Paris le procès de l'ordre. Il paraît alors comme témoin. Le bachelier en théologie, Pierre de La Palu, eut le courage de déclarer, au sujet des nombreux méfaits dont étaient accusés les templiers, qu'il avait assisté à l'examen de nombre d'entre eux, qu'il en avait entendu plusieurs confesser beaucoup de ces méfaits, plusieurs, au contraire, qui les niaient; qu'il lui semblait pour sa part que les négations méritaient plus de créance que les aveux. *Procès des templiers*, édit. Michelet, t. II, Paris, 1851, p. 195.

Pierre était dès lors, au couvent de Saint-Jacques, un personnage considérable. En 1313, après le chapitre général de Metz, le général des dominicains confie à une commission formée de maîtres et de bacheliers le soin d'examiner le commentaire des sentences de Durand de Saint-Pourçain. Nous avons la liste des membres de cette commission. Pierre de La Palu y figure parmi les *magistri*, à part des bacheliers. Il était devenu maître, en effet, le 13 juin 1314. Le travail de cette commission fut expédié au maître général le 3 juillet 1314; il relevait dans l'écrit de Durand 93 erreurs plus ou moins graves; Pierre de La Palu et Jean de Naples doivent être considérés comme les auteurs responsables de ce catalogue. De même établirent-ils, au courant des années suivantes, la liste de 235 articles où Durand s'éloignait de l'enseignement de saint Thomas. Sur tout ceci, voir J. Koch, *Durandus...*, p. 15-31. Aussi bien, Pierre s'était-il consacré depuis 1310, année où il avait « lu » les *Sentences*, à réfuter ce qu'il considérait comme les erreurs de Durand. Son commentaire personnel est consacré presque tout entier à l'exposé et à la réfutation de ce maître et se trouve être l'une des sources les plus sûres pour la reconstruction de la première édition de Durand.

L'ordre fut reconnaissant à Jean de Naples et à Pierre de La Palu de leur action en faveur du thomisme intégral. Le chapitre général de Pampelune (1317) nomma Jean lecteur au *Studium generale* de sa ville natale; Pierre fut nommé vicaire général de l'ordre, en remplacement du maître général, P. Bérenger de Landon, chargé pour lors d'une légation.

L'année suivante, 1318, Pierre fut désigné par Jean XXII pour aller en Flandre tenter un règlement du conflit qui, depuis plus de quinze ans, mettait aux prises les Flamands et le roi de France. Cette mission échoua. La cour de France accusa même le dominicain d'avoir trahi ses intérêts et d'avoir persuadé au comte Robert de Béthune de ne point céder aux prétentions des Français. Une enquête menée en Avignon, de juillet à septembre 1318, permit à Pierre de se disculper. Ni le roi Philippe V, ni le pape ne le crurent coupable, et ils lui continuèrent tous deux leur faveur. Voir Mortier, *Histoire des maîtres généraux des frères prêcheurs*, t. II, p. 522.

En Avignon, Pierre fut nommé par Jean XXII avec six autres maîtres pour examiner la doctrine de Pierre Jean Olieu (voir son article, t. XI, col. 982 sq.). C'est peut-être au même moment, en tout cas entre 1318 et 1321, que Pierre fut chargé avec Guy Terrien d'examiner un écrit catalan, *De statibus Ecclesiæ secundum expositionem Apocalypsis*, plus ou moins apparenté avec celui d'Olieu et dans lequel il fut relevé 41 propositions hérétiques ou suspectes. Voir *Hist. litt. de la France*, t. XXXIV, 1915, p. 461, n. 2. Il revint ensuite à Paris et pendant près de dix ans se consacra à la prédication et à la rédaction de ses commentaires sur l'Écriture. C'est aux toutes premières années de son séjour que se placent ses démêlés avec Jean de Pouilly, voir ici t. VIII, col. 798, contre lequel le dominicain défendit avec beaucoup d'âpreté les droits des religieux à entendre les confessions. Quand le maître séculier fut cité en Avignon, le dominicain l'y suivit et il subsiste un certain nombre des mémoires composés par celui-ci pour rétorquer les arguments de son contradicteur. De même prendra-t-il position plus tard

contre les thèses du général des franciscains, Michel de Césène, dans le débat sur la pauvreté du Christ.

Ainsi Pierre de La Palu avait-il acquis parmi les théologiens français de son époque une considération toute particulière. Rien d'étonnant donc qu'à la mort de Raymond Béguin (1329), il ait été désigné par Jean XXII pour succéder à celui-ci, sur le siège patriarcal de Jérusalem. Le pape le sacra lui-même et lui confia, en même temps, l'administration de l'Église de Némosie (Limisso, Limisol) en Chypre. Le nouveau prélat partit aussitôt pour l'Orient, poussa jusqu'en Palestine où il essaya de traiter avec le soudan, pour améliorer la situation des chrétiens; il ne put rien obtenir, et revint en Europe pour préparer une nouvelle croisade. C'est ainsi que, en octobre 1332, il parla dans une grande assemblée convoquée par le roi de France Philippe VI, avec tant de force qu'il amena le roi et un grand nombre de barons à prendre la croix. Mais la guerre avec l'Angleterre devait empêcher la mise à exécution de tous ces beaux projets.

L'année suivante, 19 décembre 1333, Pierre de La Palu préside à Vincennes une réunion de vingt-neuf maîtres de l'université de Paris, assemblés par le roi pour dire leur sentiment sur l'opinion soutenue privément par le pape Jean XXII et relative au délai de la vision béatifique jusqu'après la résurrection. Voir ici art. Benoît XII, col. 657 sq., et particulièrement col. 666.

Certains prétendent que Pierre retourna ultérieurement en Chypre; ce n'est pas exact; il est prouvé qu'il échangea l'administration du diocèse de Némosie pour celle de l'Église de Consérans en Guyenne; il y résidait en 1337. D'ailleurs, à la fin de 1335, le patriarche de Jérusalem était à Pont-de-Sorgues, étudiant avec Benoît XII la question de l'état des âmes séparées, que le pape devait trancher le 29 janvier 1336 par la constitution *Benedictus Deus*. De même, en 1338, il est encore en Avignon, s'efforçant, mais en vain, de détourner Benoît XII de modifier les constitutions des prêcheurs au sujet de la pauvreté. Nous avons la réponse qu'il adressa au maître général Hugues de Vaucemain qui l'avait consulté officiellement. Cf. Mortier, *op. cit.*, t. III, p. 131-136; Bibl. nat. des Uffizi, Florence, ms. *1, X, 51*.

Pierre mourut à Paris le 31 janvier 1342 et fut enseveli au couvent de Saint-Jacques, où ses restes ont été découverts en 1631.

II. Œuvres. — 1° *Commentaires sur l'Écriture sainte.* Pierre a commenté un très grand nombre des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Rien n'en a été publié, et l'inventaire même des mss. contenant ces travaux n'est pas fait. Voir les quelques indications données par Quétif-Échard.

2° Le *Commentaire sur les Sentences* est une œuvre de jeunesse, d'une extrême importance pour l'étude de Durand de Saint-Pourçain. Seuls ont été publiés le l. III, Paris, 1517, et le l. IV, Venise, 1493; Paris, 1493; 1518; le l. I est contenu dans le *Mazar. 898*, le *Basilen. B, II, 21;* le l. II dans le *Mazar. 899*, le *Basilen. B, II, 22* et le *Vatic. lat. 1073*. J. Koch a montré que le dernier ms. cité est bien la reproduction de l'œuvre de Pierre et il a étudié la méthode de cet auteur qui consiste à suivre pas à pas Durand et à lui opposer les réponses du thomisme, déjà officiel dans l'ordre. Le R. P. Martin a publié quelques parties du l. II, dist. XXX-XXXIII, *op. cit.*, p. 239-283, cf. p. 138-144.

3° Parmi les questions quodlibétales, on en a signalé récemment quelques-unes : dans le ms. de Toulouse, n. *744*, fol. 75 r°-118 v°; le cod. *Ampl. F. 369*, de Berlin, fol. 77 r° *b*-80 r° *b* : *Utrum in divinis sit aliqua processio per intellectum agentem;* le *Monac. lat. 26 309*, fol. 230 v° *a* : *Utrum primus motor sit infinitus in vigore*, mais dont la lecture est extrêmement difficile.

4° Aux discussions avec Jean de Pouilly se rattachent les ouvrages suivants : *De causa immediata ecclesiasticæ potestatis*, qui étudie successivement le pouvoir de saint Pierre, celui des apôtres, celui des disciples, celui des évêques, celui des curés; on y a ajouté, dans l'édition donnée à Paris en 1506, un article *Circa confessos fratribus de superiorum licentia generali sine licentia curatorum*, qui est également de Pierre. Il faut lui attribuer aussi les textes suivants encore inédits : *Judicium fr. P. de Palude contra mag. Johannem de Poliaco*, contenu dans le *Vindobon. theol. 2168*, fol. 8 v° sq.; *Conclusio fr. P. de Palude contra responsionem datam a Joanne de Poliaco, ibid.*, fol. 17-35; *Responsiones Petri de Palude ad ea quæ sibi imposuit mag. Johannes de Poliaco, ibid.*, fol. 110 r°.

5° A la refutation de Michel de Césène est consacré le traité *De paupertate Christi et apostolorum contra Michaelem de Cesæna*, inédit dans le *Paris. lat. 4046*, fol. 36 v°-60 v°. Inc. : *Constitutionem contra conditorem canonum quidam nituntur multipliciter impugnare.*

6° On a attribué avec plus ou moins de raison à Pierre de volumineux recueils de sermons : *Sermonum thesaurus novus de tempore*, Strasbourg, 1491; *Sermones de sanctis, ibid.*, 1485; *Sermones quadragesimales, ibid.*, 1493: Nuremberg, 1496. Quétif et Échard doutent de leur authenticité. D'autres éditions ont été données, Paris, 1572-1573, 3 vol.; Lyon, 1574-1576, 3 vol., expurgées par rapport aux éditions précédentes.

7° Quétif et Échard signalent un *Liber bellorum Domini*, que nous n'avons pu identifier.

Quétif-Échard, *Scriptores O. P.*, t. I, p. 603 *b* sq.; Féret *La faculté de théologie de Paris. Moyen Age*, t. III, p. 394-399; Denifle-Chatelain, *Chartularium universit. Paris.*, t. II *a*, Paris, 1891, p. 1, 156, 204, 239; Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, t. II, p. 522 sq.; t. III, p. 131-136; l'*Histoire littéraire de la France* doit consacrer incessamment une notice considérable à Pierre de La Palu, voir, en attendant, t. XXXIV, 1915, dans les notices de Jean de Pouilli (Noël Valois), surtout p. 234-246, de Jacques Duèse ou Jean XXII (Noël Valois), p. 453 sq., 461; t. XXXVI, 1927, notice de Gui Terré (P. Fournier), p. 453, etc.; J. Koch, *Durandus de Sancto-Porciano*, dans les *Beiträge* de Cl. Bäumker, t. XXVI, 1927, p. 15-31, 203-208, 272-279; R. Martin, O. P., *La controverse sur le péché originel au début du XIVe siècle*, dans *Spicilegium Lovaniense* fasc. 10, Louvain, 1930, p. 137-144, 235-283.

R. Hedde et É. Amann.

54. PIERRE LE PEINTRE, poète latin de la fin du XIe et du début du XIIe siècle. De sa vie, l'on sait seulement qu'il était chanoine de Saint-Omer, après avoir été, sans doute, grammairien et écolâtre. Il est l'auteur d'un certain nombre de poèmes, d'étendue variable, dont plusieurs ont été recueillis, dès 1120, dans le *Liber floridus* compilé par Lambert, lui aussi chanoine de Saint-Omer. (Voir l'analyse de ce recueil dans *P. L.*, t. CLXIII, col. 1003-1030; les pièces en provenance de Pierre sont les n. 68, 134 et 135.) Les éditeurs du XVIIe siècle ont malheureusement attribué le poème le plus important de Pierre *(De sacramento altaris)* soit à Pierre de Blois (Jean Busée, Goussainville), soit à Hildebert, évêque du Mans (Beaugendre). C'est Guingené qui, en 1814, a restitué cette pièce à son véritable auteur, encore qu'il se soit gravement trompé sur l'époque de celui-ci. *Hist. litt. de la France*, t. XIII, p. 429 sq. Depuis, les recherches des médiévistes et particulièrement de B. Hauréau ont permis de mieux connaître l'auteur.

On peut lui attribuer : 1. Un poème, *Contra simoniam*, édité, après d'autres, par H. Bœhmer, dans *Mon. Germ. hist.*, *Libelli de lite*, t. III, p. 708-710, cf. p. 740; — 2. Une satire sans titre, que Manitius propose d'appeler le *Domnus vobiscum*. Sous ce nom, qu'on est assez étonné de trouver déjà avec ce sens, l'auteur désigne le riche ecclésiastique grassement

prébendé, dont il compare le sort à la médiocrité du pauvre maître d'école. Incipit : *Temporibus nostris mutari sæcula cerno;* explicit : *Qui pro grammatice mendicant garrulitate.* Texte publié dans *Notices et extraits des mss.*, t. XXXI *a*, 1884, p. 130-132; — 3. *De sacra eucharistia*, ou *De sacramento altaris*, beaucoup plus intéressant pour le théologien; publié par Busée (cf. *P. L.*, t. CCVII, col. 1135-1154) et par Beaugendre (cf. *P. L.*, t. CLXXI, col. 1195, au bas, -1212); le texte de Busée est préférable; il donne un prologue qui indique le nom de l'auteur (vers 15) et invoque successivement les trois personnes de la sainte Trinité. Dans l'édition de Beaugendre, le prologue (c'est en réalité une autre composition) est tout différent et roule sur le thème : *Cur panis et vinum in sacramento corporis et sanguinis Domini offeratur et cur aqua admisceatur;* à quoi se joint un groupe de trois distiques, expliquant la signification des trois messes de Noël; c'est seulement après que vient le prologue proprement dit de la pièce que nous étudions (col. 1198, dernière ligne) où est expliqué le dessein de l'auteur. Les deux textes se rejoignent au § 1er du poème : *Panis in altari Verbi virtute sacratus.* Le poème est, en effet, divisé en 26 paragraphes; en tête de chacun se lit, en prose, le sommaire du sujet traité. L'ensemble constitue un exposé didactique du sacrement de l'eucharistie qui ne manque pas d'intérêt, en ce qu'il représente la doctrine courante à la fin du XIe siècle. Les idées et, jusqu'à un certain point, la suite du développement, nous paraissent apparentées à ce que l'on trouve dans le traité de Paschase Radbert, *De corpore et sanguine Domini.* Il n'y manque même pas les invectives contre la perfidie judaïque, qui refuse de croire au Christ et à son eucharistie. Cf. § 16. On remarquera la manière dont le poète exprime le miracle de la transsubstantiation :

Nam res quæ panis pridem substantia mansit
In Christi carnem Deitatis munere transit
(§ 8, vers 4 et 8),

d'après le texte de Busée; celui de Beaugendre nous paraît difficile à maintenir :

Nam res cui panis per idem substantia mansit

Somme toute, il vaudrait la peine que l'on donnât une édition critique de ce petit poème.

Nous pouvons être plus bref sur les autres œuvres de Pierre; — 4. *De illa quæ impudenter filium suum adamavit*, en 246 hexamètres, décrit la passion incestueuse d'une mère pour son fils, les résistances de celui-ci, l'accusation portée par la mère contre son fils, la condamnation de l'enfant qui est, en fin de compte, déclaré innocent par un miracle. Texte dans B. Hauréau, *Notice et extraits de quelques mss.*, t. V, p. 220-226; — 5. *De laude Flandriæ*, précieux en ce que ce petit poème (44 hexamètres) permet de fixer la patrie et l'époque approximative de l'auteur. A ce moment, la Flandre, avec Godefroy de Bouillon, vient de conquérir Jérusalem sur l'infidèle, vers 17 sq. Texte publié par L. Delisle, *Instruct. adressées par la comm. des trav. hist.*, p. 29, et par Wattenbach dans le *Neues Archiv*, t. XVIII, p. 509 sq.; — 6. Mentionnons enfin les petites poésies contenues dans le *Liber floridus* au n. 68 : cinq petites pièces dont on trouvera l'énumération et, partiellement, le texte, dans *P. L.*, t. CLXIII, col. 1014; au n. 134 : *De excidio romani imperii versus*, et *De egestate et fame et siti Gulæ* (non signalé dans *P. L.*); au n. 135, *De mala muliere*, différent du poème signalé ci-dessus.

Histoire littéraire de la France, t. XIII, 1814, p. 429-433; Ch. Fierville, description du ms. *115* de Saint-Omer, dans *Notices et extraits des mss. de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques*, t. XXXI *a*, Paris, 1884, p. 113, 129 sq.; B. Hauréau, dans *Notices et extraits de quelques mss. latins*, t. I, 1890, p. 80-81; t. II, 1891, p. 29, 349-351, 353; t. V 1892, p. 210-228; L. Willems, art. *Pierre le Peintre*, dans *Biographie nationale de Belgique*, t. XVII, 1903, col. 466-470; Manitius, *Gesch. der lat. Literatur des M. A.*, t. III, 1931, p. 877-883.

É. AMANN.

55. PIERRE PERQUERIUS ou **PORQUERIUS**, frère mineur († 1447). Il fut maître en théologie et provincial de l'Aquitaine. Il assista au concile de Ferrare en 1438, et y prit une part active aux discussions avec les délégués de l'Église grecque en vue de l'union de celle-ci avec l'Église latine. Il a composé un *Opusculum pro immaculata conceptione beatæ Mariæ virginis*, qui comprend seize propositions, qu'il présenta aux Pères du concile et dans lesquelles il s'efforce de concilier les deux opinions favorable et défavorable à l'immaculée conception. Le 25 septembre 1439, il fut nommé évêque de Cavaillon. Il mourut le 28 janvier 1447.

J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. II, Rome, 1921, p. 357; C. Eubel, *Hierarchia catholica Medii Ævi*, t. II, 2e éd., Munster-en-W., 1914, p. 123; L. Wadding, *Annales minorum*, t. XI, Quaracchi, 1932, an. 1438, n. II, p. 34; n. XXVIII, p. 56; an. 1439, n. XXXVI, p. 97; Mansi, *Concil.*, t. XXXI, suppl., Paris, 1901, col. 1448.

Am. TEETAERT.

56. PIERRE DE PILICHSDORF (XIVe siècle), ainsi nommé de la paroisse dont il était curé (il s'appelait Pierre Engelhard), fut l'un des premiers professeurs de l'université de Vienne, fondée en 1365. Il en fut recteur en 1388 et doyen de la faculté de théologie en 1401 et 1402. Le jésuite Gretzer a publié de lui un traité : *Obviationes sacræ Scripturæ contra errores waldensium*, et des parties d'un *Tractatus contra pauperes de Lugduno*, dans *Opera omnia*, t. XII *b*, Ratisbonne, 1738, p. 49-81 et p. 82-87.

J. Aschbach, *Geschichte der Wiener Universität*, t. I, Vienne, 1865, p. 54, 109, 124, 160; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. II, col. 814.

É. AMANN.

57. PIERRE DE POITIERS, moine de Cluny (XIIe siècle).

Pierre de Poitiers, dont on ne connaît ni la famille, ni le lieu d'origine, entra très jeune dans l'ordre de Cluny, en un monastère d'Aquitaine, dirigé par l'abbé Ponce. Il fit sa profession lors d'un passage de Pierre le Vénérable et, quelques années plus tard, vers 1134, devint le secrétaire de celui-ci, et l'accompagna en cette qualité en Espagne. Il composa un long poème à la louange de Pierre le Vénérable, quatorze vers élégiaques célébrant un miracle de celui-ci, deux épitaphes, quelques lettres que l'on trouvera dans *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 47-62, en tête des œuvres de Pierre le Vénérable. Dans tous ces ouvrages, le théologien ne trouve rien à retenir.

Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, éd. de Hambourg, t. V, p. 800-801; Ceillier, *Histoire des auteurs ecclésiastiques*, t. XXIII, 1763, p. 57-58 (2e édit., t. XIV, p. 570-571); *Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. 349-357; M. Manitius, *Gesch. der latein. Literatur des M. A.*, t. III, 1931, p. 900-903.

N. IUNG.

58. PIERRE DE POITIERS, chancelier de Paris († 1205).

I. VIE. — L'histoire ne sait rien sur la famille et l'enfance de Pierre de Poitiers. Il est né vraisemblablement dans le Poitou, à une date inconnue. Il fut certainement à Paris le disciple de Pierre Lombard. D'après la chronique d'Albéric de Trois-Fontaines, il succède, en 1169, à Pierre Comestor. *Parisius, post magistrum Petrum Manducatorem Petrus Pictavinus tenuit theologiam. Chron.*, an. 1169, dans *Mon. Germ. hist.*, *Script.*,

t. XXIII, p. 853. Peu de temps après, il devient chancelier de l'Église de Paris. Jusqu'à sa mort, survenue en 1205, il occupe la chaire de théologie. Théologien réputé de son temps, il attire sur lui l'attention des souverains pontifes. Célestin III lui mande, conjointement avec le doyen de l'Église de Paris, de régler le différend qui avait surgi entre les moines de Saint-Éloi et les chanoines de l'abbaye de Saint-Victor. Innocent III, à son tour, lui donne pleins pouvoirs pour liquider le procès pendant entre la comtesse de Blois et le chapitre de Chartres.

Quelques auteurs, comme Oudin, à la suite du *Gallia christiana vetus*, ont cru que Pierre de Poitiers avait été nommé archevêque d'Embrun, quelques années avant sa mort. C'est une erreur, qui repose sur une mauvaise lecture du texte suivant d'Albéric de Trois-Fontaines : *Bertrannus, qui erat cancellarius Parisiensis post Pictavinum, factus est archiepiscopus Ebredunensis, et magister Præpositivus factus est cancellarius Parisiensis. Loc. cit.*, an. 1206, p. 887, lig. 10. Par distraction, on a lu *Pictavinus factus est archiepiscopus*.

II. Œuvres. — Un certain nombre d'œuvres composées par Pierre de Poitiers, au cours de son long professorat, nous sont restées : quelques-unes ont été imprimées, les autres sont demeurées inédites.

1° *Travaux imprimés.* — Dès 1615, dom Mathoud a publié le *De theologicis sententiis* de Pierre de Poitiers, d'après un ms. transmis à dom d'Achery par Nicolas Camusat, texte reproduit dans *P. L.*, t. CCXI, col. 789-1280. Ce sont cinq livres de sentences dédiés à Guillaume, archevêque de Sens. Ils peuvent être considérés comme un résumé des leçons de théologie qu'avait données Pierre et où il s'était inspiré de l'exemple de Pierre Lombard. Son œuvre, en somme, peut être considérée comme un développement de celle du Maître des Sentences.

Dans le l. I, il traite de l'existence de Dieu, un et trine, de ses attributs et de sa prescience par rapport à la prédestination et à la réprobation. La création des anges, l'œuvre des six jours, l'état de l'homme avant et après son péché sont les questions abordées dans le l. II. Dans le l. III, Pierre parle de la grâce, de la liberté, en conformité avec les principes de saint Augustin, de la contrition, de l'utilité relative de la crainte servile, de la nécessité de la confession, du péché mortel et véniel et des vertus théologales et autres. Les sacrements de la Loi ancienne, les dix commandements, les fautes de mensonge et de parjure et enfin l'incarnation font l'objet du l. IV.

Dans le dernier livre, il y a des aperçus sur les sacrements de la Loi nouvelle, en particulier sur l'eucharistie, à propos de laquelle l'auteur distingue avec soin le sacrement constitué par les espèces du pain et du vin, qui demeurent après la consécration, d'avec le corps et le sang du Christ qui sont la *res sacramenti*. Il traite aussi de la matière et de la forme, et appelle le changement du pain et du vin au corps et au sang du Christ la transsubstantiation. Le *De sententiis* se termine par des réflexions sur le sacrement de mariage, sur l'état de l'âme, quand elle est séparée du corps et sur l'habitation des justes dans la patrie céleste.

Ce travail permet d'apprécier la position intellectuelle de Pierre de Poitiers. En ce temps, les théologiens se partageaient en trois tendances principales : les uns s'en tenaient à l'Écriture sainte et à l'enseignement des Pères de l'Église; les autres faisaient une part très large à la philosophie aristotélicienne; certains, enfin, s'efforçaient d'unir la foi et la dialectique. Le chancelier de l'Église de Paris était du nombre de ces derniers. Pareille attitude lui valut la censure acerbe de Gautier, prieur de Saint-Victor, qui attaque très vivement Pierre dans le IV[e] des *Libri contra quatuor labyrinthos Franciæ* (Abélard, Pierre Lombard, Gilbert de La Porrée, et Pierre de Poitiers). Voir *P. L.*, t. CXCIX, col. 1159-1172, et cf. ci-dessus, art. Pierre Lombard, col. 2008.

Dom Mathoud, dans la préface adressée au lecteur, au début de l'édition des œuvres de Pierre, énumère les propositions du chancelier, empruntées le plus souvent à Pierre Lombard, qui ne sont pas communément reçues dans les écoles et qui sont rejetées par celle de Paris, bien qu'aucune ne soit hérétique. *P. L.*, t. CCXI, col. 783-790. Cf. ci-dessus, col. 2014.

Pierre de Poitiers est aussi l'auteur d'une *Genealogia et chronologia sanctorum patrum ab Adamo ad Christum*, souvent appelée *Compendium historiæ Veteris et Novi Testamenti*. C'est une histoire abrégée de la Bible, qui, à tort semble-t-il, a quelquefois été attribuée au moine de Cluny, Pierre de Poitiers. Brève, aride et contenant de nombreuses erreurs chronologiques, elle est de peu de valeur. Huldric Zwingle, le Jeune, l'a imprimée à Zurich, en 1591, en tête de sa propre *Chronologia*.

2° *Ouvrages non imprimés.* — Il faut signaler d'abord des gloses sur les *Sentences* de Pierre Lombard, rédigées certainement avant la composition du grand travail de Pierre de Poitiers. On les trouve dans le ms. de Bamberg, *Q, VI, 53*, fol. 27 r° sq., sur lequel le P. de Ghellinck a récemment attiré l'attention. Les autres travaux portent en majeure partie sur l'Écriture sainte. Dans le nombre, il faut compter : *Allegoriæ super Vetus et Novum Testamentum; Allegoriæ ordinariæ in Exodum, Leviticum; Distinctiones in Psalmos; Tractatus super tabernaculum Moysis; Glossæ super Novum Testamentum; Glossæ in divi Pauli et Jacobi epistolas.* Dans ces divers commentaires, souvent superficiels, car l'auteur n'a pas la science philologique et grammaticale suffisante, il y a une part trop large faite à l'allégorie et à la dialectique.

Pierre de Poitiers a joui en son temps d'une fort grande réputation. Les recherches modernes tendent à lui assigner un rôle très honorable dans le mouvement théologique du XII[e] siècle. Pour n'avoir pas eu le succès posthume de celles de Pierre Lombard, ses *Sentences* témoignent d'une formation théologique de très réelle valeur. Disciple du Lombard, il a su transmettre à plusieurs générations d'étudiants les méthodes, à la fois positives et dialectiques, qui avaient fait le succès de l'enseignement de son maître. Il mériterait, à coup sûr, une étude approfondie.

Notices et travaux. — Du Boulay, *Hist. univers. Paris.*, t. II, p. 767 et passim.; t. III, p. 704 et passim; J. Lebeuf, *Dissertations sur l'hist. eccl. et civile de Paris*, t. II, p. 133; J. Lelong, *Biblioth. sacra*, part. II, p. 901; Oudin, *Script. eccles.*, t. II, 1722, p. 1499-1503; R. Ceillier, *Hist. des auteurs eccl.*, t. XXIII, 1763, p. 53-57 (2[e] édit., t. XIV, p. 568-570); *Hist. litt. de la France*, t. XVI, 1824, p. 484-490 (notice de Daunou); Dreux-Duradier, *Hist. litt. du Poitou*, t. II, 1849, p. 328-340; Bourgain, *La chaire française au XII[e] siècle*, Paris 1879, p. 54-55; Féret, *La faculté de théologie de Paris*, t. I, Paris, 1894, p. 68-72; M. Grabmann, *Gesch. der schol. Methode*, t. II, Fribourg, 1911, p. 501-534; du même, *Gesch. der Theologie*, Fribourg, 1933, p. 44; J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII[e] siècle*, Paris, 1914, passim, voir table alphabétique; Ueberweg-Geyer, *Die patristische und scholast. Philosophie*, 1928.

N. Iung.

59. PIERRE DE POITIERS, chanoine de Saint-Victor est à distinguer des deux précédents; il vivait à Saint-Victor de Paris au début du XIII[e] siècle. Hauréau a fait connaître de lui plusieurs ouvrages qui ne sont pas sans intérêt pour l'étude de la morale au milieu du Moyen Age. Le premier est une Somme, incipit : *Qui parce seminat parce et metet*, contenue dans le *Paris. lat. 14 886*, fol. 85-179, rassemblant les passages scripturaires propres à établir les divers dogmes et à fournir des arguments aux prédicateurs à qui sont même proposés des modèles de sermons. Au même ms.,

fol. 254-271, figure un *Pénitentiel*, ici anonyme, mais donné comme de Pierre de Poitiers de Saint-Victor par les mss. *13 455* et *14 525* du même fonds. C'est de ce *Pénitentiel* que J. Petit a donné quelques extraits dans son *Pœnitentiale Theodori*, t. I, p. 341-345; on en trouvera d'autres dans Hauréau. Enfin, le chanoine de Saint-Victor est encore l'auteur d'un *Tractatus* contenu dans le *Paris. lat. 14 470*, fol. 182 : *In capite jejunii nec cineribus caput aspergere*, traité de morale qui insiste particulièrement sur la vertu d'obéissance. L'étude de ces divers inédits permettrait de restituer plus complètement qu'on ne l'a fait jusqu'ici la physionomie du chanoine de Saint-Victor.

Voir surtout B. Hauréau, dans *Notices et extraits des mss. de la Bibliothèque nationale*, t. XXXI *b*, 1886, p. 300-310; les quelques mots qui sont consacrés au chanoine de Saint-Victor par Daunou, *Hist. litt. de la France*, t. XVI, 1824, sont tout à fait insuffisants.

N. IUNG.

60. PIERRE DE POZNAN, frère mineur de l'Observance régulière (XVII[e] siècle). Il doit s'être appelé *Bilinius* et avoir fait ses études théologiques principalement aux gymnases de Montauro et de Salamanque, comme cela résulte de la préface de son commentaire sur le I[er] livre des *Sentences* de Duns Scot. Il appartint à la province franciscaine de Pologne, dans laquelle il exerça les charges de lecteur en philosophie et en théologie, de définiteur et de provincial. Il assista, en 1639, au chapitre général à Rome. Il a publié : *Decisionum totius theologiæ speculativæ et moralis libri sex*, Venise, 1629, in-4°, où il s'efforce d'élucider, selon la doctrine de Duns Scot, les difficultés rencontrées par les théologiens anciens et modernes dans la théologie spéculative et morale. Cet ouvrage comprend six livres : dans le l. I, il traite *De Deo uno et trino;* dans le l. II, *De angelis;* dans le l. III, *De Homine-Deo;* dans le l. IV, *De homine puro;* dans le l. V, *De homine secundum naturam destitutam;* dans le l. VI, *De homine quoad naturam restitutam.* Il édita encore : *Commentaria in I*[um] *librum Sententiarum fratris Joannis Duns Scoti*, Mayence, 1612, in-4°, dédié à Laurent Gembicki, évêque de Breslau; il en publia une 2[e] édition corrigée et augmentée avec le titre : *Commentaria in doctrinam D. S. Joannis Duns Scoti, in quibus clarissima elucidatio textus super totum I*[um] *librum Sententiarum doctoris ejusdem cum censuris adversariorum continetur, nunc recens variis dissertationibus illustrata et exornata, cum quadruplice indice*, Venise, 1626, in-fol.; *Commentaria in II*[um] *librum Sententiarum Joannis Duns Scoti de creatione et angelis*, Anvers, 1652, in-fol.; *Commentaria in III*[um] *librum Sententiarum Scoti* (dist. I-XL), Cracovie, 1652, 2[e] part. en un volume in-fol.; *Conciones sacræ in singula evangelia dominicalia totius anni, sic scilicet, ut quælibet dominica complectatur tres conciones, juxta triplicem sensum litteralem, moralem et speculativum*, Cologne, 1617, 2 vol. in-4°; ce même ouvrage a été publié à Venise, en 1628 et à Anvers, en 1638-1639 sous le titre : *Institutiones sacræ litterales, morales, speculativæ in dominicas totius anni*, 2 vol. in-fol., dont un exemplaire est conservé dans la bibliothèque Angélique de Rome; *Splendores hierarchiæ politicæ et ecclesiasticæ a cœlesti hierarchia exemplati, et ad christianum regimen atque reipublicæ permanentiam accommodati, cum indicibus pro dominicis, festis sanctorum*, etc., Cracovie, 1652, in-4°; Lublin, 1654, in-4°.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 192; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. II, Rome, 1921, p. 357; H. Hurter, *Nomenclator*, 3[e] éd., t. III, col. 635; Fr. Pérennès, *Dictionnaire de bibliographie catholique*, t. II, Paris, 1867, col. 1524.

AM. TEETAERT.

61. PIERRE REGINALDETUS, frère mineur de la province de France (XV[e] siècle). Maître en théologie, il assista au concile de Bâle, où il fut incorporé dans la congrégation générale le 16 avril 1434. Il est l'auteur d'un traité remarquable intitulé *Speculum finalis retributionis* ou *De gaudiis piorum et pœnis malorum*, dans lequel il traite des peines de l'enfer et des joies du ciel. L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, p. 192, distingue à tort deux traités, alors qu'un seul et même traité est désigné par deux titres différents. Ce livre, composé par Pierre Reginaldetus, fut revu et corrigé d'abord par Guillaume Totanus, O. P., et ensuite par Pierre de Fontenay; il fut édité à plusieurs reprises : à Paris, s. d., in-4°; 1495, in-8°; 1497, in-8°; 1499, in-8°; 1505, in-8°; 1509, in-8°; à Lyon, 1492, in-4°; 1494, in-4°; s. l., 1496, in-4°; 1498, in-8°; à Venise, 1498, in-8°; à Bâle, 1499, in-4°. Pierre a composé aussi des *Commentaria in I*[um] *et II*[um] *librum Sententiarum*, qui furent copiés en 1470 par le P. André Couytis, au couvent de Metz.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 192; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. II, Rome, 1921, p. 362-363; J. Haller, *Concilium Basiliense. Studien und Quellen zur Geschichte des Concils von Basel*, t. III, Bâle, 1900, p. 71; L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, t. II, 2[e] part., Berlin, 1925, n. 13 766-13 774, p. 201-203; W.-A. Copinger, *Supplement to Hain's repertorium bibliographicum*, part. II, t. II, Berlin, 1926, n. 5071-5074, p. 47-48; D. Reichling, *Appendices ad Hainii-Copingeri repertorium bibliographicum*, fasc. 6, p. 137; R. Proctor, *An index to the early printed books in the British Museum*, n. 7956.

AM. TEETAERT.

62. PIERRE DE SAINT-JOSEPH, cistercien de la réforme des feuillants (1594-1662). — Né à Auch, Pierre Comagère entra tout jeune au monastère des feuillants du faubourg Saint-Honoré, à Paris. Ses dons remarquables d'intelligence décidèrent ses supérieurs à l'appliquer aux études; il devint bientôt professeur dans son couvent et le resta pendant une trentaine d'années, n'ayant été chargé de fonctions administratives qu'assez tard, à Toulouse et à Sion, en Valais; il mourut au couvent de Paris, comme censeur de la province de France, le 10 juillet 1662.

Pierre de Saint-Joseph a laissé dans son ordre la réputation d'un théologien remarquable. Professeur, il a publié, à l'usage de ses élèves, plusieurs manuels qui ont été réimprimés : 1. *Idea theologiæ speculativæ, moralis et sacramentalis*, 4 vol. in-8°, Paris, 1640, *opus nunquam satis laudatum, nec satis impressum*, dit son biographe; — 2. De même inspiration, quatre petits volumes sur les diverses parties de la philosophie, Paris, 1654, sous les titres : *Idea philosophiæ rationalis, seu Logica, tractans de mentis directione; Idea Metaphysicæ, tractans de rationibus universalibus rerum; Idea philosophiæ naturalis, seu Physicæ, de iis quæ spectant ad cognitionem rerum naturalium; Idea philosophiæ moralis, seu Ethica, de beatitudine, de actibus humanis et de virtutibus moralibus;* — 3. A ces manuels, on peut rattacher quelques traités plus développés *De gratia*, Paris, 1625; *De sacramentis Ecclesiæ*, Toulouse, 1627; *De admirabili sacrosanctæ eucharistiæ mysterio*, Paris, 1640; — 4. Enfin, on cite de lui des *Opuscula spiritualia* et des *Opuscula contra vitæ claustralis impugnatores*, dont son épitaphe lui fait honneur.

Mais le P. Pierre de Saint-Joseph est surtout resté célèbre par la part importante qu'il prit dans les premières controverses autour du jansénisme. Dès avant l'*Augustinus*, son siège était fait et il s'était classé parmi les molinistes les plus décidés : *Defensio S. Thomæ Aquinatis, Doctoris angelici adversus recentiores quosdam theologos, qui prædestinationem (prædeterminationem) physicam ad actus liberos illi falso adsi-

gnant, Lyon, 1633, Douai, même date; *Suavis concordia humanæ libertatis cum immobili certitudine prædestinationis et efficacia auxiliorum gratiæ*, Paris, 1639. L'apparition de l'*Augustinus* (il fut publié à Louvain en 1640, à Paris en 1641) décida dom Pierre de Saint-Joseph à entrer en lice. Il fut l'auteur du premier ouvrage réfutant *ex professo* le livre de Jansénius : *Defensio S. Augustini Hipponensis adversus Augustinum Iprensem quoad auxilia gratiæ et humanam libertatem, cum defensione S. Thomæ Aquinatis*, Paris, 1643. Voir ici l'art. Jansénisme, col. 454. Peu après paraissait *Sensus S. Francisci Salesii in controversia de gratia*, Paris, 1644.

Bientôt, d'ailleurs, le feuillant abandonnait la langue latine pour la française espérant donner à ses réfutations plus de retentissement. C'est ainsi qu'il publie, en 1645, à propos de la controverse sur « les deux chefs de l'Église » suscitée par Barcos, voir *art. cité*, col. 473, le livre suivant : *L'avocat de saint Pierre et de ses successeurs contre l'avocat non avoué de saint Paul, ou l'examen du livre qui porte pour titre : « De l'autorité de saint Pierre et de saint Paul »*, et, après la riposte de Barcos, intitulée : *La grandeur de l'Église romaine*, une réplique à celle-ci ayant pour titre : *Second examen touchant la question des deux chefs de l'Église qui n'en font qu'un, pour réponse au livre : « De la grandeur de l'Église romaine »*, Paris, 1647. Cette même année, et antérieurement au livre ci-dessus indiqué, Pierre de Saint-Joseph avait fait paraître un *Premier examen des matières de la grâce pour la défense de Molina, jésuite, et de M. Habert, évêque de Vabres contre « l'Apologie de Jansénius »*. Ces divers traités de polémique furent réunis en 1647 sous le titre : *Théologie du temps examinée selon les règles de la véritable théologie*, en 2 volumes, auquel fut ajouté, en 1648, un 3e, traitant, en réponse à Arnauld, *Du sacrement de pénitence et de la fréquente communion*.

L'année suivante, dom Pierre revenait à l'essentiel du débat, c'est-à-dire à la discussion des « cinq propositions » que N. Cornet venait d'extraire de l'*Augustinus* : *Les sentiments de saint Augustin et de toute l'Église touchant les propositions que la faculté de théologie a fait examiner depuis quelque temps*, Paris, 1649, ouvrage auquel Bourzéis répondait dans sa *Conférence de deux théologiens molinistes sur un libelle de Pierre de Saint-Joseph, feuillant, faussement intitulé : « Les sentiments de saint Augustin et de toute l'Église »*. Dom Pierre, là-dessus, fit imprimer, en avril 1650, une *Lettre de remerciement à M. Bourzéis, avec la réponse à ses conférences*. Puis, l'assemblée des évêques de mai 1650 ayant demandé au pape Innocent X de porter un jugement clair et définitif sur les « cinq propositions », et cette résolution ayant provoqué dans le camp janséniste une vive effervescence, notre feuillant fait paraître une *Défense de Mgrs les évêques qui ont écrit au Saint-Père touchant quelques points de la doctrine de Jansénius pour réponse aux considérations très inconsidérées que les jansénistes ont fait sur leur lettre*, Paris, 1651.

En mai ou juin 1652, le P. Pierre de Saint-Joseph fut invité par M. Olier, encore curé de Saint-Sulpice, à agir auprès du duc et de la duchesse de Liancourt, qui ne laissaient pas de contrister leur pasteur par leurs fréquentations jansénistes. De cette démarche devait sortir une conférence contradictoire entre le feuillant et l'oratorien Toussaint Desmares, conférence qui est naturellement décrite, comme un triomphe du P. Desmares par le janséniste G. Hermant, *Mémoires*, t. I, p. 610-615, comme un énorme succès du P. Pierre de Saint-Joseph par le jésuite Rapin, *Mémoires*, t. I, p. 477-482. La conférence avait roulé exclusivement sur la grâce suffisante, sujet particulièrement affectionné de dom Pierre, qui avait publié, en 1652, un *Consensus orbis de gratia sufficienti*. Une relation de cette conférence fut publiée un peu plus tard par les soins de dom Pierre, sous le titre de *Lettre d'un ecclésiastique à un évêque*. Voir G. Hermant, *ibid.*, p. 626. Le duc de Liancourt, présent à la conférence, ayant prétendu que cette relation était inexacte, dom Pierre riposta dans une *Deuxième lettre d'un ecclésiastique à un évêque;* la polémique se développa au point que le feuillant « écrivit jusqu'à huit lettres sur cette matière ». G. Hermant, p. 628. Tout cela ne servit d'ailleurs qu'à ancrer dans ses sentiments le duc de Liancourt, persistance dont on sait qu'elle fut la cause du procès d'Arnauld en Sorbonne avec toutes ses suites, y compris les *Provinciales*.

Cependant, les « cinq propositions » avaient été condamnées en mai 1653 par la bulle *Cum occasione*. A cette condamnation les jansénistes avaient répliqué par la fameuse distinction du fait et du droit. Le P. Pierre de Saint-Joseph intervint dans cette controverse, en 1661, par sa *Réponse exacte au livre de Denys Raymond* (pseudonyme de Noël de La Lane) *touchant les cinq propositions de Jansénius pour la défense des constitutions d'Innocent X et d'Alexandre VII contre la doctrine de ce prélat*. De même intervint-il dans la question du formulaire dont les évêques de France voulaient imposer la souscription : *La défense du formulaire dressé par l'assemblée du clergé contre les derniers libelles des jansénistes*, Paris, 1662. Cette « défense » fut réfutée par Noël de La Lane, le 15 juin 1662. Celui-ci eut le dernier mot, dom Pierre étant mort le 10 juillet 1662.

Notice sommaire dans C. de Visch, *Bibliotheca scriptorum ordinis cisterciensis*, Cologne, 1656, p. 267-268 (forcément incomplète); elle est complétée dans C. J. Morozzo (Morotius), *Cistercii reflorescentis... chronologica historia*, Turin, 1690, p. 86-90; R. Rapin, S. J., *Mémoires*, éd. Aubineau, t. I, p. 116, 477-482; G. Hermant, *Mémoires*, éd. Gazier, t. I, p. 145, 321, 324-325, 328, 417, 462, 610-615, 625-628; t. II, p. 162; t. V, p. 479-480; voir aussi l'art. Jansénisme, passim; et cf. Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 996.

É. Amann.

63. PIERRE DE SAXE, frère mineur allemand, qui, d'après J.-H. Sbaralea, doit avoir vécu non en 1319, mais plutôt en 1419. Il est l'auteur d'une *Summa casuum conscientiæ*, de *Sermones de tempore* et de *Sermones de sanctis*. C'est à tort cependant que quelques historiens affirment qu'il a édité les œuvres de saint Bernardin de Sienne. C'est à Pierre-Rodolphe de Tossignano qu'il faut attribuer cette publication.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 193; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. II, Rome, 1921, p. 366; Pierre-Rodolphe de Tossignano, *Historiarum seraphicæ religionis libri tres*, Venise, 1586, p. 333.

Am. Teetaert.

64. PIERRE DE SICILE, polémiste grec. — Jusqu'à une époque récente, on croyait que Pierre de Sicile était contemporain de Photius et qu'il avait laissé quatre écrits contre les pauliciens (une histoire et trois discours de polémique). L'*Historia manichæorum qui Pauliciani dicuntur* de Pierre de Sicile, offre de telles ressemblances avec le *Contra manichæos* attribué à Photius, que l'on se demandait lequel de ces deux auteurs avait copié l'autre. La question semble éclaircie de nos jours. Karapet Ter-Mkrttschian, *Die Paulikianer im byzantinischen Kaiserreiche*, p. 13-16, a non seulement contesté que l'ouvrage attribué à Pierre de Sicile soit de lui, mais il met encore en doute l'existence même de cet auteur. Les écrits mis sous son patronage n'ont vraisemblablement vu le jour que sous l'empereur Alexis Ier Comnène (1081-1118), au moment où cet empereur se donna pour tâche de convertir les pauliciens. Cette hypothèse semble confir-

mée par une note marginale du *cod. vatic. 508*, signalant que la copie de ce manuscrit est d'une époque *ab auctoris temporibus parum distante*. Or, ce manuscrit paraît être du XIIe siècle, K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2e éd., 1897, p. 78. L'opinion de Ter-Mkrttschian est généralement acceptée aujourd'hui comme très probable, bien que la preuve n'en soit pas absolument faite. Le même examen critique avait d'ailleurs conduit cet auteur à un résultat pareil pour le *Contra manichæos* de Photius. Seule, une faible partie (I, 1-10 selon les uns, I, 1-16 selon les autres) serait de lui et le reste daterait du temps d'Alexis Comnène. Mais cette hypothèse ne cadre pas avec les données de la tradition manuscrite. Voir art. PHOTIUS, col. 1542.

L'existence de Pierre de Sicile est donc fort contestable, car on ne connaît de lui que ce qu'on en lit dans l'*Histoire des manichéens*. Vers 870, il se serait rendu à Téphrik, capitale des pauliciens, en Arménie, pour y traiter, au nom de l'empereur Basile le Macédonien, du rachat des prisonniers byzantins. C'est au cours de cette mission qu'il se serait renseigné sur les doctrines des hérétiques. Ce récit se trouve encadré dans l'*Histoire des manichéens*, sans doute pour donner plus de valeur à l'ouvrage, car on ne saurait admettre qu'il remonte au IXe siècle. Quoi qu'il en soit de l'auteur, l'œuvre attribuée à Pierre de Sicile ne présente pas une grande valeur particulière, car les renseignements qu'elle donne sur l'histoire et les doctrines des pauliciens se retrouvent ailleurs, surtout dans les ouvrages similaires attribués à Photius, assez souvent même en termes identiques. L'*Histoire des manichéens*, dont Sirmond découvrit le texte, a été publiée la première fois par M. Rader, S. J., à Ingolstadt, en 1604, puis par Gieseler à Gœttingue, en 1845. Le cardinal A. Maï en a donné un texte légèrement différent, d'après le *Cod. vatic. 508*, *Nova Patrum bibliotheca*, t. IV, 3e part., Rome, 1847, p. 3-47. A la suite, il a édité trois discours, également attribués à Pierre de Sicile et dirigés contre les pauliciens. *Ibid.*, p. 48-79. Primitivement, il y avait six discours, mais la moitié a été perdue. La *P. G.* a reproduit les textes publiés par Maï, t. CIV, col. 1240-1349. En appendice à l'*Histoire des manichéens* de Pierre de Sicile, Gieseler a édité à Gœttingue, en 1849, un écrit de Pierre l'Higoumène. Il considérait l'identité de celui-ci avec Pierre de Sicile comme très vraisemblable. Cette opinion a été abandonnée de nos jours. Ter-Mkrttschian, *op. cit.*, p. 1-6, a tenté de prouver que le *De paulicianis et manichæis* de Pierre l'Higoumène est l'œuvre grecque la plus ancienne sur les pauliciens. Friedrich estime que le *Chronicon* de Georges le Moine est cette source et que Pierre l'Higoumène n'a fait que l'utiliser.

Dom Cellier, *Hist. gén. des aut. sacr. et eccl.*, 2e éd., t. XII, Paris, 1862, p. 622-624; Karapet Ter-Mkrttschian, *Die Paulikianer im byzantinischen Kaiserreiche*, Leipzig, 1893, p. 1-6, 14-16; K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2e éd., Munich, 1897, p. 78; J. Friedrich, *Der ursprüngliche bei Georgios Monachos nur teilweise erhaltene Bericht über die Paulikianer*, dans *Sitzungsberichte der Münchener Akademie*, 1896, p. 81-89.

R. JANIN.

65. PIERRE DE STEENBERGHE, frère mineur de l'Observance (XVIIe siècle). Originaire des environs de Zutphen, dans la Gueldre, en Hollande, il appartint à la province de l'Allemagne inférieure, dans laquelle il exerça les charges de lecteur en philosophie et en théologie morale, de gardien, de définiteur et de custode. Il mourut à Diest, en Belgique, en 1660. Il publia *Wetenschap nootsakelyk tot de saligheyt, ofte noodetycke middeten om de hette te ontgaan* (« De la science nécessaire au salut et des moyens à employer pour éviter l'enfer »). Il traduisit lui-même cet ouvrage en français. Il composa encore *Den waerom der cattotyken tegen den waerom der anderghesinden, by een vergudert door eenen liefhebber der waerheit ende der sieten saligheyt* (« Les raisons des catholiques contre les raisons de leurs adversaires, rassemblées par un amateur de la vérité et du salut des âmes »). D'après L. Wadding, il serait aussi l'auteur d'une *Apologia contra quemdam ministrum hæreticum circa controversius fidei.*

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 193; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. II, Rome, 1921, p. 367; S. Dirks, *Histoire littéraire et bibliographique des frères mineurs de l'Observance de Saint-François, en Belgique et dans les Pays-Bas*, Anvers, 1885, p. 211-212.

Am. TEETAERT.

66. PIERRE DE SUTTON, frère mineur anglais (fin du XIIIe-début du XIVe siècle). Il fut le trente-sixième lecteur des frères mineurs à Oxford et viendrait entre Thomas de Pontetracto et Ranulphe de Lockysley, d'après Thomas de Eccleston, O. F. M., *De adventu fratrum minorum in Angliam*, éd. A.-G. Little, Paris, 1909, p. 69. Il aurait composé un *Quodlibetum*, dont quelques questions seraient alléguées dans des notes marginales d'un commentaire manuscrit sur les *Sentences* de Guillaume de Ware, conservé dans le ms. *Plut. 33, dext. 1* de la bibliothèque Laurentienne de Florence, aux fol. 57 r° *(apud Sutton, q. XXII)*; fol. 129 r° *(Hec questio disputatur bene apud Sutton, in quotibet, q. XXVII)*; fol. 166 r° *(Hec opinio apud Sutton ponitur metius et magister (?) improbatur. Vide q. XXV in quolibet)*; fol. 182 v° *(sed Sutton, in quotibet, q. XXXV improbat hanc opinionem)*. De ces citations, il résulte que Pierre de Sutton doit avoir composé un quolibet. De plus, il est mentionné assez souvent dans le commentaire sur les quatre livres des *Sentences*, contenu dans le ms. *300* du Gaius and Gonville College de Cambridge et attribué à Guillaume de Nottingham par E. Longpré, *Le commentaire sur les Sentences de Guillaume de Nottingham, O. F. M.*, in *Arch. francisc. hist.*, t. XXII, 1929, p. 232-233. On y trouve le nom de Pierre de Sutton cité aux fol. 1 v°*b*, 5 v°*b*, 62 r°*ab*, 62 v°*a*, 63 v°*a*, 98 r°*a*, 104 r°*b*, 105 r°*b*. Enfin, une question de Pierre de Sutton sur l'univocité de l'être en Dieu et dans les créatures est conservée dans le ms. *Ottob. 205*, fol. 170 r°*a*-172 r°*a*, de la bibliothèque Vaticane, débutant : *Circa quæstionem de univocatione entis respectu Dei et creaturarum est sciendum*. Cette question a été éditée par M. Schmaus, dans *Cottectanea franciscana*, t. III, 1933, p. 8-25. L'auteur y rejette la doctrine de Duns Scot sur l'univocité de l'être et s'y révèle comme possédant des connaissances étendues des Pères, des philosophes grecs, arabes et juifs. Cette question ne peut avoir été composée avant 1305.

M. Schmaus, *Die Quæstio des Petrus Sutton, O. F. M., über die Univokation des Seins*, dans *Collectanea franciscana*, t. III, 1933, p. 5-25; Ch. Balić, O. F. M., *A propos de quelques ouvrages faussement attribués à Jean Duns Scot*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. II, 1930, p. 171-176; J. Lechner, *Beiträge zur mittelalterl. Franziskanerschrifttum, vornehmlich der Oxforder Schule des XIII.-XIV. Jahrhunderts, auf Grund einer Florentiner Wilhelm von Ware-Hs.*, dans *Franziskanische Studien*, t. XIX, 1932, p. 120-122; A.-G. Little, *The grey friars in Oxford*, Oxford, 1892, p. 165.

Am. TEETAERT.

67. PIERRE THOMAS, frère mineur (XIVe s.). Sans doute originaire de la Catalogne, il appartint probablement à la province des frères mineurs d'Aragon; d'autres l'inscrivent parmi les membres de la province de Santiago. Il fut un disciple fidèle de Duns Scot, dont il enseigna les doctrines. Quelques historiens soutiennent même qu'il fut l'élève du Docteur

subtil, de sorte qu'il faudrait placer sa naissance vers 1280 et son entrée dans l'ordre franciscain vers 1300. Il étudia à l'université de Paris et y prit le grade de maître en théologie. Il enseigna à Barcelone entre la seconde et la troisième décade du XIVe siècle et fut désigné par les scolastiques contemporains et postérieurs comme *Doctor strenuus, proficuus, serenus, invincibilis*; cf. card. Fr. Ehrle, S. J., *Die Ehrentitel der scholastiken Lehrer des M. A.*, dans *Sitzungsberichte der Bayer. Akad. der Wissensch., Phil.-philol.-histor. Klasse*, fasc. 9, Munich, 1919; F. Pelster, S. J., *Die Ehrentitel der scholastiken Lehrer*, dans *Theol. Quartalschrift*, 1922, p. 37-56. Il est impossible de déterminer la date exacte de son décès. Il faudrait toutefois admettre qu'il mourut vers 1350.

Pierre Thomas est l'auteur de quelques ouvrages philosophiques et théologiques : 1. *Tractatus de formalitatibus*, conservé en une double rédaction, dont l'une, intitulée *Formalitates breves*, commence : *Ad evidentiam formalitatum et modorum;* l'autre, appelée *Formalitates conflatiles*, débute : *Ad evidentiam distinctionis prædicamentorum sic intendo procedere.* Les nombreux mss. qui contiennent l'une et l'autre rédaction de ce traité sont énumérés par le P. Martín de Barcelone dans l'art. *Fra Pere Tomas*, des *Estudis franciscans*, t. XXXIX, 1927, p. 94-98. Aux 21 mss. cités, il faut ajouter le ms. *Fol. 182*, fol. 113 r°*a*-147 v°*b*, de la bibliothèque Amplonienne d'Erfurt (Ch. Balić, O. F. M., *A propos de quelques ouvrages faussement attribués à Jean Duns Scot*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. II, 1930, p. 164-170; Am. Teetaert, O. M. cap., dans *Collectanea franciscana*, t. II, 1932, p. 120). D'après Pierre Thomas les prédicaments sont intentionnels, c'est-à-dire conceptuels et réels. Comme intentionnels, ils sont de première et seconde intention; en d'autres termes, ils sont premièrement dans l'intelligence divine, secondairement dans l'intelligence humaine. Comme réels, ils sont d'abord formellement distincts les uns des autres; ils sont en outre une actualité positive : ce qui prouve que chacun d'eux est pourvu d'une essence particulière. La détermination quidditative de cette essence consiste à proprement parler dans l'*esse subjectivum*, l'*esse existentiæ*, de sorte que tous les prédicaments sont réellement distincts les uns des autres au titre de sujet. Cf. Hauréau, *Hist. de la philos. scol.*, t. II *b*, Paris, 1880, p. 307-308. La rédaction, appelée *Formalitates conflatiles* ou *Tractatus de prædicamentis* aurait été publiée à Venise, en 1517, par les soins de Jérôme Mucciarelli, avec quelques autres opuscules. — 2. *Tractatus de ente*, conservé dans trois mss., énumérés par le P. Martin de Barcelone, *op. cit.*, p. 99-100. Ce traité débute : *Sicut dicit philosophus I° physicorum, c. XV. Primum et secundum naturam communia dicere* et finit : *ab isto tertio abstrahatur, manet causa.* Ce traité porte encore comme titre *De conceptu entis* ou *Opus de transcendentibus*. Dans la dernière phrase de son *Tractatus de prædicamentis* ou des *Formalitates conflatiles*, Pierre Thomas engage le lecteur à lire son *Tractatus de ente*, où, dit-il, on trouvera son dernier mot touchant le rapport du prédicat et du sujet. — 3. *Tractatus de esse intelligibili*, conservé dans le cod. *Ff, III, 23*, fol. 222-237 de la bibliothèque universitaire de Cambridge et dans le *Vat. lat. 2190*, fol. 130-145. Il débute : *Quæritur primo utrum intellectus creatus* et finit : *quod fit secundum esse subjectivum.* — 4. *Quæstiones de unitate numeri*, conservées dans le *Vat. lat. 2190*, fol. 113-125. Ce traité qui débute : *Ad primum sic proceditur et videtur quod non sit tatis entitas*, et se termine : *unum solo esse possit*, serait un fragment d'un ouvrage plus étendu. — 5. *Commentarium in Ium librum Sententiarum*, contenu dans le *Vat. lat. 1106*, qui commence : *Utrum homini pro statu isto sit necessarium aliquam doctrinam supernaturaliter inspirari*, et finit : *propter quod est notandum quod omnis nostra volitio potissime ordinatur ad finem ultimum qui est alpha et omega, principium et finis cui honor et gloria in sæcula sæculorum. Amen.* Ce ms. a été minutieusement décrit par Mgr A. Pelzer, *Bibliothecæ apostolicæ vaticanæ codices vaticani latini*, t. II *a*, *codices 679-1134*, 1931, p. 716-717. D'après une notice ajoutée à la fin, ce commentaire serait une réportation, et n'aurait donc pas été composé tel quel par Pierre Thomas, mais constituerait une compilation faite de ses cours par un de ses élèves, et peut-être revue et corrigée par lui. Aux fol. 333 r°-340 r°, il y a l'index des questions traitées. On n'a retrouvé jusqu'à aujourd'hui ni réportation, ni commentaire sur les trois autres livres des *Sentences*. — 6. *Quodlibetum*, comprenant 25 questions se rapportant à la philosophie et à la théologie. Il est conservé dans le cod. *1494*, fol. 67-112 de la bibliothèque de l'État à Vienne. Il débute : *Deus fecit hominem simplicem et rectum et ipse infinitis se miscuit quæstionibus. Eccles., VII*, et termine : *et in ipsa etiam præhabet aliqualiter id, quod fit esse subjectivum.* — 7. *Tractatus de conceptione beatæ Mariæ virginis*, dédié à l'infant Jean, fils de Jacques II, roi d'Aragon, et non au pape Jean XXII, comme le soutient J.-H. Sbaralea, *op. cit.*, p. 368. Il est conservé dans le cod. *640* (*theol. quart. 206*), fol. 317-388 de la bibliothèque de l'État à Berlin; dans le cod. *50*, fol. 1-100, de la bibliothèque de Tours; dans le *Vat. lat. 1288*, fol. 15-52. Il a été édité par Pierre d'Alva et Astorga, dans *Monumenta antiqua seraphica pro immaculata conceptione beatæ Mariæ virginis*, Louvain, 1665, p. 212-274. Ce traité comprend trois livres, dont le Ier est divisé en 3 parties, le IIe en six parties; le IIIe n'a qu'une partie. Pierre Thomas aurait envoyé lui-même cet ouvrage au pape Jean XXII (1316-1334), comme cela ressort d'un passage au fol. 52 : *Ad dominum papam vero Johannem XXII illud transfero.* Ce traité a été traduit en français par Antoine de Levis, comte de Villars, à la demande de Jeanne de France, duchesse de Bourbon, fille de Charles VII. La version française est conservée sous différents titres dans les *mss. franç. 7307* et *989* de la bibliothèque nationale de Paris. Dans le premier ms. le titre est : *L'excellence de la sainte Vierge;* dans le second : *Le défenseur de l'originale innocence de la glorieuse vierge Marie.* Une troisième copie, avec le titre : *Netteté de la vierge Marie*, est à la bibliothèque franciscaine provinciale du couvent des capucins à Bry-sur-Marne (cf. Ubald d'Alençon, O. M. cap., *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque franciscaine provinciale*, Paris, 1902, p. 2-3). — 8. *Tractatus de divite christiano*, dédié à Gontran Garcia, conseiller de Jacques II, roi d'Aragon, est conservé dans le cod. *267*, fol. 32-41, de la bibliothèque de Bordeaux. Un fragment, c'est-à-dire la dédicace et le plan de l'ouvrage, est contenu dans le cod *lat. 3417*, fol. 2, de la Bibliothèque nationale de Paris. La préface commence : *Prudenti ac venerabili viro domino Guntrano Garsiæ*, tandis que le traité lui-même débute : *Divitem a Deo salvari non posse argueret aliquis sic*, et finit : *qui in essentiæ unitate et personarum trinitate vivit et regnat. Amen.*

Le *Compendium theologicæ veritatis*, dont J.-H. Sbaralea veut revendiquer à tout prix la paternité pour Pierre Thomas, doit être attribué au dominicain Hugues de Strasbourg (cf. P. Pfleger, *Hugo von Strassburg und das « Compendium theologicæ veritatis »*, dans *Zeitschrift für kathol. Theologie*, t. XXVIII, 1904, p. 429-440; M. Grabmann, *Entscheidung der Autorfrage des « Compendium theologicæ veritatis »*, dans la même revue, t. XLV, 1921, p. 147-153).

De même, l'*Expositio super Cantica canticorum, super Danielem, super Apocalypsim*, la *Chronologia ab Adamo usque ad romanos imperatores*, le *Catalogus sum-*

morum pontificum a Christo usque ad Benedictum XII, que J.-H. Sbaralea revendique pour Pierre Thomas, doivent être considérés, semble-t-il, comme des œuvres de Ponce Carbonell, O. F. M., contemporain de Pierre Thomas. Cf. At. López, O. F. M., *Descripción de los manuscritos franciscanos existentes en la biblioteca provincial de Toledo*, dans *Archivo ibero-americano*, t. xxv, 1926, p. 192-193. Quant aux *Commentaria in libros Aristotelis*, attribués par L. Wadding à Pierre Thomas, on n'en a pu découvrir jusqu'ici aucune trace.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 194; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. II, Rome, 1921, p. 368-370; F. Gonzaga, *De origine seraphicæ religionis*, l. III, Rome, 1587, p. 79; Antoine de Venise, *Giardino serafico istorico*, t. II, Venise, 1710, p. 50; J. Coll, *Chronica de la prov. serafica de Cataluña*, Barcelone, 1738; F. Torres y Amor, *Diccionario de escritores catalanes*, Barcelone, 1836, p. 622; L. Meier, O. F. M., *De schola franciscana Erfordiensi sæculi XV*, dans *Antonianum*, t. v, 1930, p. 166, 168-169, 170; Martin de Barcelone, O. M. cap., *Fra Pere Tomas. Doctor strenuus et invincibilis*, dans *Estudis franciscans*, t. xxxix, 1927, p. 90-103; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. II, col. 384.

Am. Teetaert.

68. PIERRE DE TRABIBUS, frère mineur de la fin du XIIIe siècle. I. Vie et ouvrages. II. Doctrine.

I. Vie et ouvrages. — Les belles études de B. Jansen, S. J., de E. Longpré, O. F. M., et de F. Delorme, O. F. M., ont attiré l'attention des historiens de la scolastique sur le nom et les travaux de Pierre de Trabibus, resté inconnu jusqu'à ces derniers temps. Il est cité à plusieurs reprises dans l'*Epitome IV librorum Sententiarum*, composé pendant la première moitié du XIVe siècle par Jacques de Trisanto, O. F. M. et conservé dans le ms. *Conv. sopp. F. 3. 606* de la bibliothèque nationale de Florence. Depuis le XVIe siècle, des notices brèves et insignifiantes lui sont consacrées par Rodolphe de Tissignano, Gonzaga, L. Wadding, Jean de Saint-Antoine et J.-H. Sbaralea. Comment expliquer ce silence absolu autour du nom et de l'activité de Pierre de Trabibus? Faut-il recourir à l'identification de ce maître franciscain avec Pierre-Jean Olivi (Olieu), le célèbre théologien et mystique provençal? Quelques historiens ont cru devoir admettre l'identification de ces deux frères mineurs à cause de la conformité doctrinale, qui se révèle entre les théories des deux franciscains. Parmi eux, il faut mentionner en tout premier lieu Fr. Ehrle, S. J., *Petrus Johannes Olivi, sein Leben und seine Schriften*, dans *Archiv für Literatur-und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. III, 1887, p. 459. Les autres, cependant, à savoir B. Jansen, E. Longpré, F. Delorme, etc., distinguent Pierre de Trabibus de Pierre-Jean Olivi. Plusieurs raisons plausibles s'opposent, en effet, à l'identification de ces deux franciscains. Pierre Olivi n'est jamais désigné du nom de Pierre de Trabibus, ni dans les documents contemporains, ni dans les plus anciens catalogues. Ensuite Jacques de Trisanto considère déjà, pendant la première moitié du XIVe siècle, les deux franciscains comme deux personnages distincts. Enfin, si leurs œuvres sont parallèles en beaucoup de cas, elles ne sont pas, d'autre part, sans dissemblances notables non seulement pour le style et la forme, mais aussi pour la richesse de l'information et la virtuosité philosophique avec laquelle sont discutés les problèmes les plus complexes. Il serait donc plus conforme aux données de la critique interne et externe de distinguer Pierre de Trabibus de Pierre-Jean Olivi.

Pierre de Trabibus, comme son nom l'indique, serait originaire d'une localité appelée en latin *Trabes*. C'est sous cette forme que se lit habituellement le nom du franciscain. Une seule fois, à savoir sur le dos du ms. *154* de la bibliothèque communale d'Assise, le relieur ancien a mis l'inscription : *A Trabe.* Où faut-il chercher cette localité, dans laquelle le maître franciscain aurait vu le jour? J.-H. Sbaralea a jadis émis deux hypothèses. Il note d'abord que dans les Marches, dans la custodie de Camerino existait une localité appelée *de Trabe Bonantis.* Cette bourgade avoisine Camerino et porte actuellement le nom de Ponte della Trave, d'après F. Delorme, *Pierre de Trabibus et la distinction formelle*, dans *La France franciscaine*, t. VII, 1924, p. 256. Ce dernier auteur admet que cette hypothèse est très plausible et que, si elle est juste, le nom *Petrus a Trabe* serait aussi plus exact. J.-H. Sbaralea émet une seconde hypothèse, d'après laquelle Pierre de Trabibus pourrait être originaire d'une localité française, mentionnée dans une bulle de Boniface IX, publiée par L. Wadding, *Annales minorum*, t. IX, Quaracchi, 1932, *Regestum pontificium*, an. 1391, n. II, p. 519, où il est question du soudan de La Trau (*soldicus de Trabe*), baron d'Arbanats, dans le diocèse de Bordeaux. Toutefois, on reste dans l'incertitude si le nom de La Trau (*de Trabe*) désigne un lieu, ou simplement une famille. D'après F. Delorme, cette dernière hypothèse offre bien peu de probabilité, de même que celle émise par B. Jansen, *Petrus de Trabibus, seine spekulative Eigenart oder sein Verhältnis zu Olivi*, dans *Festgabe zum 70. Geburtstag Clemens Bäumkers*, dans les *Beiträge* de Bäumker, 2e supplément, Munster, 1923, p. 244-245. Ce dernier, s'appuyant, d'un côté, sur les affinités doctrinales évidentes qui existent entre Pierre de Trabibus et Pierre Olivi, et, d'un autre côté, sur un texte reproduit par Baluze, dans *Vitæ paparum Avenionensium*, t. I, p. 729 (*Guil. de Preyssiaco oriundus ex loco, qui vocatur Trabes, diœcesis Basatensis*), soutient que Pierre de Trabibus doit être considéré comme Français. Le rapprochement, toutefois, de ces deux données ne paraît pas à F. Delorme un argument suffisant pour admettre l'origine française de Pierre de Trabibus. Il n'est donc pas possible de se prononcer résolument sur ce point, bien que l'hypothèse de l'origine italienne de Pierre de Trabibus présente une plus grande probabilité que celle de son origine française.

Quoi qu'il en soit du pays natal de Pierre de Trabibus, il est certain qu'il appartint à l'ordre des frères mineurs. Les mss. sont explicites à ce sujet. Il n'est nullement établi qu'il ait étudié à Paris, y ait obtenu le grade de docteur en théologie et y ait enseigné, comme le suppose Sbaralea. Au contraire, F. Delorme opine qu'il ne fut en possession d'aucun grade universitaire et qu'il ne fut que simple lecteur dans un *Studium generale* de l'ordre. Étant donné qu'il n'existe aucune indication au sujet du lieu où il aurait enseigné, le même F. Delorme propose de préférence un *Studium* situé dans la province de Toscane. Comme, après le chapitre général de 1287, Olivi enseigna à Santa-Croce de Florence, il croit qu'il faut chercher probablement de ce côté, si l'on veut expliquer avec vraisemblance la communauté de pensée entre Olivi et Pierre de Trabibus. *Art. cité*, p. 262. D'après E. Longpré, *Pietro de Trabibus, un discepolo di Pier Giovanni Olivi*, dans *Studi francescani*, nouv. sér., t. VIII, 1922, p. 269, Pierre de Trabibus aurait enseigné vers la fin du XIIIe siècle, puisqu'il dépend d'une façon manifeste d'Olivi. Il faudrait placer toutefois son enseignement avant celui de Duns Scot, parce qu'il ignore les théories caractéristiques de ce dernier.

Pierre de Trabibus a composé un *Commentarium super Sententias*, dont les deux premiers livres seuls nous sont connus. Le *Commentarium in Ium librum Sententiarum* est conservé dans le cod. *154* de la bibliothèque communale d'Assise. Il débute : *Ad Deum ponam eloquium meum qui facit magna et inscrutabilia et mirabilia absque numero*, et finit : *cum ab ejus expres-*

sione deficiant omnes linguæ non solum hominum sed etiam angelorum seu ad laudem ejus cui est honor et gloria in sæcula sæculorum. Amen (fol. 123 v°). Suit la table des matières qui ne contient pas moins de 298 questions (p. 124 r°-125 v°. — Le *Commentarium in IIum librum Sententiarum* est contenu dans le ms. *Conv. sopp. B. 5, 1149* (milieu du XIVe siècle) de la bibliothèque nationale de Florence et dans le ms. *Cent. II, 6* (XIVe siècle), fol. 1 r°-157 v°, de la bibliothèque de Nuremberg. Ce commentaire commence : *Homo, cum in honore esset, non intellexit, comparatus est jumentis insipientibus*, et termine : *si quid bene, gratias mecum referent qui legerunt omnium bonorum largitori, omnium bonorum vel verorum inspiratori cui est honor et gloria in sæcula sæculorum. Amen.* La table des matières, mentionnant 360 questions avec leurs titres respectifs, se lit dans le ms. de Florence aux fol. 181 r°-183 r°. Dans son ensemble, ce commentaire sur le l. II des *Sentences* de Pierre de Trabibus est un des plus étendus et des plus développés, qui aient été écrits pendant le XIIIe siècle par un maître ou docteur franciscain. Pour la description minutieuse de ces trois mss. nous renvoyons à l'article cité du P. E. Longpré, p. 269-271.

Jusqu'ici, d'autres exemplaires du *Commentarium in Sententias*, de Pierre de Trabibus, n'ont pu être retrouvés. D'après E. Longpré (*art. cité*, p. 271), l'exemplaire du commentaire sur le l. I, qui se serait trouvé autrefois, selon J.-H. Sbaralea, dans la bibliothèque conventuelle du couvent Saint-François, à Ferrare, devrait être considéré comme perdu. Quant au commentaire sur le l. III, qui, d'après L. Alessandri et G. Mazzatinti, *Inventario dei manoscritti della biblioteca del convento di S. Francesco di Assisi*, Forli, 1894, n. 30, serait contenu dans le ms. *155* de la bibliothèque communale d'Assise, les historiens sont unanimes à affirmer que c'est par une erreur manifeste que ce commentaire a été attribué à Pierre de Trabibus. Il débute : *Ipse nos redimens de maledictione legis*, et finit : *a quorum morsibus bestiarum nos protegat Jesus Christus qui est benedictus [in] infinita sæculorum sæcula. Amen.* E. Longpré dénie la paternité de ce commentaire à Pierre de Trabibus, parce qu'on y observe une tout autre manière de procéder que dans les commentaires des l. I et II. Nous devons avouer toutefois que cette raison n'a pu nous convaincre et nous semble tout à fait insuffisante pour dénier l'attribution de ce commentaire à Pierre de Trabibus. A l'encontre de E. Longpré (*art. cité*, p. 272, n. 4), qui refuse de considérer ce commentaire comme une œuvre de Pierre de Tarentaise, F. Delorme (*art. cité*, p. 258), affirme que le ms. en question contient en toute évidence le l. III du commentaire de ce célèbre dominicain.

D'un autre côté, cependant, il faut avouer que le texte, contenu dans le ms. *155* d'Assise, ne correspond point au texte du l. III des *Sentences* de Pierre de Tarentaise, conservé dans le ms. *61* de Balliol College à Oxford. Cf. R. Martin, O. P., *Quelques premiers maîtres dominicains de Paris et d'Oxford et la soi-disant école dominicaine augustinienne*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. IX, 1920, p. 520-571. Nous jugeons donc que la question de la paternité du commentaire conservé dans le ms. *155* d'Assise reste ouverte et que ni la dénégation à Pierre de Trabibus, ni l'attribution à Pierre de Tarentaise n'ont été démontrées d'une façon définitive.

Il faut cependant admettre que c'est par une erreur manifeste que le *Commentarium super IVum librum Sententiarum* du ms. *Conv. sopp. A. 3. 1150* de la bibliothèque nationale de Florence est attribué à Pierre de Trabibus. Ce ms. contient en effet le commentaire sur le IVe livre de Pierre de Tarentaise, comme cela ressort de la confrontation du texte de ce ms. avec celui du l. IV du maître dominicain. Il commence en effet : *Hauriclis aquas in gaudio de fontibus Salvatoris et dicetis in illo die : « Confitemini Domino et invocate nomen ejus »* (Is., XII, 3), et finit : *vita in præmio, Job XIV, ad quam vitam ipse qui est via nos perducat, cui est honor, etc.* Ce début et cette fin correspondent parfaitement au début et à la fin du commentaire sur le l. IV de Pierre de Tarentaise. Cf. E. Longpré, *art. cité*, p. 272. et R. Martin, *art. cité*, p. 520-571. Du *Commentarium in Sententias* de Pierre de Trabibus nous ne connaissons donc, avec certitude, que les commentaires sur les livres I et II; l'attribution à Pierre de Trabibus d'un commentaire sur les l. III et IV est fausse, ou, du moins, très douteuse.

Quelques questions, empruntées au commentaire sur les l. I et II de Pierre de Trabibus, ont été éditées en ces dernières années. Ainsi A. Landgraf, dans *Das Wesen der lässlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin*, Bamberg, 1923, a publié d'après le cod. *Cent. II. 6* de Nuremberg la *responsio* à la question : *Utrum primum peccatum Adæ potuit esse veniale* (p. 220 sq.), ainsi que les questions : *Utrum bonum et malum sint differentiæ actionis immediatæ*, et *Utrum peccatum veniale conveniat cum mortali in præcepti transgressione* (p. 348-362). E. Longpré, *art. cité*, p. 277-290, a édité deux questions relatives à la théorie de la connaissance de Pierre de Trabibus : *Utrum in anima rationali sit ponere intellectum possibilem*, et *Utrum sit ponere in anima intellectum agentem*, d'après le ms. *Conv. sopp. B. 5. 1149*, *In II Sent.*, dist. XXIV, q. IV et V. F. Delorme, *art. cité*, p. 258-260 et 263-269 a publié, d'après le ms. *154* d'Assise, le 2e prologue au l. I et la question sur la distinction des attributs divins : *Quæritur quarto utrum pluralitas et diversitas talium perfectionum sit in Deo vel in intellectu nostro* (cod. *154* d'Assise, fol. 16 v°b-17 v°b). Enfin, A. Ledoux, O. F. M., *Petri de Trabibus, O. F. M., Quæstiones duæ de æternitate mundi*, dans *Antonianum*, t. VI, 1931, p. 141-152, a édité, d'après le ms. cité de Florence, fol. 2 v°b-4 r°a, et fol. 9 r°a-9 v°b, deux questions relatives à l'éternité du monde : *Quæritur secundo utrum creatio sit æterna* (*In II Sent.*, dist. I, q. II) et *Quæritur tertio utrum primum principium potuit ab æterno producere mundum* (*In II Sent.*, dist. I, q. XI).

Quant à la date de composition, selon F. Delorme (*art. cité*, p. 262), les années 1285-1290 marqueraient apparemment la date de la rédaction du *Commentarium in Sententias* de Pierre de Trabibus et de toute façon on ne pourrait guère la retarder davantage. Cette assertion s'appuie sur une étude de E. Longpré, *Nuovi documenti per la storia dell' agostinismo francescano*, dans *Studi francescani*, nouv. série, t. IX, 1923, p. 323-327, d'après laquelle l'auteur anonyme du *Commentarium in IIum librum Sententiarum*, contenu dans le ms. *Conv. sopp. D. 6. 359* de la bibliothèque nationale de Florence, qui suit pas à pas Pierre de Trabibus et en dépend très étroitement, doit avoir composé son commentaire entre 1294 et 1296.

II. Doctrine. — Avec Pierre-Jean Olivi, auquel il se rattache intimement, Pierre de Trabibus a inauguré un courant nouveau à la fin du XIIIe siècle, distinct de ceux de l'école augustino-franciscaine et surtout de l'école aristotélicienne. Il n'est donc pas sans intérêt de retracer ses principales théories philosophiques et théologiques.

1° *Tendances générales.* — Pour ce qui est de la pensée directrice de sa vie scientifique, il la manifeste dans le 2e prologue au l. I, publié et commenté par F. Delorme, dans *La France franciscaine*, t. VII, 1924, p. 258-263. D'après le P. F. Delorme « ce n'est pas en dilettante que Pierre de Trabibus envisage le labeur de l'étude des sciences sacrées. Son programme a un

triple but : hausser le niveau des âmes en leur offrant une nourriture et une direction; donner une plus claire intelligence de la foi en même temps que des armes pour sa défense; allumer le feu divin dans le monde ». Ce programme, il a tâché de le réaliser dans son commentaire sur les *Sentences*, qui est le fruit de longues années d'enseignement, pendant lesquelles il s'appliqua sans relâche à la lecture des Pères dans leur texte original et cultiva les grands maîtres scolastiques. Malgré ses attaches avec l'augustinisme et surtout avec Olivi, Pierre de Trabibus, cependant, marchait son propre chemin et n'était pas de tempérament à jurer sur la parole d'un autre en matière controversée : *Recordetur lector libri hujus eorum quæ dixi in principio primi mei, scilicet me in hoc opere loqui opinando, et inquirendo et nihil simpliciter asserendo, nisi quod haberi potest ex fide et scriptura vel ex ratione certa et manifesta. Attendat etiam me loqui aliquando secundum quod consuetum est dici nihil aliud inquirendo ex principali proposito et intentione.* On peut déduire de ce passage le sens critique avec lequel il traita les questions philosophiques et théologiques. Le passage suivant n'est pas moins caractéristique à ce sujet : *Prolixitatem autem imputet difficultati quæstionum et multiplicitati opinionum et conditionum.* Il assure qu'il ne redoute pas l'envie ni la faveur du public, car il sait ce que valent les opinions à la mode. Il proteste que la foi et la raison unies intimement lui dicteront toujours ses solutions : « En fait d'opinions, cependant, il gardera toujours la sage liberté, dont ont usé ses devanciers. » F. Delorme, *art. cité*, p. 262-263. Pierre de Trabibus veut donc rester lui-même en matière controversée, ne jurer sur la parole d'aucun autre maître et ne dépendre servilement d'aucune école ou courant doctrinal. Pour plusieurs théories, il s'éloigne de l'école augustinienne, pour laquelle, cependant, il ne cache pas ses préférences, comme nous aurons l'occasion de le montrer dans la suite. En de nombreux points, il se sépare même de son maître Pierre Olivi, auquel par ailleurs il se rattache si étroitement.

Pierre de Trabibus combattit de préférence Aristote et les scolastiques qui, en philosophie et en théologie, voulaient introduire les théories péripatéticiennes, comme en témoigne suffisamment le passage suivant : *Quidam intendentes philosophiam statuere et theologiam sub ea captivare quæstiones theologicas omnino philosophice tractantes, quasi philosophi prophetæ fuerint vel evangelistæ.*

Quant à l'exposé des questions traitées, Pierre de Trabibus les divise en distinctions, articles et questions. Il se plaît à examiner les questions au point de vue théologique, bien souvent négligé par Olivi. Il enveloppe l'exposé de sa manière de voir et de ses opinions de nombreuses vues d'ensemble historiques. Il révèle et déclare avec franchise ses propres opinions, alors qu'Olivi tâche de les voiler et de les cacher, de sorte qu'on connaît avec certitude les théories de Pierre de Trabibus, alors que celles d'Olivi restent bien souvent douteuses.

2° *Doctrine trinitaire.* — Pierre appartiendrait au courant néo-platonicien, inauguré par Richard de Saint-Victor et continué par Guillaume d'Auxerre, Guillaume d'Auvergne et par la quasi-unanimité des docteurs franciscains du XIIIe siècle. Cf. M. Schmaus, *Der « Liber propugnatorius » des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*, t. II. *Die trinitarischen Lehrdifferenzen*, dans les *Beiträge* de Bäumker, t. XXIX, Munster, 1930, p. 654-655.

L'existence de la sainte Trinité ne peut être connue que par la foi; la raison, toutefois, peut fournir quelques indications qui amènent à connaître l'existence de la sainte Trinité. Ainsi, la raison peut déduire l'existence de la sainte Trinité de la *summa perfectio*, de la *summa bonitus*, de la *summa intellectualitas*, de la *summa simplicitas* de Dieu, ainsi que du principe que toutes les émanations doivent être ramenées à une première émanation :

Respondeo dicendum, quod pluralitatem personarum esse in Deo fides determinat, Scriptura clamat, ratio incitat... Ratio enim hoc probat, licet fortassis non simpliciter et ex toto necessaria de facili non occurrat. Patet autem hoc supponendo quod, si in Deo est ponere interiorem productionem seu emanationem, ibi est ponere personarum pluralitatem, quo supposito patet propositum accipiendo quatuor, quæ omnis intellectus rationalis in Deo ponit et esse concedit, scil. perfectionem entitatis, perfectionem bonitatis, perfectionem intellectualitatis et perfectionem simplicitatis.

Il démontre ensuite comment la raison, en partant de ces quatre qualités, qui se trouvent éminemment en Dieu, doit arriver nécessairement à accepter plusieurs personnes en Dieu et conclut :

Ergo necesse est Deum æternaliter aliquid producere tam secundum rationem naturæ quam secundum rationem voluntatis; tamen productio ejus passiva non est secundum perfectionem voluntatis, eo quod non perfecte eam exprimit nec adæquatur, immo distat in infinitum. Ergo necesse est ponere in Deo Deum producentem et sic pluralitatem personarum. *Ms. 154* d'Assise, fol. 13 v° *a*.

Après avoir déterminé qu'il existe en Dieu des productions, et après avoir analysé les notes caractéristiques d'une génération humaine, à savoir, le principe générateur, le changement, la production, la similitude et la dissimilitude, Pierre de Trabibus attribue les mêmes qualités à la génération divine, à l'exception du changement. Il nie cependant que l'acte générateur puisse être attribué à l'essence divine, quand on la considère d'une façon absolue et comme étant commune aux trois personnes divines. On ne peut le lui attribuer que dans le cas où l'on considère l'essence divine selon un mode d'être déterminé. Il s'efforce ensuite de prouver la vérité et l'orthodoxie de la formule richardienne : *substantia generat substantiam* (*ms. cité*, fol. 35 r°*a*).

Par la formule *Filius est de essentia Patris*, on ne veut désigner qu'une *habitudo originis et essentialis identitatis* entre le Père et le Fils. Par la génération divine, la personne, le *suppositum* du Fils est produit, mais non l'essence divine, qui n'est que communiquée au Fils (*cod. cité*, fol. 35 v°*b*). Il en résulte que, nonobstant la condamnation de la théorie de Joachim de Flore, on continua à tenir l'opinion, selon laquelle l'essence divine était engendrée aussi d'une certaine façon non en tant qu'elle est considérée d'une façon absolue et commune aux trois personnes divines, mais en tant qu'elle subsiste d'une façon déterminée. La puissance générative, d'après Pierre de Trabibus, est l'essence divine considérée selon un mode déterminé de subsister; elle comporte l'innascibilité et la puissance de produire, fondées sur l'innascibilité (*ms. cité*, fol. 38 v°*a*).

Le Père produit le Fils *natura* autrement dit la génération du Fils par le Père est une production naturelle. Ce qui, dit Pierre, est vrai d'une double façon, d'abord dans le sens que la nature, considérée selon un mode déterminé d'exister, à savoir celui de l'innascibilité, est le principe de la génération; ensuite dans le sens que la génération se produit *secundum naturalem modum et secundum modum convenientem naturæ productionis.* Il déduit la vérité de ces dires du caractère parfait de la génération et de la nature de la relation : *Quod etiam ostendit perfectio generationis et natura relationis.* La génération, en effet, est d'autant plus parfaite qu'il existe une similitude plus grande entre le générateur et l'engendré *in natura et secundum modum convenientem naturæ generantis.* Or, il est établi qu'en Dieu existe le mode le plus parfait d'engendrer. *Ergo generatio divina est a natura*

et secundum modum naturæ convenientem. Ensuite, la paternité est une relation fondée dans un acte naturel ou de la nature, qui exige nécessairement un générateur et un engendré. Mais un tel acte est la génération du Fils. D'où Pierre de Trabibus conclut encore que la *generatio divina est a natura et secundum modum naturæ convenientem.* Ensuite, de l'unité absolue existant entre le Père et le Fils, il déduit que la nature et la volonté du Père constituent un principe unique de la génération du Fils, sans aucune diversité *in ratione principiandi, sicut nec in ratione essendi*, si ce n'est que la génération du Fils signifie *principalius* un mode d'émanation de la nature, tandis que la procession du Saint-Esprit signifie *principatius* un acte d'émanation de la volonté. La volonté concourt à la génération du Fils non seulement en tant que principe, mais aussi avec son *modus principiandi.* La volonté, cependant, ne peut point être conçue comme précédant la génération; elle l'accompagne plutôt (*ms. cité,* fol. 36 v°*a*-37 r°*b*).

Quant à la procession du Saint-Esprit, Pierre de Trabibus enseigne qu'à cause de la perfection de la volonté divine il faut attribuer à celle-ci une force productive. Comme l'acte le plus parfait de la volonté est l'amour libéral, l'Esprit-Saint procède *per modum liberalitatis : Propter perfectionem voluntatis necesse est ibi esse personam procedentem per modum voluntatis, ut Spiritum Sanctum, qui etiam procedit per modum amoris et per modum liberalitatis; per modum amoris, quia amor se habet ut prima perfectio voluntatis, ex perfectione autem amoris venit perfectio liberalitatis, ex perfectione autem liberalitatis procedit in mente perfectio doni. Unde Spiritus Sanctus procedit ut donum et dicitur donum* (*ms. cité,* fol. 48 v°*a*). Bien que la volonté divine s'identifie avec la nature divine, *secundum rem*, elle en diffère cependant *secundum modum principiandi.* La génération et la procession sont distinctes l'une de l'autre *realiter*, comme les personnes du Fils et du Saint-Esprit; *formaliter*, par elles-mêmes; *causaliter* ou *originaliter* par leur principe (*ms. cité,* fol. 54 v°*a*). Le Saint-Esprit procède du Père et du Fils. Pierre de Trabibus le prouve, en dehors des textes habituels empruntés à l'Écriture sainte, par deux preuves de raison, l'une empruntée à la raison de la production, l'autre au mode de la distinction personnelle : *Ratio etiam prædictæ veritati suffragatur, considerando rationem intrinsecæ productionis et modum personalis distinctionis.* Le principe de spiration est l'essence divine, en tant qu'elle est liée à la propriété de ne pas être produite par la spiration. Comme le Père et le Fils ne sont point produits par spiration, ils possèdent tous les deux l'essence divine avec la propriété de ne pas être produits par spiration. Ensuite, le principe de la production en Dieu est ou la nature ou la volonté, mais toutes deux seulement en tant qu'elles sont inhérentes à une personne, qui possède la priorité, c'est-à-dire qui n'est ni par génération, ni par spiration. Comme le Père n'est produit d'aucune façon, il peut produire par génération et par spiration. Comme le Fils n'est point produit par spiration, c'est-à-dire ne procède pas de la volonté, il peut produire par la volonté. La seconde preuve est fondée sur le principe, suivant lequel il existe en Dieu une unité absolue, qui exclut toute opposition relative. Le Père ne produit point le Saint-Esprit, en tant qu'il se trouve dans une opposition relative vis-à-vis du Fils. C'est pourquoi le Fils concourt à la production du Saint-Esprit de la même manière que le Père. Après cet exposé d'idées se rattachant étroitement à saint Anselme, on est surpris que Pierre de Trabibus défende l'opinion, suivant laquelle le Saint-Esprit, nonobstant sa procession nécessaire du Père et du Fils, serait encore distinct du Fils, même dans le cas où il ne procéderait pas de lui. Pierre de Trabibus admet un double fondement de distinction en Dieu, d'abord la relation qui existe entre le producteur et le produit et ensuite les différents modes de production. Quand le premier fondement disparaîtrait, il resterait toujours le second. Même si le Père n'engendrait pas le Fils, il pourrait encore produire le Saint-Esprit par spiration, parce que la spiration ne lui ajoute aucune perfection, qu'il ne possédait pas antérieurement. Le Père et le Fils produisent le Fils par spiration, en tant qu'ils sont unis dans la puissance de produire par spiration, c'est-à-dire dans l'essence divine existant *secundum modum non processionis.*

En raison de cette identité de la puissance de produire par spiration, le Père ne concourt pas à la spiration antérieurement et dans une mesure plus grande que le Fils. Le Père et le Fils ne constituent cependant pas un seul et même principe, puisque alors il existerait une identité de *supposita.* Il faut donc admettre que *Pater et Filius sunt duo spiratores* (*ms. cité,* fol. 50 v°*a*- 53 r°*b*).

Quant à la théorie sur la constitution des personnes divines, Pierre de Trabibus dépend étroitement d'Olivi. Le fondement sur lequel il base l'existence des propriétés divines le prouve abondamment. En Dieu, à côté de l'unité absolue, il faut admettre la distinction des *supposita.* Or, s'il n'existait aucune propriété, aucun *proprium*, il n'y aurait qu'une réalité commune en Dieu. Mais tout ce qui est commun suppose en Dieu l'identité la plus absolue et l'unité numérique, de sorte que toute distinction devrait être exclue. Il en résulte qu'il doit exister en Dieu des propriétés, distinctes l'une de l'autre. Ces propriétés ne peuvent pas signifier un acte d'existence, parce que, dans ce cas, elles introduiraient la composition dans l'essence divine. Elles ne peuvent donc signifier qu'un mode déterminé d'être ou un mode de relation qui, avec l'essence divine, constitue la personne. Comme il y a plusieurs personnes, il doit exister plusieurs modes d'être, qui sont propres à chaque personne et incommunicables aux autres. Ensuite, il ne peut exister en Dieu de distinction que dans ce sens qu'une personne procède de l'autre, de sorte que chaque personne est dans une relation déterminée vis-à-vis des autres. La propriété n'ajoute donc à l'essence divine qu'un mode déterminé d'être ou de relation. La propriété de sa nature ne peut signifier qu'une relation, parce qu'il faut exclure toute distinction et division de l'essence divine. En opposition aux autres accidents, la relation n'est point absorbée, dans toute son essence, par la substance. Dans l'être qui lui revient du rapport avec son objet, elle continue à exister et est distincte de l'essence. C'est pourquoi la relation peut être le fondement d'un mode d'être, distinct du mode d'être substantiel, à savoir de l'être personnel, sans entraîner une composition en Dieu. A la question si les propriétés constituent le fondement de la distinction des personnes divines, Pierre de Trabibus allègue trois réponses, dont aucune ne le satisfait. Après quoi il démontre que les personnes divines sont distinctes l'une de l'autre aussi bien par elles-mêmes que par les propriétés. La propriété constitue pour chaque personne le fondement de l'être et de l'être distinct des autres, non en tant qu'elle est distincte de la personne, mais en tant qu'elle s'identifie avec la personne. Comme conséquence de cette manière de voir, il faut admettre qu'après l'abstraction de toutes les propriétés il est impossible de se représenter une personne. Après l'abstraction des propriétés qui ne signifient qu'un mode d'être ou une relation, on peut se représenter encore l'hypostase comme existante. Ainsi, le Père peut encore être représenté comme hypostase, quand on en abstrait la relation de la paternité, parce qu'il reste non engendré. La distinction *a parte rei* entre l'essence divine et les per-

sonnes, admise par la plupart des docteurs franciscains, est inconnue à Pierre de Trabibus. D'après lui, l'essence et la personne sont essentiellement identiques; notre intelligence se les représente seulement comme des intentions différentes (*ms.cité*, fol. 77 v°*a*-33 v°*b*). On peut trouver tous les textes dans M. Schmaus, *op. cit.*, p. 22-24, 48, 58-62, 100-102, 121-123, 189-191, 301-304, 467-469, 589-590.

3° *La création.* — Par rapport à la création, Pierre de Trabibus continue la tradition bonaventurienne et se rattache étroitement à l'école franciscaine. Il rejette non seulement le fait, mais aussi la possibilité de la création *ab æterno.* Il n'apporte cependant pas d'arguments nouveaux, parce qu'il se rattache généralement à saint Bonaventure et à Pierre Olivi. Il se sépare cependant du Docteur séraphique quant à la valeur de l'argument allégué par saint Bonaventure pour rejeter la création *ab æterno* et emprunté à la répugnance qui existe entre *ex nihilo* et *ab æterno.* Celui-ci disait: *ponere mundum æternum esse sive æternaliter productum, ponendo res omnes ex nihilo productas, omnino est contra veritatem et rationem. II Sent.*, dist. I, p. 1, a. 1, q. II, *Opera omnia*, éd. Quaracchi, t. II, p. 22. Cet argument est considéré comme fondamental par saint Bonaventure. Pierre de Trabibus, au rebours, sous l'influence d'Avicenne, dont il allègue l'autorité, rejette la valeur de cet argument : *Hæc repugnantia (creationis scilicet ab æterno) non est propter hoc quod oporteat causam efficientem præcedere suum effectum, nec propter hoc quod oporteat nihil duratione præcedere actum, licet hoc aliqui dicant. II Sent.*, dist. I, q. XI, dans *Conv. sopp. B. 5, 1149*, fol. 9 r°*a*-9v°*b*, éd. A. Ledoux, *art. cité*, p. 151, et ailleurs : *Verum est tamen ex hoc quod ponitur mundus ex nihilo non potest concludi novitas mundi, licet super hoc aliqui inviti plurimum videantur. II Sent.*, dist. I, q. II, éd. citée, p. 145. A cause des raisons alléguées par Avicenne, Pierre de Trabibus refuse de mettre une répugnance directe et immédiate entre *ex nihilo* et *ab æterno;* il la place au contraire entre *esse factum* et *ab æterno.* L'argumentation de Pierre de Trabibus obtient de la sorte une portée plus universelle. De sa théorie, il suit en effet que, même en supposant la matière éternelle, il répugnerait d'admettre que les choses faites de cette matière soient éternelles. D'après saint Bonaventure, au contraire, quand on admet la matière éternelle, il ne répugne pas d'admettre le monde éternel : *Ponere mundum æternum, præsupposita æternitate materiæ, rationabile videtur et intelligibile. Loc. cit.* L'argument de Pierre de Trabibus paraît donc plus fondamental que celui du Docteur séraphique.

4° *Les principes constitutifs des êtres créés.* — Pierre de Trabibus admet la matière et la forme dans tous les êtres créés, même dans les purs esprits, comme les anges et l'âme.

Il rejette la distinction réelle entre l'essence et l'existence, parce que toute essence et toute matière a *de sua ratione et intellectu*, une certaine actualité. D'où il suit que, même dans la matière, l'existence n'ajoute rien à l'essence. L'existence n'ajoute à l'essence aucune réalité positive, mais seulement *alium modum significandi et dicendi*, comme il résulte du texte suivant :

Dicendum quod nec in angelo nec in ente aliquo actuali et perfecto est dicere compositionem ex essentia et esse tamquam ex diversis naturis, eo quod omnis essentia de sua ratione et intellectu habet aliquod esse et aliquam actualitatem. Licet enim aliqua essentia, ut materia, de se non habeat perfectam actualitatem, necesse est tamen, quod habeat aliquam, licet imperfectam, quæ per formæ actualitatem habet perfici et compleri. Et ideo nec in materia esse addit ad essentiam... Unde generaliter verum est, quod esse rei proprium non addit ad essentiam rei propriam aliquid realiter differens ab ipsa, sed addit tantum alium modum significandi et dicendi. B. Jansen, *art. cité*, p. 247.

De même, selon Pierre de Trabibus, l'individuation et la personnalité dans les êtres raisonnables n'ajoutent aucune entité positive et réelle à l'essence. B. Jansen, *ibid.*

Pierre de Trabibus enseigne que la matière a une actualité par elle-même, indépendamment de la forme, et qu'elle est séparable de la forme. *Ibid.*, p. 247. Quant à la forme, il soutient qu'elle communique son être à la matière, qu'elle absorbe et transforme complètement en elle-même. Se fondant sur cette théorie, Pierre de Trabibus, à la suite de Pierre Olivi, en arr. à l'étrange et singulière conception du mode d'union de l'âme avec le corps, qui suscita les oppositions les plus vives et qui fut condamnée au concile de Vienne. Il enseigne que l'âme raisonnable est constituée, d'un côté, de la matière spirituelle et, de l'autre, de trois formes partielles, les âmes végétative, sensitive et intellective. L'union de ces trois formes s'accomplit dans la matière spirituelle. *Anima humana est suppositum quoddam substantiæ spiritualis, compositum ex materia et forma spirituali, comprehendens et aggregans plures formas, ut vegetativam, sensitivam et intellectivam in materia una, ita ut quælibet harum est pars quædam formalis suppositi illius in sua spirituali materia radicata.* B. Jansen, *art. cité*, p. 250. A cette thèse de la pluralité de formes substantielles, admise généralement à cette époque par les représentants de l'école franciscaine, ainsi que par le dominicain Robert Kilwardby, il en ajoute une autre, d'après laquelle, seules les formes végétative et sensitive, formes substantielles distinctes, informent directement et immédiatement le corps humain et s'unissent formellement à lui. Quant à la forme intellective, elle n'informe pas directement et immédiatement, par elle-même, le corps humain, mais se lie à lui par une cohérence substantielle au moyen de la forme sensitive : *Licet anima intellectiva sit ultima perfectio hominis, non tamen secundum eam informat anima corpus, tribuens ei et communicans actum ejus. Ideo intellectiva manet libera, quia non est essentialiter et per se materiæ corporali alligata ut forma et actus.* Si, en effet, l'union de la forme intellective avec le corps humain était directe et formelle, ce dernier, d'après Pierre de Trabibus, deviendrait par le fait même spirituel et immortel. Car la forme, d'après ses théories, non seulement se communique à la matière, mais en absorbe tout l'être. Pierre de Trabibus enseigne en plus que la forme sensitive n'est point produite par génération, mais par création.

Si sensitiva est a generante, sequitur ex eo unus error de duobus, aut quod intellectiva non est libera nec possit supra se reflectere aut quod non sit aliquid de essentia hominis in constitutione. Quod sic patet : Si enim sensitiva in homine educitur de principiis corporis et non est a creatione idem in supposito cum intellectiva, tunc aut intellectiva est substantia quædam immediate et per se unibilis corpori humano et per se perficiens illud et non per aliquid suppositi sui aut non. Si sic, ergo intellectiva est forma substantialis essentialiter et immediate et per se alligata corpori vel materiæ corporali et operatio ejus erit dependens ab organo corporali. Sed nulla talis forma potest supra se reflecti nec supra actum suum. Si non, ergo nullo modo unitur corpori ut forma et perfectio, quia non ratione sui, cum de se sit forma libera et absoluta a corporali materia, nec ratione alicujus formæ sibi consubstantialis in supposito suo, cum vegetativa et sensitiva non sint aliquid suppositi sui, si a principiis corporis sui educuntur. B. Jansen, *art. cité*, p. 250-251.

Cette thèse singulière de l'information du corps par l'âme ne trouva point d'adhérents, si l'on excepte Olivi, dont Pierre de Trabibus dépend étroitement. Condamnée en 1283 par sept censeurs de l'université de Paris comme malsonnante et dangereuse, cette théorie fut dénoncée au concile de Vienne, qui la

réprouva. Le décret *Fidei catholicæ fundamento* du 6 mai 1312 déclare erronée et contraire à la doctrine catholique l'assertion, d'après laquelle la substance rationnelle et intellective de l'âme n'informe pas vraiment et par elle-même le corps humain. La question de la pluralité des formes substantielles dans l'homme y est laissée intacte.

Comme conséquence de cette théorie sur le mode d'union consubstantiel mais non formel de la forme intellective avec le corps humain, Pierre de Trabibus nie que la forme intellectuelle de l'âme soit spécifiquement distincte du pur esprit ou de l'ange. Une autre conséquence de sa thèse sur le mode d'information du corps par l'âme est sa théorie sur la relation qui existe entre les puissances ou les facultés de l'âme et l'âme elle-même. Cette question était vivement discutée au XIIIe siècle entre les augustiniens et les aristotélicieus. Pierre de Trabibus se rallie étroitement à l'école augustinienne et franciscaine et combat âprement la thèse aristotélicienne et thomiste. Il considère les facultés de l'âme comme des parties constitutives formelles de la substance spirituelle ou de l'âme, qui, toutes prises ensemble avec la matière spirituelle, constituent l'âme. Il rejette donc toute distinction réelle entre l'âme et ses facultés. B. Jansen, *art. cité*, p. 251.

Pierre de Trabibus, comme d'ailleurs Olivi, rejette les raisons séminales et, chose curieuse, il les identifie avec la potentialité aristotélicienne; ce que l'on n'attendrait guère chez un représentant aussi acharné de l'école augustinienne. Les textes, cependant, sont formels et explicites :

Videtur dicendum secundum Augustinum, a quo ad nos pervenit vocabulum rationis seminalis, quod ratio seminalis, si proprie accipiatur, est vis determinatæ proportionis materiæ secundum exigentiam generabilis speciei alicujus virtuti agentium proportionalis vel proportionatæ. Elementa enim sunt diversimode proportionalia... hanc vero proportionem elementa non se habent active, Ad sed passive. Ideo non est actu in materia... Propter quod non ponit in materia nisi possibilem transmutationem ab agente. Ipsa enim materia de se, antequam ab agente determinato moveatur et transmutetur ad determinatam speciem generabilis alicujus, indifferens est ad generationem cujuslibet speciei, sed determinatur ab agente ipsam transmutante et assimilando ad speciem similem virtuti appropriatæ agentis universalis, si agens particulare specificum desit. B. Jansen, *art. cité*, p. 251-252.

Notons encore que Pierre de Trabibus rejette que la lumière soit un corps et qu'au sujet des aristotéliciens qui défendent cette théorie, il exprime avec ironie son étonnement qu'ils se disent les disciples d'Aristote, alors que ce dernier enseigne avec lui que la lumière n'est pas un corps : *Sed cum isti Aristotelis sequaces essent, miror, quomodo in hac quæstione tam ab eo divertere possunt, qui probat II De anima lumen corpus non esse.* B. Jansen, *art. cité*, p. 252.

5° *La connaissance.* — La théorie de la connaissance de Pierre de Trabibus dépend intimement de celle de Pierre Olivi. Elle n'est d'ailleurs qu'une conséquence logique de sa théorie de la cohérence au sujet des facultés de l'âme et de l'information du corps par l'âme. Pierre de Trabibus se sépare de la doctrine de saint Thomas et aussi, en grande partie, de celle de saint Bonaventure, pour se rallier à la thèse de Pierre Olivi. Ainsi, il n'admet pas la théorie de l'illumination, défendue par saint Bonaventure et ses disciples. Sa pensée est très explicite sur ce point dans le l. I de son commentaire qu'on peut lire dans le ms. *154*, fol. 21 v°-23 r°, de la bibliothèque communale d'Assise. D'après lui, on ne peut connaître que de trois façons quelque chose en Dieu ou dans la lumière divine : d'abord *sicut in primo effectivo*, en tant que Dieu a fait et conserve l'intelligence, lui a donné l'être et la faculté de connaître et celui-ci est le mode naturel de connaître; ensuite, *sicut in radio monstrativo*, en tant que Dieu élève et illumine l'intelligence par un charisme spécial *supra gradum naturalis facultatis* et de cette façon ont connu les prophètes, illuminés par Dieu; enfin *sicut in speculo repræsentativo*, en tant que l'intelligence voit toutes les raisons des choses en Dieu, se révélant lui-même dans la vision béatifique et ce dernier mode ne peut se réaliser que dans la vision de Dieu lui-même dans son essence, puisque les raisons des choses en Dieu se confondent avec l'essence divine, de sorte que ce mode ne convient qu'aux bienheureux. Pour les textes, voir B. Jansen, *art. cité*, p. 248, et E. Longpré, *art. cité*, p. 273, n. 3. D'après Pierre de Trabibus, les deux derniers modes de connaître n'appartiennent pas à l'ordre naturel, ni à la voie commune de connaître. Par conséquent, si l'on dit que l'intelligence voit en Dieu les raisons des choses, il faut l'entendre du premier mode, à savoir *sicut in primo effectivo* ou *causaliter*, en tant que notamment Dieu donne à l'intelligence la force naturelle pour s'élever d'elle-même à la connaissance de la vérité. Quant à la théorie de saint Augustin et de saint Bonaventure sur l'illumination divine de l'intelligence, le maître franciscain confesse qu'il ne comprend pas comment on peut la défendre. Il affirme toutefois qu'auparavant il a partagé et soutenu la même théorie : *Sed licet credam Augustinum in præfata sententia piam et rectam intentionem habuisse, fateor tamen me non intelligere, quomodo ista opinio habeat veritatem, licet quondam ipsam tenuerim.* Il résulte de cet exposé que Pierre de Trabibus n'est point un représentant fidèle de l'augustinisme traditionnel de saint Bonaventure et de son école.

Quant à l'origine de la connaissance, le maître franciscain admet que toute connaissance débute avec les sens. Cf. B. Jansen, *Die Erkenntnisslehre Olivis*, Berlin, 1921, p. 84-85. Il rejette toutefois tout influx causal de l'objet sur l'intelligence : sa causalité n'est qu'une *causalitas terminativa*. La présence de l'objet, ou en lui-même ou dans sa *species memorialis*, est cependant requise comme *conditio sine qua non* pour la perception ou la connaissance intellectuelle : *Intelligere non est speciem suscipere sed eam agere ob objecti præsentiam in se vel in sua specie in memoria retenta.* E. Longpré, *art. cité*, p. 275. Pierre de Trabibus rejette aussi la *species expressa* et la *species impressa*, aussi bien sensibles que spirituelles, admises par tous les scolastiques antérieurs. D'où il résulte qu'il n'admet pas non plus l'intellect possible ni l'intellect agent.

D'après lui, l'intelligence n'est pas toujours en acte, mais elle est plutôt constamment en puissance à l'égard de nouvelles connaissances : *Semper est in potentia ad aliqua intelligenda. II Sent.*, dist. XXIV, q. IV, ad 5um, cf. E. Longpré, *art. cité*, p. 275 et 282. En outre, l'intelligence a en commun avec l'âme la matière qui entre dans la composition de tous les êtres et qui implique une certaine passivité ou potentialité. C'est seulement dans ces deux sens que l'intelligence constitue une puissance passive réceptive. L'intelligence n'est point passive en ce sens qu'étant susceptible de recevoir toutes les espèces et devant être informée par elles pour être en acte d'intellection elle a besoin que l'intellect agent, illuminant les phantasmes et les dépouillant de leurs conditions matérielles, les rende intelligibles en acte et propres à féconder la faculté passive immatérielle. D'après Pierre de Trabibus, les textes de saint Augustin abondent, qui s'opposent absolument à pareille doctrine. Cf. E. Longpré, *art. cité*, p. 278-279. De plus, il affirme qu'il faut refuser l'existence de l'intellect possible à cause de l'autorité des saints qu'il juge devoir suivre de préférence aux philosophes infidèles et il soutient que ses adversaires n'ont pour eux aucune

raison tirée de l'Écriture ou qui s'appuie sur la foi; ils n'ont de garantie que celle des païens infidèles.

Le maître franciscain s'efforce enfin de démontrer que la thèse de l'intellect possible est insoutenable, qu'on l'envisage du point de vue de la puissance intellective, de l'acte d'intellection ou de l'objet. Toute puissance, en effet, qui réfléchit par son acte même sur soi et sur son acte est vraiment active et ne peut pâtir; sinon il faudrait qu'elle eût reçu une espèce d'elle-même, réfléchie sur elle-même et sur son acte, ce qui n'a pas de sens. Or tel est bien le cas de l'intelligence. Elle est donc *active* et non passive. De plus, l'intelligence est une forme; or toute forme est active de soi et ne peut être passive que par accident. Ajoutez que toute forme parfaite peut produire naturellement son acte naturel sans l'intervention ou l'impression d'aucune autre forme; or, l'intelligence est une forme parfaite, qui doit donc pouvoir produire son acte naturel sans l'intervention d'aucune autre forme ou espèce. Ensuite, si l'acte d'intellection a lieu par mode de réception et de passivité, il est faux de dire que c'est l'intelligence qui connaît. Connaître, en effet, c'est tenir activement en soi une espèce, une similitude de la chose connue. Mais rien de ce qui reçoit et souffre quelque chose ne peut sans contradiction être considéré comme actif à l'égard de cette chose. D'où il suit que, si connaître consiste à tenir en soi une similitude de la chose connue et si l'intelligence reçoit cette espèce et ne la produit pas, l'intelligence ne connaît pas. Il faut donc supprimer l'intellect passif. Enfin, du point de vue de l'objet, il faut dire que rien de matériel n'est comme tel actif. Or, tout objet en tant qu'objet se comporte comme une matière à l'égard de l'agent, il est terme d'une action. Donc aucun objet ne peut agir sur l'intelligence, le terme de l'action ne pouvant être, en même temps, son principe. Comment expliquer d'ailleurs, dans l'hypothèse adverse, que l'âme ne se connaisse pas toujours, puisqu'elle est toujours présente à elle-même?

D'où Pierre de Trabibus conclut qu'il faut rejeter l'intellect passif, parce que l'intelligence est active et non passive. L'objet ne peut donc avoir aucune influence causale sur l'intelligence et sa causalité ne peut être qu'une *causalitas terminativa*. L'objet est le terme de l'acte de la connaissance et non son principe. Pour les textes voir E. Longpré, *art. cité*, p. 280-282.

Si donc, d'après Pierre de Trabibus, il n'y a pas lieu de retenir la théorie aristotélicienne de l'intellect possible, celle de l'intellect agent, qui lui est nécessairement jointe, est supprimée du même coup, écrit O. Lacombe, *La critique de la théorie de la connaissance chez Duns Scot*, dans *Revue thomiste*, t. XXXV, 1930, p. 147. C'est d'ailleurs ce qui est fait dans *II Sent.*, dist. XXIV, q. v, éd. E. Longpré, *art. cité*, p. 282-290. Pierre de Trabibus examine cependant cette question pour elle-même, continue O. Lacombe, afin de couper toute retraite à l'adversaire. Il commence par souligner ce fait que les « philosophes » et les maîtres qui les suivent ne sont pas d'accord sur la manière dont se comporte cet intellect agent. E. Longpré, *art. cité*, p. 284 et 286. Ensuite, il prouve qu'il faut rejeter la distinction entre intellect possible et intellect agent, *ibid.*, p. 285-287; il réfute ensuite quelques autres conceptions et explications de ce double intellect. *Ibid.*, p. 287-288. Un des principaux arguments des défenseurs du double intellect est que l'intellect appréhendant les natures universelles, et leurs objets ou leurs phantasmes étant singuliers, il faut une lumière spirituelle, qui sépare l'universel des conditions individuantes dont il est enveloppé.

Il suivrait donc de là, dit Pierre de Trabibus, que l'esprit n'a nulle connaissance du singulier, ce qui est faux. Comment d'ailleurs un phantasme singulier pourrait-il jamais produire un universel, toute génération étant univoque? *Ibid.*, p. 286. La vérité est que l'intelligence peut, en présence d'un objet, former de celui-ci soit une espèce singulière, soit une espèce universelle. Voici un texte très significatif :

Ad quartum dicendum quod particulare nunquam fit universale, nec a specie in phantasia sive imaginatione generatur species in intellectu, sed ad presentiam phantasmatis facit eam intellectus. Potest autem intellectus dupliciter jacere, eam aut accipiendo seu concipiendo rationes communes solum ut substantiæ vel corporis vel alterius generis et speciei vel accipiendo conditiones particulares; sicut per speciem vel formam quam habet anima in imaginatione de Sorte (Socrate) vel Platone potest intellectus considerare Sortem (Socratem) in quantum homo vel in quantum hic homo particularibus proprietatibus ab aliis distinctus, quod dicitur abstrahere et facere speciem universalem. Hæc tamen universalitas dupliciter potest intelligi aut in existente quod sit unum et idem in omnibus... sed ille intellectus... nullatenus potest esse verus... Alio modo potest intelligi ista universalitas in repræsentando solum, quæ non repræsentat particularia nisi secundum communes rationes et ille est verus intellectus. Abstractio igitur ista non requirit alium intellectum ab eo qui speciem apprehendit, qui a philosophis nominatur possibilis. *Ibid.*, p. 289.

D'après Pierre de Trabibus c'est donc l'intelligence elle-même, qui, en présence de son objet ou de son image, produit la *species intelligibilis*, sans l'intervention d'aucune forme ou espèce. Pour lui, l'intellect agent n'est que la puissance connaturelle de l'intelligence à agir : *non est ponere intellectum agentem nisi per modum elicientis ipsum actum intelligendi. Ibid.*, p. 285. Et, dans ce sens, toute autre faculté peut être dite agente et au même degré.

Quant au mode dont l'intelligence connaît, Pierre de Trabibus, comme Olivi, tient que le passage de l'expérience sensible, par laquelle la connaissance humaine commence, à la connaissance spirituelle se fait par la *colligantia potentiarum*. Le fondement psychologique de cette *colligantia* ou cohérence des puissances est la *materia*, dans laquelle les différentes facultés cognitives sont concentrées et fondées. Quand la connaissance sensible se concentre sur un objet déterminé, l'intelligence entre également en activité, à cause de la *colligantia potentiarum*, et produit la *species intelligibilis*, sans que l'objet ou son image ait exercé une influence causale sur l'intelligence et *vice versa*. L'évidence objective, basée sur le réel atteint en lui-même ou dans ses effets, constituerait le critère de la certitude.

Pour sa théorie de l'unité de l'intelligence, exposée dans une question éditée récemment par Cr. Krzanic, O. F. M., *Grande lottatori contro l'averroismo*, dans *Rivista di filosofia neo-scolastica*, t. XXII, 1930, p. 203-206, Pierre de Trabibus se rallie à la doctrine franciscaine et bonaventurienne, quand il s'agit de prendre position contre Averroès. Après avoir longuement exposé la thèse de celui-ci, selon laquelle il faut admettre l'unité de l'intelligence, parce qu'elle est immatérielle et qu'elle ne peut donc se diviser ni se multiplier, le maître franciscain rejette cette théorie comme *omnino irrationalis, hæretica atque falsa*. D'abord cette théorie conduit à des contradictions flagrantes. Si l'intelligence est une dans tous les hommes, il s'ensuit que l'intelligent et l'idiot, l'ignorant et le savant *sunt idem*. De plus, si l'intelligence est une, les effets devront être les mêmes chez tous, parce qu'émanant d'une volonté qui doit être une chez tous. Mais alors, comment expliquer que les uns sont bons, les autres mauvais, que certains sont vertueux, d'autres vicieux et criminels? Le maître franciscain remarque avec raison que de cette théorie *tot sequuntur contrarietates quot sunt in hominibus diversitates*. De plus, dit-il, cette thèse détruit toute honnêteté des mœurs, puisque, d'après elle, il faut admettre que si l'un est mauvais,

tous sont mauvais et de la sorte la vie vertueuse devient inutile. Tout cela, affirme Pierre, est *contra rationem et sensum et contra fidem et Scripturam.* C'est pourquoi il faut rejeter la thèse d'Averroès. Le maître franciscain démontre ensuite que cette théorie ne peut être admise, parce qu'elle manque de toute valeur probante. D'après Pierre de Trabibus, l'intelligence, d'un côté, n'est pas engendrée, parce que *non educitur de potentia ad actum per generationem ;* mais, d'un autre côté, elle est engendrée en ce sens que *educitur de non esse in esse per creationem.* Donc, conclut-il, l'intelligence n'est pas éternelle, comme l'affirme Averroès, parce qu'il est impossible que le monde soit éternel. D'où il suit qu'il ne peut y avoir d'infini en acte *in natura.*

A l'affirmation d'Averroès, qui, à la suite d'Aristote, affirme que les substances spirituelles sont oiseuses, quand elles ne meuvent pas un corps, Pierre répond que cette assertion est fausse et hérétique parce que ces substances spirituelles peuvent poser des actes plus parfaits, à savoir contempler Dieu. On constate ici l'influence bonaventurienne. Pierre énumère encore une quantité d'autres conséquences fausses, hérétiques et absurdes par rapport à l'intelligence et à la volonté, qui découlent nécessairement de la thèse d'Averroès, qu'il appelle une *stultitia* et conclut : *Impossibile est simpliciter non solum omnium hominum sed etiam et plurium esse animam unam, sed necesse est animam multiplicari et numerari secundum hominum seu etiam humanorum corporum multiplicationem, non solum quoad sensitivam* (ce que concède Averroès), *sed quoad intellectivam.* Pierre rejette donc complètement la théorie d'Averroès au sujet de l'unité de l'intelligence et aucun autre maître franciscain peut-être n'a été aussi clair, aussi logique, aussi résolu dans le rejet de la thèse averroïste.

6° *Morale.* — Dans la genèse du vice, Pierre de Trabibus suit de près Olivi et, comme lui, démontre que l'amour désordonné de soi-même est la source et la racine de tout péché. Il se rattache encore étroitement à son maître pour sa doctrine sur le péché originel et suit la doctrine de saint Augustin au sujet de sa transmission. Il enseigne aussi que les mouvements premiers et involontaires de la concupiscence sont imputables et constituent des péchés véniels. Pierre de Trabibus dépend encore d'Olivi dans ses théories sur le péché véniel, sur la difficulté de discerner le péché véniel du péché mortel, sur l'accumulation des péchés véniels et sur la note variable de leur gravité d'après le degré de perfection qui caractérise ceux qui les commettent. Il n'a cependant pas réussi à définir clairement l'essence du péché véniel, dont il exagère la malice, influencé qu'il est par les doctrines rigoristes de son temps. Cf. A. Landgraf, *op. cit.*

Conclusion. — Bien qu'il soit assez difficile jusqu'ici d'émettre un jugement d'ensemble sur l'œuvre littéraire et la position doctrinale de Pierre de Trabibus, en l'absence d'une édition de son commentaire, il faut reconnaître toutefois que cet auteur mérite de retenir l'attention à plusieurs titres. Sur le terrain scolastique il fait bonne figure à côté des grands maîtres du XIIIe siècle, à cause du nouveau courant doctrinal qu'il a inauguré et propagé avec Olivi et qui a exercé une influence indéniable sur sa philosophie et sa théologie. Bien qu'en quelques points importants, comme l'information du corps par l'âme et la théorie de la connaissance, il se sépare de saint Bonaventure et de l'école franciscaine, influencé qu'il était par l'exceptionnel métaphysicien et dialecticien qu'était Pierre Olivi, Pierre de Trabibus, cependant, pour un grand nombre de questions, suit fidèlement saint Bonaventure et l'école franciscaine, dont l'esprit continue à vivre fortement en lui. Il se rattache étroitement au Docteur séraphique et à l'école franciscaine, surtout quand il s'agit de prendre position contre Averroès et contre Aristote, ainsi que contre leurs thèses de l'éternité du monde, de l'infini en acte et de l'unité de l'intelligence, qu'il combat comme déraisonnables, absurdes, fausses et hérétiques. Il avertit aussi avec soin les disciples d'Aristote de se mettre en garde contre ses théories : *caveant ab ipsis (thesibus) Aristotelis sectatores.* C'est la conception théologique qui, au fond, constitue la *forma mentis* de Pierre de Trabibus, comme d'ailleurs de saint Bonaventure et de son école. Et c'est pourquoi il s'exprime avec une certaine ironie sur le compte des philosophes rationalistes ou péripatéticiens : *Quidam intendentes philosophiam statuere et theologiam sub ea captivare quæstiones theologicas omnino philosophice tractantes, quasi philosophi prophetæ fuerint vel evangelistæ.* Il combat et rejette ces philosophes, parce qu'ils sont antithéologiques et veulent subordonner la théologie à la philosophie. Se rapprochant beaucoup, pour un grand nombre de questions, de l'école augustino-franciscaine, combattant de toutes ses forces l'école aristotélico-thomiste, Pierre de Trabibus, en matière controversée, veut rester lui-même, ne jurer sur la parole d'aucun maître et ne dépendre servilement ni d'aucune école, ni d'aucun courant doctrinal.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906 p. 194; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. II, Rome, 1921, p. 370-371; Rodolphe de Tossignano, *Historiarum seraphicæ religionis libri tres*, Venise, 1586, p. 333; Gonzaga, *De origine seraphicæ religionis*, t. I, Rome, 1587, p. 90; Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca franciscana universa*, t. II, Madrid, 1732, p. 474; Fr. Ehrle, S. J., *Das Studium der Handschriften der mittelalterlichen Scholastik*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1883, p. 48; du même, *Petrus Johannes Olivi, sein Leben und seine Schriften*, dans *Archiv für Literatur-und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. III, 1887, p. 459; B. Jansen, S. J., *Die Erkenntnisslehre Olivis auf Grund der Quellen dargestellt und gewürdigt*, Berlin, 1921, surtout p. 27-30, 84-86; du même, *Petrus de Trabibus, seine speculative Eigenart oder sein Verhältnis zu Olivi*, dans *Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Festgabe zum 70. Geburtstage Clemens Bäumkers*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Texte und Untersuchungen*, 2e suppl., Munster, 1923, p. 243-254; A. Landgraf, *Das Wesen der lässlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin*, Bamberg, 1923, p. 220 sq., 348-362; E. Longpré, O. F. M., *Pietro de Trabibus, un discepolo di Pier Giovanni Olivi*, dans *Studi francescani*, nouv. sér., t. VIII, 1922, p. 267-290; F. Delorme, O. F. M., *Pierre de Trabibus et la distinction formelle*, dans *La France franciscaine*, t. VII, 1924, p. 255-269; O. Lacombe, *La critique des théories de la connaissance chez Duns Scot*, dans *Revue thomiste*, t. XXXV, 1930, p. 145-150; Cr. Krzanic, O. F. M., *Grande lottatori contro l'averroismo*, dans *Rivista di filosofia neo-scolastica*, t. XXII, 1930, p. 161-208; B. Jansen, S. J., *Beiträge zur geschichtlichen Entwicklung der « Distinctio formalis »*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. LIII, 1929, p. 317-344 et 517-544; A. Ledoux, O. F. M., *Petri de Trabibus, O. F. M., quæstiones duæ de æternitate mundi*, dans *Antonianum*, t. VI, 1931, p. 137-152; M. Schmaus, *Der « Liber Propugnatorius » des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*, t. II, *Die trinitarischen Lehrdifferenzen*, dans les *Beiträge* de Bäumker, t. XXIX, Munster, 1930, p. 22-24, 48, 58-62, 100-102, 121-123, 189-191, 301-304, 467-469, 589-590, 654-655.

Am. TEETAERT.

69. PIERRE D'URBINA, frère mineur espagnol (XVIIe siècle). Originaire de la province de Biscaye, il appartint à la province de Castille des frères mineurs dans laquelle il exerça les charges de lecteur à Alcala et de provincial. Il fut aussi commissaire général de la famille cismontaine des frères mineurs. Il fut élevé, le 2 mai 1644, au siège épiscopal de Coria et consacré évêque le 11 septembre de la même année; en 1648, il fut nommé archevêque de Valence et, le 17 juil-

let 1658, il fut transféré au siège archiépiscopal de Séville. Il mourut le 6 février 1663. C'est à tort que P.-B. Gams, *Series episcoporum*, 2e éd., Leipzig, 1931, p. 21, l'appelle Jean d'Urbina. Ailleurs (p. 73 et 88), il le dénomme avec raison, et plus correctement, Pierre d'Urbina. Il faut noter encore que, d'après J.-H. Sbaralea, il aurait été transféré à Valence le 28 juin 1649. Cette date, toutefois, nous paraît moins correcte et moins vraisemblable que celle fournie par P.-B .Gams, puisque son prédécesseur à l'archevêché de Valence, Isidore de Alliaga mourut le 2 janvier 1648.

Dès l'année 1628, alors qu'il était lecteur à Alcala, Pierre d'Urbina publia, à Madrid, une apologie pour la défense des doctrines de saint Bonaventure et de Duns Scot. Le titre en espagnol est celui-ci : *Memorial en defensa de las doctrinas del doctor san Buenaventura y Escoto, sobre el juramento que la universidad de Salamanca hizo de leer tan solamente la doctrina de san Agustin y santo Tomas*, 1 vol. in-fol. En 1627, on avait voulu contraindre tous les candidats aux grades de théologie à jurer d'enseigner et de défendre la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas d'Aquin. Les franciscains et un grand nombre d'autres théologiens protestèrent énergiquement. L'acte de Salamanque fut cassé par le Conseil suprême en 1628 et la doctrine du Docteur subtil continua à être enseignée comme par le passé. Pierre d'Urbina rédigea encore quatre volumes de théologie selon la pensée de Duns Scot. Le premier traite de la foi, le second de la béatitude, le troisième de la pénitence et le quatrième de la vision. Ces volumes inédits étaient conservés à la bibliothèque du couvent des frères mineurs de la régulière observance à Madrid. Il composa aussi un *Tractatus de sacramentis in genere et de virtute pænitentiæ*, qui était conservé, d'après J.-H. Sbaralea, dans le ms. *A. 17* de la bibliothèque des prémontrés, à Madrid. Enfin, il est l'auteur d'une *Apologia, in qua ostendit rhedarios suos capite aperto debere procedere*, Valence, 1650, in-fol. et publia les *Constitutiones synodales Valentini archiepiscopatus*, Valence, 1657, in-fol.

J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. II, Rome, 1921, p. 372; Dominique de Caylus, *Merveilleux épanouissement de l'école scotiste au XVIIe siècle*, dans *Études franciscaines*, t. XXV, 1911, p. 312; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 891; P.-B. Gams, *Series episcoporum Ecclesiæ catholicæ*, 2e éd., Leipzig, 1931, p. 21, 73 et 88.

Am. TEETAERT.

70. PIERRE LE VÉNÉRABLE, neuvième abbé de Cluny (1122-1156). I. Vie. II. Œuvres.

I. VIE. — Pierre le Vénérable a joué un rôle très important dans la vie religieuse de son époque, et a laissé des œuvres théologiques dignes d'intérêt. Né vers 1092, en Auvergne, de la noble famille qui devait au siècle suivant prendre le nom de Montboissier, Pierre fut voué par ses pieux parents, Maurice et Raingarde, à la vie monastique, et reçut une éducation soignée au prieuré voisin de Sauxilanges, qui dépendait de Cluny. Il fut admis vers 1109 à la profession religieuse par saint Hugues, qui devait mourir quelques mois plus tard. Sous l'abbatiat de son successeur, Ponce, dont la personnalité est encore mal connue (*Revue bénéd.*, 1932, p. 351), Pierre fut affecté à l'abbaye de Vézelay en qualité d'écolâtre, puis de prieur claustral, et il y passa dix ans en compagnie de son propre frère Ponce. Il était depuis 1120 prieur conventuel de Domène, près de Grenoble, quand il fut élu abbé de Cluny, le 22 août 1122, à peine âgé de trente ans. Conformément aux exhortations du pape Calixte II, dans la bulle confirmant son élection, Pierre travailla à rétablir dans l'ordre de Cluny la discipline régulière : elle avait reçu de graves atteintes sous la mauvaise administration du trop célèbre abbé Ponce, qui avait donné sa démission à Rome dans des conditions et des sentiments difficiles aujourd'hui à préciser; et la réforme n'avait pu être envisagée par le vieil Hugues II, durant les quatre mois de son abbatiat. Le jeune abbé appela à cet effet près de lui le prieur de Saint-Martin-des-Champs, Matthieu, qui devait être son meilleur auxiliaire et devenir cardinal d'Albano. Deux ans après son élection, pendant une visite qu'il faisait de ses monastères d'Aquitaine, il apprit que l'ancien abbé Ponce avait envahi à main armée l'abbaye de Cluny et la mettait au pillage; ce fut le pape Honorius II qui le remit en possession de sa charge et excommunia l'intrus, qui mourut de la malaria quelques mois plus tard (1126). *De miraculis*, l. II, c. XII, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 922-926. A son tour, l'abbé de Cluny eut l'occasion de défendre l'Église romaine, en 1130, lors du « schisme d'Anaclet »; mise au second plan par celle de saint Bernard, son intervention efficace en faveur d'Innocent II ne fut pas sans mérite, puisque la cause était en somme assez douteuse et que Pierre de Léon avait été moine clunisien. Son dévouement devait être assez mal récompensé; en effet, c'est à Cluny même, dont il avait consacré l'église, que le pape accorda aux cisterciens, en février 1132, l'exemption de la dîme, qui enlevait à Cluny la dixième partie de ses biens. *Petri Ven. epist.*, l. I, 33-36, *P. L.*, t. cit., col. 164-175.

Non content de remettre de l'ordre dans l'administration temporelle de l'abbaye mère, et de lui assurer mois par mois de suffisantes ressources (col. 1047), il veilla avant tout à la discipline régulière. Au carême 1132, il réunit un chapitre général de deux cents prieurs de l'ordre, et leur imposa, bon gré mal gré, un certain nombre de réformes qu'il est difficile d'apprécier aujourd'hui, puisque le détail n'en a pas été conservé. Il publia d'autres décrets plus modérés, à différentes époques. Ce sont ces statuts divers qu'il reprit en 1146, en 76 points relatifs à la liturgie, à la profession monastique et aux observances religieuses, où l'ordre même des sujets abordés permet de reconnaître la compilation de plusieurs décrets successifs.

Le souci de diriger l'ordre exigeait aussi de l'abbé de Cluny une correspondance active avec quelques protecteurs séculiers, avec les papes et autres dignitaires ecclésiastiques, et avec des représentants des divers ordres monastiques, qui avaient compris autrement que Cluny la réforme religieuse : tels les chartreux, les cisterciens, et de nombreux ermites; à tous, il montre combien il comprend leur genre de vie. Cependant, à un libelle émané des milieux cisterciens, il répondit, vers 1124, par une longue lettre où il défendait les coutumes de Cluny, et semblait du même coup réfuter l'apologie de saint Bernard pour Cîteaux; vingt ans plus tard (1143), il tenta à nouveau d'expliquer à son bouillant ami les divergences d'esprit qui marquaient les deux ordres. *Epist.*, l. I, 28 et l. IV, 17. Ses lettres à ses propres moines sont relativement rares, et encore deux d'entre elles sont des consultations théologiques. Il encourageait d'ailleurs chez les clunisiens le goût des études par son exemple, par les conseils et les éloges qu'il leur donnait, par le soin qu'il prenait de leur procurer des manuscrits (col. 106) — la bibliothèque de Cluny, à sa mort, renfermait plus de 500 volumes des Pères et une centaine de volumes d'auteurs classiques (L. Delisle, *Cabinet des manuscrits*, t. II, p. 458-481) — par sa constance enfin à défendre contre les cisterciens cette conception déjà traditionnelle dans son ordre. Cf. Pierre de Poitiers, *Epist. ad Petrum Cluniacensem*, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 62.

Il fit six voyages à Rome, malgré le mauvais état de sa santé quand il se trouvait en Italie et les mésa-

ventures qui lui advinrent à deux reprises au passage des Alpes. Plusieurs des missions qu'il reçut alors des papes, comme le retour de Guillaume d'Aquitaine au parti d'Innocent II, la réconciliation de Pise et de Lucques (1141) et l'examen du cas de l'évêque de Clermont (1145), ne furent pas couronnées de succès. Au contraire, les deux voyages qu'il fit en Angleterre, dont le second dura plusieurs mois, lui permirent d'y développer les maisons clunisiennes et de renouer des rapports amicaux avec Henri de Blois, son ancien moine, devenu évêque de Winchester, qui devait se retirer en 1155 à Cluny avec son riche patrimoine. De même, dès 1126, il avait fait un séjour en Espagne, pour y visiter les nombreux monastères que Cluny avait fondés ou reçus des princes espagnols en ces frontières de la chrétienté, et pour continuer l'œuvre de soutien et de conciliation que son prédécesseur, saint Hugues, y avait inaugurée lors de la croisade sarrasine de 1065. Pierre le Vénérable commença par réconcilier Alphonse II de Castille avec son rival malheureux Alphonse I[er] d'Aragon. Puis, à son second voyage (fin de 1141), connaissant mieux désormais les besoins et les ressources des catholiques mozarabes, il crut bien servir la cause chrétienne en faisant traduire en latin le Coran. Il s'adressa sans doute à l'école d'interprètes fondée par Raymond, évêque de Tolède, et il chargea de ce travail Pierre de Tolède et deux esprits à tendances encyclopédiques, Hermann de Dalmatie et le prêtre anglais Robert Kennet ou de Rétines; il leur associa un Arabe, du nom de Mahomet, pour vérifier le texte original, et son propre secrétaire, Pierre de Poitiers, pour revoir la traduction. Ce travail, qui lui coûta fort cher, fut achevé en 1143, et, malgré ses inexactitudes, devait servir de base à beaucoup de travaux postérieurs et à toutes les traductions en langues vulgaires jusqu'au XVII[e] siècle.

De retour à Cluny, il apprit bientôt la mort d'Abélard qu'il avait en vain invité, dès 1135, à se retirer à Cluny, et qu'il avait enfin reçu avec joie (1140) dans son abbaye, puis au prieuré de Saint-Marcel de Chalon, après sa double condamnation à Sens et à Rome; il lui dédia une épitaphe, élogieuse pour le philosophe fourvoyé dans la théologie, et il écrivit à Héloïse deux lettres pleines d'admiration pour Abélard et de sollicitude pour elle-même et son fils.

Philosophe lui-même par son amour de la méditation et de la solitude, il aime, au retour de ses voyages, à mener une vie studieuse et tranquille non pas à Cluny, ce « parloir de la chrétienté », mais à Marcigny ou dans un prochain ermitage, lui-même assez fréquenté des moines, mais ignoré du grand public. C'est là que ses correspondants le surprennent plusieurs fois vers cette époque : c'est le cas pour deux lettres de son grand prieur, où il lui fait part d'une cruelle épidémie de peste, qui fit de nombreuses victimes, à Cluny comme dans toute la France, vers 1145. De même, vers 1142, les lettres s'accumulent à Cluny et ne l'y trouvent pas; saint Bernard s'impatiente de ce silence et s'en déclare offensé; il fallut la réponse toute de douceur de l'abbé Pierre pour rétablir entre ces deux amis, qui ne cessèrent jamais de s'estimer, le ton affectueux des anciens jours. Enfin, en 1150, il s'excuse auprès de saint Bernard à cause de sa santé et d'un chapitre général qu'il doit tenir à Cluny le même jour, de ne pouvoir assister au concile de Chartres projeté en vue de la croisade.

Ses dernières années furent, semble-t-il, attristées par ses démêlés avec la commune de Cluny (charte inédite du ms. *2265, nouv. acq. du fonds latin* de la Bibl. nat. de Paris), par les troubles communaux de Vézelay contre son frère Ponce dont il dut s'occuper, par des dettes criardes auxquelles il ne put faire face que grâce aux libéralités de Henri de Winchester (1149), qui devint de ce fait comme l'administrateur des biens de l'abbaye (Bruel, *Chartes de Cluny*, t. v, p. 488-490), par des tendances séparatistes, auxquelles le grand abbé dut se prêter, de la part des prieurés clunisiens d'Angleterre et d'Italie (1154), enfin, par des résistances à Cluny même, qui l'obligèrent à mettre par écrit son système d'administration (1148) et ses statuts successifs de réforme, et d'y faire son apologie. Il chercha plus que jamais à rendre périodiques les chapitres généraux. Enfin, en 1153, il dut recourir à l'autorité du légat du Saint-Siège. Tout cela annonçait qu'après sa disparition la décadence de ce grand corps de Cluny ne tarderait pas. Pierre mourut le 25 décembre 1156 et fut inhumé dans le chœur de l'église abbatiale.

Doué des plus belles qualités physiques et morales, il avait augmenté magnifiquement la prospérité de son ordre : il avait porté de 300 à 400 le chiffre de ses moines à Cluny, et à 2 000 le nombre des maisons soumises à son obédience. Très vite, son renom de sainteté s'était répandu, et l'appellation de Vénérable, qui était devenue peu à peu comme un titre pour les abbés de Cluny, et lui avait été donnée par l'empereur Frédéric Barberousse lui-même (1153), lui reste affectée après sa mort. Il semble pourtant que des insuccès répétés, et d'incessantes attaques, à l'intérieur comme à l'extérieur du cloître, aient parfois découragé son action et lui aient fait prévoir la décadence qui allait frapper son ordre sous ses successeurs immédiats, décadence qui tenait au succès des nouveaux ordres, et à l'immensité même de cette famille clunisienne qui ne pouvait s'accommoder de chefs médiocres. Quant aux insuccès personnels de Pierre le Vénérable, ils s'expliquent à première vue par la discrétion excessive qu'il mit à user d'une autorité incontestée, à cause même de son caractère pacifique et des obstacles qu'il rencontra dès le début de son abbatiat; mais, si l'on y regarde de plus près, on verra que ses interventions, même les plus diligentes, ne furent pas toujours appréciées comme elles auraient dû l'être, parce qu'elles s'inspiraient toujours de cette recherche du juste milieu, qui n'a jamais été le lot du grand nombre. Voir *P. L.*, t. cité, col. 883.

Mais cette qualité maîtresse a donné à sa vie intellectuelle un équilibre parfait entre les soins de l'action et ceux de la contemplation : les théologiens lui doivent quelques-unes des œuvres — mal connues comme son rôle religieux lui-même — les plus soignées et les plus attachantes de ce XII[e] siècle, à la pensée si ardente et si variée, si audacieuse dans ses recherches et parfois si libre dans ses conclusions. L'historien des idées voit en lui « l'esprit le plus séduisant, le plus ouvert, le plus large d'idées, le plus pénétré du véritable esprit évangélique ». C'est aussi un esprit curieux et supérieurement doué, qui n'a pas fait école et qui semble, jusqu'à plus ample informé, ne s'être fait le disciple d'aucun maître — sauf peut-être d'Abélard vieilli et assagi, voir *ibid.*, col. 306 — au point qu'on donnerait raison à son secrétaire, Pierre de Saint-Jean, quand il lui dit son admiration : *Ita quippe omnium liberalium disciplinarum scientiam vos assecutum videmus ut nisi ab Illo (Deo)... cor vestrum occulta inspiratione jugiter illustrari sciremus, hominem pæne adhuc primævum... tanta comprehendere potuisse... miraremur. P. L.*, t. cit., col. 59-60.

Cet autodidacte écrit en amateur, sur des sujets variés, qui l'obsèdent, des traités théologiques d'un style clair et sobre, avec une méthode rigoureuse et bien équilibrée, qui fait leur juste part à la raison et à la foi, aux arguments d'autorité et aux diverses formes de raisonnements usitées désormais dans les écoles. Si son information patristique est assez courte, sa connaissance de la sainte Écriture est approfondie et —

chose nouvelle — son exégèse cherche le sens littéral, celui du texte original et du contexte : jamais volontairement il ne recourt au sens figuré.

II. Œuvres. — Sans pouvoir discuter ici les dates, nous mettons en tête trois lettres d'allure théologique qui semblent du début de son abbatiat : c'est, en effet, dans l'un de ces traités que Pierre de Poitiers, son secrétaire, voyait l'œuvre « d'un homme encore jeune » *hominem pæne adhuc primævum;* or, il ne fut à son service qu'aux alentours de l'année 1134, et à ce moment Pierre de Cluny avait déjà 12 ans. Ainsi, de 1130 à 1136, l'abbé de Cluny composa à l'usage de ses moines deux de ces trois lettres théologiques que nous allons analyser; deux ou trois ans plus tard, il envoyait aux évêques de Provence son traité de controverse contre les partisans de Pierre de Bruys (1138-1139); vers 1140, il composait son grand traité contre les juifs et, en 1143, il entreprenait, pour les besoins de l'Église universelle, une réfutation du Coran, se réservant de revenir en ses dernières années à ses sujets préférés, les sermons et le *De miraculis.*

1° *Les lettres.* — Elles furent constituées en recueil par Pierre de Poitiers, son secrétaire, col. 47, qui comptait sur la bonne volonté de certains correspondants pour lui renvoyer l'original ou la copie de quelques-unes. Col. 365 et 409. Ce recueil « en un volume » est signalé dans le catalogue des livres de Cluny de 1160, Delisle, *Cabinet des manuscrits,* t. II, p. 673, et la chronique de Cluny a spécifié que ce recueil contenait 215 lettres disposées en six livres. Dans quelle mesure Pierre de Montmartre, qui les édita en 1529, avec des interpolations, a-t-il suivi l'ordre des mss., et comment André Duchesne, voulant expurger cette édition, a-t-il été amené à changer l'ordre chronologique primitif? c'est une précision qui n'a pas ici sa place, d'autant qu'elle importe assez peu à l'étude de la théologie de Pierre le Vénérable. Il n'a laissé, en effet, que trois lettres proprement théologiques, dont deux écrites de 1130 à 1135.

1. La moins importante, et la première en date, a été placée par Pierre de Poitiers en tête du l. II des lettres de son abbé (col. 175), avant une autre lettre qui ne peut être postérieure à 1132 : ce serait donc là le premier essai théologique dont il félicite son maître. Elle donne, en effet, une idée assez avantageuse de sa christologie, et combat l'apollinarisme. Elle est adressée à un moine, qu'il ne veut pas nommer, mais qui propage ses erreurs « depuis longtemps déjà » dans un des monastères soumis à son obédience. Pour lui, autant qu'il les connaît, l'auteur est un apollinariste qui s'ignore, puisqu'il dénie à Jésus-Christ toute âme humaine, tout en lui reconnaissant une humanité réelle : *dicens Salvatorem nostrum humanam non habuisse animam, cum in eo carnis humanæ non neges naturam.* « N'ayant pas sous la main les écrits des Pères » qui ont combattu cette hérésie, l'abbé de Cluny dresse contre elle un réquisitoire en quatre preuves de plus en plus directes. La première fait appel à la croyance chrétienne au salut de l'homme, de son âme et de son corps, par le Christ qui a pris, pour cela même, une âme et un corps, *quoniam quidquid salvatum, totum necessario oportet fuisse susceptum. Quod si totum susceptum est, anima, dignior pars hominis, exclusa non est.* On reconnait, mis en syllogismes, le décret de Damase et l'argumentation des Pères grecs. Second argument plus philosophique : la descente du Verbe dans l'humanité n'a pu se faire que dans une âme raisonnable, *cum constet quod nulla creatura Creatoris susceptibilis esse possit, nisi eum et intellectu agnoscere, et amore diligere, et spontaneo valeat obsequio venerari.* Ce sont, on le voit, les conditions de l'union de grâce qui sont transposées à fortiori à l'union hypostatique. Autre argument de bon sens, mis en forme dialectique : « Le Sauveur est-il un homme? Oui. Eh bien, quand avez-vous vu un homme sans âme? Ce serait un demi-homme! » Dernière preuve très réaliste : tout apollinariste doit dire — et c'est bien là ce que montre l'histoire de cette hérésie — ou bien que l'humanité du Christ était menée par une âme animale, ou bien que la divinité y faisait les fonctions de la vie et de la sensibilité. Mais aucune de ces opinions ne rend compte de la psychologie humaine du Christ telle qu'elle ressort des évangiles : comment expliquer la croissance de Jésus en sagesse? comment entendre l'afflux en lui de l'Esprit du Seigneur au moment du baptême? On voit que le théologien de Cluny prenait au pied de la lettre les textes évangéliques. Il faut donc dire que le Christ a progressé, et a souffert dans une âme, sœur de la nôtre, dont l'existence d'ailleurs est affirmée en vingt passages des évangiles et supposée par la « voix apostolique », c'est-à-dire le symbole des apôtres.

2. La seconde lettre théologique de Pierre, l. III, 7, col. 283-294, est une réponse assez prolixe, à une consultation d'un de ses moines, Grégoire, sur trois sujets de théologie mariale. On ne peut préciser la date de cette réponse, qui a pris place au l. III de la correspondance, après une lettre de 1130 à Innocent II et une autre à Ponce, non encore abbé de Vézelay (1138); autant qu'on peut se fier à l'ordre chronologique de ce recueil des lettres, on peut placer celle-ci aux environs de 1135, celles du l. IV datant de 1136-1137. Les trois questions de Grégoire sont posées en termes scolastiques : *a) Utrum beatæ Virgini matri... in adventu Spiritus sancti die Pentecostes facto super apostolos, aliquid gratiarum auctum sit. b) Qua ratione post conceptum Dei Filium..., gloriosa illa Maria aliquid in creaturis ignoraverit. c)* [*Hieronymus*] *dicit « tempus non præjudicasse sacramento uniti hominis et Dei, ita ut jam esset in illo per unitatem personæ ab initio sæculi, qui necdum erat natus de Maria virgine ».* Scolastiques par leur objet, ces questions supposent à Cluny, sinon une école théologique, du moins un groupe restreint de moines habitués à ces sortes de problèmes et formés à les résoudre dans un certain sens, qui est bien celui de leur abbé. En effet, pour ce qui concerne l'accroissement de grâce en Marie, Pierre de Cluny adopte les arguments de Grégoire, et soutient l'opinion, déjà moins commune au XII[e] siècle, et aujourd'hui insoutenable, que la Vierge n'a pas crû en grâce après l'incarnation du Verbe, et que, d'ailleurs, elle surpassait en grâce, dès cet instant, tous les hommes et tous les anges réunis. Il va même plus loin, et, distinguant parmi les dons de la grâce les *majora, sine quibus salus non est,* et les *minora, sine quibus salus integra esse potest,* il pensa que, parmi ce que nous nommons les *gratiæ gratis datæ,* la sainte Vierge reçut, même avant la Pentecôte, le don des miracles, mais qu'en ce jour elle ne partagea peut-être pas avec les apôtres le don des langues « puisque son rôle n'était pas de prêcher Évangile »; mais, sur ce dernier point, il se défend de rien affirmer.

Sur la seconde question, l'omniscience de Marie, il se montre tout à fait partisan de la négative, et les objections de son correspondant, qui reflétaient sûrement la pensée des milieux dévots de son temps, il les traite comme les arguments *Videtur quod non* de la *Somme* de saint Thomas : le mot de saint Paul : *in quo erant thesauri sapientiæ* s'appliquant au Christ et à sa mère *quanquam aliter;* celui de saint Grégoire : *videnti Creatorem angusta est omnis creatura,* n'étant qu'une pensée d'un auteur non infaillible, et qui d'ailleurs ne signifie pas ce qu'on veut lui faire dire; l'affirmation contraire d'un « auteur » anonyme lui paraissant venir *de rudi et incircumspecto corde,* et confondre pour Marie les conditions de la terre et celles de la vie future.

L'abbé de Cluny est bien plus ci conspect pour résoudre la troisième difficulté du moine Grégoire, née d'un texte du pseudo-Jérôme (sermon sur l'assomption de Marie, *P. L.*, t. xxx, col. 126) : « Il faut donner tout notre soin, dit-il, à chercher un sens catholique à ces expressions moins usitées », qu'il avoue avoir entendues distraitement à l'office de matines; pour lui, et sans doute est-ce la pensée mal exprimée du sermonnaire, l'union de Dieu et de l'homme dans l'unique personne du Verbe n'est éternelle que dans le « sacrement », le secret des desseins de Dieu.

3. La troisième lettre théologique de Pierre sur la divinité de Jésus-Christ, col. 187-508, est adressée à « Pierre, bon et pacifique vieillard », appelé dans le titre « Pierre de Saint-Jean », et identifié dans deux autres lettres avec Pierre de Poitiers (col. 360 et 362). C'est donc à son vieux secrétaire, vers 1140, que l'abbé de Cluny envoie cette consultation théologique; mais il l'a écrite à l'intention de moines plus jeunes et plus aventureux, qui se posaient cette question d'école : Pourquoi le Sauveur, dans les évangiles, ne s'est-il jamais appelé Dieu ouvertement? L'abbé, avec sa loyauté habituelle, aborde la difficulté par cette remarque d'ordre général : « Personne parmi les juifs, sauf quelques grandes âmes, n'attendait un Messie-Dieu... D'ailleurs, l'intelligence commune — des gentils comme des juifs — avait horreur de penser qu'un mortel fût Dieu... Sans doute, les païens avaient divinisé des rois, mais après leur mort; et, seul, Alexandre, à son retour de l'Orient, poussa l'orgueil jusqu'à réclamer de son vivant les honneurs de l'apothéose. » Col. 493. Cette conception, basée sur une vue très juste de l'âme antique, explique pourquoi Pierre cherche les affirmations du Christ sur sa divinité dans des passages aussi voilés que Matth., xxii, 48, et Joa., x, 24-38; et dans les miracles de Jésus qui, à son sens, prouvent sa divinité. Quant aux affirmations qu'il appelle « sans voiles » (Matth., xvi, 16; Joa., iv, 26, et ix, 37; viii, 54-56; xiv, 1; xvii, 2, 5), il a beau les expliquer *juxta verba Augustini, quibus verbis* [*Christi*] *addit evangelista verba sua* — car il distingue les paroles de saint Jean de celles de Jésus — il avoue que les paroles du Sauveur n'ont de valeur « que pour des chrétiens, non pour des juifs », et il sent bien, quoi qu'il en dise, qu'il n'a pas répondu entièrement à la question de ses pieux disciples, spécimen assurément très rare au Moyen Age d'une exégèse rigoureusement littérale.

4. Dans les lettres de Pierre le Vénérable, bien d'autres points sont touchés, qui concernent la théologie, surtout la théologie sacramentaire, les songes et la perfection religieuse. A chaque ordre, il reconnaît sa place dans l'Église et son excellence propre : aux moines noirs, ses frères, « la source et le principe de toute vie religieuse, qui ont donné aux autres instituts, leur matière et leur forme », *Epist.*, l. VI, 14, col. 415, il recommande le souci constant du progrès spirituel; aux chartreux, « de tous les ordres latins, celui que je préfère, écrit-il au cistercien Eugène III, col. 412, et qui ne met pas le royaume de Dieu dans le manger et le boire, dans le vêtement ni dans les travaux manuels », il demande de souffrir avec le divin crucifié, d'aimer leur solitude et leur repos en Dieu, et de prier pour lui, l. I, 24, col. 103; à un ermite, Gislebert, qui n'avait pas de règle, il envoie une longue lettre sur les dangers de la solitude, et les remèdes à y apporter : la pureté du cœur, la pauvreté, l'humilité, puis, par ordre de dignité décroissante, la prière, la méditation, la lecture et le travail des mains, en particulier la transcription des saintes lettres, par quoi « l'ermite se fait évangéliste ». Aux cisterciens, et à saint Bernard en particulier, qu'il regarde comme « la blanche et forte colonne sur quoi s'appuie l'édifice de l'ordre monastique », col. 338, il demande la concorde et la charité pour leurs frères en saint Benoît. A ses deux nièces, moniales à Marcigny, il fait l'éloge de la virginité, en citant ceux qu'il appelle les docteurs de l'Église latine : Augustin, Jérôme, Ambroise, Hilaire et enfin saint Cyprien, *cunctis præcedentibus æqualis officio, par magisterio, major martyrio.* Col. 455.

L'abbé de Cluny consacre deux lettres (l. VI, 26 et 27) à exposer au grand maître des templiers et au pape Eugène III le cas de Humbert de Beaujeu, qui a quitté son ordre, et, de retour en France, a repris sa femme et rétabli brillamment sa situation. En considération du bien qu'il fait dans le pays, Pierre le Vénérable propose au pape de le laisser dans cet état pour deux raisons : sa femme ne s'était pas engagée, paraît-il, à vivre dans la continence, et l'ordre qu'il a abandonné n'est pas *de quolibet antiquitus instituto ordine; at, cum nonnisi de militia ad militiam transierit...* Avocat du lien dans ce cas particulier, l'abbé de Cluny semble, dans une autre occurrence, multiplier les causes d'invalidité d'un mariage : d'après ce qu'il en écrit au pape Eugène III, ce mariage a pu être invalide par défaut d'âge nubile au temps du contrat et par non-consommation dans la suite; mais, ce qui étonnera un canoniste moderne, Pierre donne comme suffisants divers autres motifs : opposition antécédente de l'évêque, interdit subséquent, etc. L. VI, 43, col. 461.

La réitération de l'extrême-onction, refusée aux malades par Geoffroy de Vendôme et Yves de Chartres, est autorisée sans aucun scrupule par l'abbé de Cluny, fort de la bonne tradition qui s'était établie dans ses monastères; il en donne pour raison, col. 392, qu'à l'inverse du baptême, de la confirmation et de l'ordination, « qui marquent que l'effusion de la grâce du Saint-Esprit est un fait accompli qui se suffit à lui-même et qu'il n'y a plus besoin, pour le chrétien, d'être armé d'un autre esprit, ni d'autres armes » — c'est ainsi qu'il décrit à sa manière le caractère sacramentel — au contraire, l'extrême-onction, comme la pénitence, a pour but la rémission des péchés, et doit être réitérée comme les péchés eux-mêmes. C'est bien d'ailleurs, dit-il, ce que laisse entendre saint Jacques : *Infirmatur quis in vobis? inducat præsbyteros Ecclesiæ* (Jac., v, 14) *nulla mentione unius, binæ, vel terinæ unctionis facta.* Et il faut s'en tenir aux termes de l'Apôtre, puisque c'est ici une institution propre au Nouveau Testament, bien différente, sous ce rapport, des consécrations d'églises et de vases sacrés, que l'usage chrétien, s'inspirant de la législation mosaïque, se refuse à réitérer. L'auteur, presque trop affirmatif sur la permanence de ces bénédictions d'objets, l'est beaucoup moins sur le caractère sacramentel : pour le baptême, il semble confondre le caractère définitif avec la grâce effective du sacrement : *Utquid enim jam baptizatus inungitur, nisi ut jam collata, non conferenda, baptizato per Spiritum Dei peccatorum remissio demonstretur?* Pour la confirmation, c'est de la suffisance et de la reviviscence de cette grâce postbaptismale qu'il conclut à sa non-réitération : *Et potest quidem... his armis depositis vinci; potest et eisdem resumptis iterum hostem vincere.* Pour l'ordre seul, dont il n'admet aucune réitération, il entrevoit la notion de caractère inamissible : *Sacramentum enim, quod semel a Spiritu Dei accipiunt (sacerdotes ac pontifices), etiam judicio Ecclesiæ ab officio suspensi vel depositi, nullo pacto perdere, nulla ratione amittere possunt.* Col. 393. Sur ce point Pierre est plus ferme que beaucoup de ses contemporains.

C'est dans le recueil de ses lettres qu'on trouvera les quelques renseignements dont on dispose sur la composition et la publication de ses différentes œuvres, par exemple sur la traduction du Coran, l. IV, 17, col. 339-344, sur ses poésies liturgiques, l. IV, 30, col. 360, et l. VI, 32, col. 446, sur ses traités de controverse, l. IV, 17 et 35 que nous allons résumer.

2° *Les traités de controverse.* — 1. *Le traité contre les partisans de Pierre de Bruys* (col. 719-850), que l'on doit dater des alentours de 1138, combat des hérétiques assez mal connus; ce qu'on sait de l'hérésiarque par Pierre de Cluny est résumé à l'art. Bruys (*Pierre de*), t. II, col. 1151-1156, et l'attitude exspectante de celui-ci au sujet de Henri, un sectateur de Pierre de Bruys, est marquée à l'art. Henri, t. IV, col. 2158-2162. Aux archevêques d'Arles et d'Embrun, aux évêques de Die et de Gap, à qui il adresse son traité, il conseille non seulement la prédication aux hérétiques et aux catholiques chancelants, mais encore le recours au bras séculier. Quant aux cinq points sous lesquels il résume leurs erreurs, voici seulement quelques traits de sa réfutation.

En faveur du baptême des enfants, il recourt à la pratique de l'Église et aux témoignages des Pères latins, et s'excuse de ne pas citer les Pères grecs, *cum homo tantum latinus, peregrinæ linguæ quam ignoro testimoniis uti non valeam.* Col. 730. Mais, ce qui vaut pour les catholiques hésitants, les hérétiques n'en ont cure; il faut donc recourir aux Écritures qu'ils admettent. On a bien dit que les pétrobrusiens rejetaient tout l'Ancien et le Nouveau Testament; *sed, quia fallaci rumorum monstro non facile assensum præbere debeo, culpare vos de incertis nolo.* Et, partant des évangiles, que la plupart d'entre eux admettent comme inspirés, Pierre le Vénérable entreprend de démontrer par le IIIe évangile, la canonicité des Actes du même saint Luc, et leur historicité par le fait de l'Église; puis, par les Actes eux-mêmes, l'autorité des épîtres de saint Paul; enfin, celle de tout l'Ancien Testament par les citations qu'en font les évangiles. La démonstration est neuve et bien conduite.

Au terme de cet *excursus*, l'auteur prouve par l'Écriture la suffisance de la foi sans le baptême dans le cas des martyrs et, du même coup, la suffisance du baptême sans la foi personnelle, dans le cas des enfants, englobés dans l'université du péché et de la justification par le Christ. Rom., v, 17. Par les mêmes livres saints, l'abbé de Cluny démontre la sainteté des églises chrétiennes, églises multipliées avec les populations converties, depuis « ce temple que Pierre construisit au Christ dans la capitale de l'empire et ces oratoires et autels que nous avons vus de nos yeux dans les anciennes catacombes romaines », col. 770, jusqu'à « ces basiliques, bâties par les apôtres de la Gaule et gardées jalousement par les fidèles *in memoriam antiquitatis et sanctitatis eorum* ». Col. 771.

Contre les énergumènes qui brûlaient les croix, comme des rappels de l'opprobre du Christ, l'auteur prouve que la croix est désormais le signe du triomphe du Sauveur, qu'elle doit être honorée et adorée d'un culte relatif de latrie : *Adoramus hac adoratione Christum; adoramus et crucem, immo in cruce ipsum, qui Deus et homo est, crucifixum.* Col. 785.

La messe, qu'ils tournaient en dérision, est légitimée par la nécessité du sacrifice, supprimé d'ailleurs « par les Juifs, les Sarrasins et quelques peuplades païennes voisines de la mer de Crimée »; et le sacrifice unique, c'est celui de la cène, que le Christ a demandé de renouveler en mémoire de sa mort, sacrifice qui comporte une transsubstantiation : *hoc est substantias in substantias virtute divina posse mutari,* et qui consiste essentiellement en ce que l'Église offre chaque jour la victime qui s'est offerte une fois sur la croix : *Non enim aliud tunc oblatum est, aliud nunc offertur; sed quod semel Christus obtulit, hoc semper Ecclesiæ suæ offerendum reliquit.* Col. 798. Et pourquoi cette représentation? *Justum fuit ut mortis Christi memoria non tantum audiretur per aures, sed et etiam visu per oculos juvaretur. Ea de causa signum hoc a Christo propositum est; quod ita signum est, ut sit tamen idem quod signat.* Col. 612.

A propos de l'opinion lancée par Pierre de Bruys que les offrandes des vivants ne peuvent servir aux morts, qui ne sont plus en état de mériter, l'abbé de Cluny — qui avait reçu tant de donations dans ce but — institue une large discussion pour montrer d'après l'Écriture et la tradition, ce que les vivants, puisant dans les trésors de l'Église, peuvent faire pour les vivants, les vivants pour les morts, les morts pour les morts et les morts pour les vivants.

L'objection finale contre l'usage du chant et des instruments dans les églises est résolue par les exemples de l'Ancien Testament.

2. *Adversus judæorum inveteratam duritiem.* — Ce deuxième opuscule de polémique de Pierre de Cluny fut écrit vers 1140. Il s'inspire bien quelque peu de ses lointains devanciers, Tertullien et saint Augustin, à qui il emprunte certains aperçus; cependant, il n'a pas voulu, comme eux, marquer la position catholique vis-à-vis de l'Ancien Testament, ni rappeler aux fidèles les prescriptions canoniques à l'égard des juifs, comme Agobard, ou défendre en théologien les dogmes qu'ils attaquaient; c'est une œuvre originale plus voisine que toutes les précédentes du traité apologétique tel que nous l'entendons aujourd'hui. *P. L.*, t. cit., col. 507-650.

Les critiques récents ont noté avec Manitius que l'abbé de Cluny y avait apporté « une douceur, remarquable pour cette époque, et qui était d'ailleurs le trait fondamental de sa nature ». Cette appréciation est équitable; car l'auteur marque, en somme, des intentions pacifiques et des procédés honnêtes de discussion; et les mots violents dont il admoneste ses adversaires faisaient alors partie intégrante de la polémique antijuive. Dans son prologue, il les appelle à la réflexion : « N'êtes-vous pas touchés du moins de voir que toute la force de la foi chrétienne, toute l'espérance du salut de l'humanité, a son origine dans vos Livres saints? N'êtes-vous pas touchés de ce fait que les patriarches, que les prophètes annonciateurs du salut, que les apôtres ses prédicateurs, que la souveraine et « surcéleste » Vierge, mère du Christ, que le Christ lui-même, l'auteur de notre salut, qui a été appelé « l'espérance des nations » par votre prophète..., que tous ceux-là sont de votre race, et que ces descendants de la lignée du grand Abraham, nous les avons reçus comme ancêtres? »

Dans la discussion, il se garde de s'appuyer sur l'Évangile, sinon pour exalter les espérances chrétiennes; il se réfère uniquement aux livres de l'Ancien Testament, « aux psaumes et aux prophètes que les juifs entendent réciter dans leurs synagogues », et qu'il leur interprète à son tour dans leur sens littéral, celui que les juifs voulaient seul connaître. Il y avait donc un élagage sérieux à faire dans la masse des textes messianiques usités dans la prédication courante. C'est évidemment dans ce sens que se sont portés les soins de Pierre de Cluny; et, si l'on compare son œuvre à celle de Pierre Damien — qu'il n'avait d'ailleurs peut-être pas entre les mains — il est manifeste qu'il a prudemment choisi dans sa Bible, et interprété assez rigoureusement, une vingtaine de textes messianiques, sinon tous admis par la critique moderne, du moins de grand poids pour un juif du XIIe siècle. Il va jusqu'à se référer au texte hébreu, de préférence au texte des Septante, ici moins affirmatif, col. 527; il a le scrupule de vérifier ses citations « sur l'idiome hébraïque », et de faire constater par des philologues qu'il donne bien « le sens de la lettre même » : *Licet enim simus Latini, nihil tamen nos veracium scripturarum vestrarum latere potuit, quos multorum in utraque lingua peritorum eruditio copiosa instruxit.* Col. 617.

Dans le même dessein de clarté et de loyauté, il écarte de la discussion toutes les controverses parti-

culières — qui encombraient les polémiques de Gilbert Crispin ou d'Odon de Cambrai — sur des points particuliers du dogme chrétien. Il réduit la sienne à quatre points essentiels, qu'il résume ainsi : « J'ai donc prouvé, ô juifs, en quatre chapitres : 1° que le Christ prédit et prêché par les prophètes doit être regardé comme le Fils de Dieu, et non pas à la façon de quelques hommes, qui, à cause d'une grâce reçue de Dieu, ont été appelés fils de Dieu, mais à cause d'une filiation naturelle de l'essence du Père. J'ai prouvé : 2° que ce Fils de Dieu était aussi Dieu lui-même, et non pas du nombre de ces dieux dont il est écrit : « Le Dieu des dieux, le Seigneur a parlé » (ps. XLIX), mais que vraiment, comme il est lumière de lumière, il est Dieu vrai de Dieu vrai. J'ai prouvé : 3° que ce même Christ ne doit pas être envisagé comme un roi terrestre et charnel, ni son règne comme un règne temporel, car on a montré que le principat terrestre ne convient pas à Dieu, ni des avantages périssables à l'Éternel. J'ai prouvé : 4° que le Christ est déjà venu, et que Celui qui est déjà venu ne doit pas être désormais attendu par les juifs, ni par d'autres. » Col. 569.

De ces quatre chapitres, les deux premiers, où il reprend les arguments scripturaires de la lettre au moine Pierre, sont encore bien théologiques, et l'auteur lui-même semble s'en être aperçu; mais ils étaient restés depuis saint Justin dans la littérature du sujet, et Pierre de Cluny eut le grand mérite de ne pas chercher la révélation de la sainte Trinité dans les livres des juifs. Mais le troisième chapitre sur la royauté spirituelle du Messie, s'il est quelque peu outré, nous semble très digne de remarque pour cette époque, et les mobiles que l'abbé de Cluny assigne aux errements politiques des juifs dénotent en lui une connaissance profonde de leur âme; et il en vient, dans des termes parfois hargneux, à accuser les dispositions morales de ses adversaires. Col. 539. Quant à la date de la venue du Messie, le quatrième point de son réquisitoire, il ne pouvait guère se dispenser de suivre Tertullien dans l'interprétation traditionnelle de la prophétie de Jacob et des soixante-dix semaines de Daniel. Voir plus haut, DANIEL, t. IV, col. 93.

La véritable originalité de l'apologiste clunisien se montre dans les longs appendices de son œuvre (col. 570-601); là, sous forme de réponses aux objections des juifs, il expose, d'une façon un peu touffue, des questions strictement apologétiques, et d'abord l'abolition de l'ancienne alliance. Col. 573. Il tente de se libérer, par une exégèse hardie, des mots *testamentum æternum*, à grand renfort de textes des prophètes, voire de Virgile et d'Horace : *cum constet et auctoribus sacris et humani usus exemplis, æternitatis nomine non semper res infinitas, sed quandoque finitas signari*. Col. 579. Mais il sent le nœud de la difficulté, pour lui comme pour son adversaire : *Solve, si potes, objectum nodum sensu judaico; aut, si non potes (quod vere non potes), acquiesce sano ac veraci intellectui christiano*. Col. 575. Ce sens chrétien, c'est celui de saint Augustin, qui distingue la portée morale de l'ancienne Loi, toujours en vigueur, et sa portée rituelle toute précaire, parce que figurative des réalités chrétiennes ou éternelles : *finitam dico* [*legem*], *ut quidam magnus ex nostris ait, non quantum ad modum agendæ vitæ, sed quantum ad modum significandæ vitæ*. Col. 580. *Finiuntur illa* [*sacrificia et similia*], *sed vita, ad quam ducunt, non finitur æterna*. Col. 581. Nous sommes loin encore de la réponse si précise de saint Thomas, Ia-IIæ, q. CII, a. 2, et des considérations de Pascal sur les deux ordres de grandeurs, mais nous sommes sur la voie.

La preuve par les miracles est donnée dans un certain désordre, mais avec une grande rigueur de raisonnement. En voici l'énoncé : « Jésus s'est dit le Messie, le Fils de Dieu, Dieu lui-même et roi éternel. Si ces prétentions étaient fausses, non seulement aucun miracle ne les aurait suivies ou accompagnées, mais plutôt il aurait été condamné comme menteur, blasphémateur et impie. Et comme toutes ces affirmations sur lui-même, il les a enseignées, et que, ceux qui les ont crues, il en a fait comme de tout-puissants thaumaturges à leur tour, il est clair que tout ce qu'il a dit de croire sur sa personne, il faut le croire sans la moindre hésitation. » Col. 588. Là-dessus, l'auteur prouve l'historicité de ces miracles par l'existence même des livres du Nouveau Testament, puis par la conversion du « monde presque entier » au christianisme : *Jacet jam substrata Christo mundi superbia, et totus mundanæ gloriæ fastus, damnati ab hominibus et crucifixi ignominiæ servit*. Il y a loin de cette conversion du monde au Christ, à une époque de pleine civilisation, à la diffusion de l'idolâtrie aux temps barbares, et même au succès du mahométisme, dans un pays particulier : point n'est besoin pour « cette hérésie » de miracles, ni de raisons, là où la force publique et l'instinct du plaisir travaillaient de concert.

Au contraire, pour que le monde entier se trouve converti au christianisme, aucune raison suffisante en dehors des miracles du Christ. Car, ici ne joue ni la tradition d'un pays, ni la raison philosophique, mais, au contraire, c'est l'opposition des païens charnels, et la persécution des empereurs. Col. 589-593. Jamais encore, malgré ce que l'information historique peut avoir d'unilatéral, cette preuve par la conversion du monde n'avait été résumée avec une telle vigueur.

Les miracles chrétiens, que l'on suppose nécessaires, sont d'ailleurs plus grands que ceux de Moïse et d'Élie, col. 570; comme ceux-là, ils sont historiquement prouvés et non obtenus par la magie. Col. 594-596. Mais ceux des anciens prophètes étaient dus à leur prière, tandis que ceux du Christ sont faits par sa propre puissance, col. 597; « ils sont donc divins, vrais et solides, et — signe particulier — ils sont utiles : *sola enim vere utilitas miraculorum Christi, etsi cuncta supradicta deessent, ad idem* [= *veracitatem*] *probandum sufficeret... Discernit et dividit prorsus a diabolis figmentis divina miracula utilitas humana... Novi enim magos... multa quandoque lucrari...; non de his ego commodis ago..., sed de illis miraculis quæ aut æternæ animarum saluti famulantur, aut quorum saltem remediis corpora humana curantur*. Col 598. Tout cela s'inspire d'une belle confiance dans la droite raison, d'un humanisme tranquille et d'une saine appréciation des valeurs spirituelles. Sa prédilection pour les miracles amène Pierre à se prévaloir des prodiges contemporains : *moderno tempore facta, tantaque ut, si et antiqua deessent, ad integrum christianæ fidei robur sufficere possent*. Col. 600. Pourquoi faut-il qu'il en arrive à se porter garant du feu mystérieux du samedi saint au Saint-Sépulcre. Col. 601. Pourquoi aussi a-t-il cru nécessaire d'allonger son apologie d'un quart en réfutant les fables ridicules du Talmud? Col. 602-630. Les juifs sans doute l'y avaient obligé par leurs injures et il espérait en convertir quelques-uns. Col. 603.

3. *Adversus nefandam sectam Saracenorum*, *P. L.*, t. cit., col. 663-719. — Ce traité, dont nous n'avons plus que les deux premiers livres, fut composé par Pierre à son retour d'Espagne, vers 1143; il devait avoir la même étendue que l'*Adversus judæorum inveteratam duritiem* et répondait aux mêmes intentions apologétiques assez spéciales : tenter de ramener à la vraie foi quelques égarés, et montrer que l'Église a réponse à toutes les hérésies : *Noscitur in republica magni Regis quædam fieri ad tutelam, quædam ad decorem, quædam ad utrumque*, col. 651, écrit-il à saint Bernard dans la lettre où il lui envoie sa notice sur le mahométisme et la traduction qu'il a fait faire

du Coran. Quand il vit que son illustre ami ne se souciait pas d'entreprendre cette réfutation, comme il désirait se dispenser de lire en entier le Coran, l'abbé de Cluny confia à son secrétaire, Pierre de Poitiers, le soin d'établir un schéma de son travail, puisqu'il en avait fait une lecture attentive en revisant en Espagne le texte latin de Pierre de Tolède et de Robert de Pampelune, col. 661, qui avaient eux-mêmes fait la traduction avec l'aide d'un certain Mahomet. Ce travail, malgré tout, n'est pas exact et, dans l'édition de Zurich de 1543, Huet et Erpenius ont signalé bien des contresens. Pierre de Poitiers, naturellement plein de confiance en son texte, rédigea successivement deux plans, dont le second a été conservé; *et credo quod nullo distinctius ordinata sint* [*capitula*] *quam ante*. Col. 661. La réfutation y tenait en quatre livres; mais, quoi qu'en dise son auteur, les sujets étaient mal ordonnés : le l. I traitait de la conservation des saintes Écritures par les juifs et par les chrétiens; mais le l. II passait des turpitudes de la vie de Mahomet aux contradictions doctrinales du Coran; le l. III prétendait s'occuper de l'absence des miracles dans la carrière du prophète de l'Islam, et y mêlait la question de ses prophéties; ces dernières faisaient encore l'objet du l. IV, lequel se terminait par un énoncé des horreurs doctrinales du Coran et de leur lointaine origine dans les sectes hérétiques!

Nous ne pouvons savoir le plan général que l'abbé de Cluny a donné à son ouvrage, puisque nous ne possédons que les deux premiers livres de cette réfutation qui devait en contenir cinq, d'après la *Bibliotheca Cluniacensis :* c'était en effet la disposition logique des vingt-neuf chapitres que lui avait soumis son grand prieur. Mais, à lire ce qui nous reste, on voit que Pierre le Vénérable s'est donné tout le temps *ab aliquot annis*, col. 685, de réfléchir sur le Coran traduit par ses soins. Évidemment, il s'est servi du schéma de son secrétaire qu'il avait sous les yeux; il en a même transcrit tels quels certains raisonnements compliqués qui n'étaient pas dans sa manière. Cf. *Capitula*, l. III, 5, col. 663, et l. II, 16, col. 710. Mais il n'est pas moins manifeste qu'il répugnait à entrer dans les détails, parfois scabreux, de ce réquisitoire (cf. *Capitula*, l. II, 6 et 7) : il ne cite que quatre textes, importants d'ailleurs, du Coran et ne dit rien de la vie de Mahomet. Et cette aversion l'a amené à substituer à la controverse irritante qu'on lui proposait, une « apologétique du seuil » qui était assez inusitée de son temps : *a)* nécessité pour l'Église de réfuter cette nouvelle « hérésie ou cette secte païenne », comme on voudra l'appeler, à l'imitation des apologistes anciens et des Pères de l'Église; ici il insère une liste suffisamment complète et neuve, semble-t-il, des anciennes controverses : *b)* appel au salut et à la vraie religion : *Invito vos ad salutem, non quæ transit, sed quæ permanet*, col. 674; *c)* nécessité pour les Sarrasins d'écouter ceux qui ne désirent que les éclairer sur leur religion, « car tout esprit raisonnable cherche à savoir la vérité sur le monde et sur Dieu », et, à l'encontre du précepte du Coran qui demande à ses sectateurs de se boucher les oreilles, et de prendre leur sabre, les chrétiens sont prêts « à rendre raison de leur foi et de leur espérance », comme le demande saint Pierre. D'ailleurs, comme l'a remarqué saint Jean, « celui qui fait la vérité vient à la lumière, pour que soit manifestée sa conduite », rappel discret des dispositions morales indispensables. Col. 675-685. Ainsi firent jadis les Angles qui se convertirent à la voix d'Augustin.

Une fois bien défini le but de l'apologétique de tous les temps, Pierre de Cluny se trouvait devant la question préalable de la valeur des Livres saints, à laquelle il consacre tout le l. I : c'est un fait que le Coran emprunte des enseignements et des preuves à l'Ancien et au Nouveau Testament. Tient-il donc ces livres comme d'origine divine? Alors il devrait les suivre jusqu'au bout. Col. 686. Mais les docteurs de l'Islam prétendaient que l'un et l'autre avaient été corrompus et, si leur hypercritique avait été moins burlesque, elle aurait pu mettre à une sérieuse épreuve les juifs et les chrétiens. L'abbé de Cluny se borne à mettre en relief le zèle conservateur des premiers et des seconds, col. 689, la multiplicité des exemplaires et le respect dont on les entourait, aussi bien sous Esdras que sous les empereurs persécuteurs. Après une esquisse plutôt simpliste de l'origine du Nouveau Testament et de l'histoire du canon, il tire argument des différentes versions des Livres saints, et des citations, tronquées et mêlées de mensonges, qu'en a faites Mahomet dans le Coran.

Le l. II, *Contra sectam Saracenorum* traite, non du miracle, mais de la prophétie, chez les chrétiens et les mahométans, et il trahit un réel embarras. L'auteur, en effet, se heurte à cette tranquille assurance d'Allah dans le Coran : « Nous vous donnerions bien des prodiges et des miracles, si nous ne savions qu'ils ne vous croiraient pas, de même qu'ils n'ont pas cru aux autres thaumaturges. » Pierre le Vénérable, si amateur de prodiges, a beau se moquer de cette dérobade de Mahomet, puisque les deux fondateurs de religion, Moïse et Jésus, ont fait appel aux miracles; il ne comprend pas que Mahomet, après cela, puisse être appelé « le Prophète », sans avoir fait la moindre prédiction, même pour ses propres expéditions militaires; car les prophéties contenues dans la Généalogie de Mahomet et autres livres postérieurs au Coran ont été reniées d'avance par Mahomet lui-même et ne sont pas authentiques. Le controversiste en est donc réduit à défendre le caractère prophétique des voyants de l'Ancien Testament et à établir des distinctions toutes scolastiques entre les prophètes : *Prophetarum vel qui fuerunt, vel qui dicuntur, alii boni, alii mali. Bonorum alii prædicentes universalia, alii particularia. Malorum alii fallaces, alii veraces*. Col. 712-720. Bien long détour qui ne servait à rien.

3° *Œuvres d'édification*. — 1. Le *De miraculis* fut l'occupation des dernières années de l'abbé de Cluny. L'édition qu'en a donnée la *Bibliotheca Cluniacensis* est très défectueuse et, dès le prologue, omet une incidente qui marque une nuance importante de la pensée de l'auteur sur les miracles : *nostris temporibus plerisque in locis miracula, licet rarius quam priscis temporibus, proveniunt;* surtout elle ne présente qu'une seule des deux ou trois recensions successives que Pierre le Vénérable en a données. Le premier noyau de son livre (l. II, c. IV-XXIII) était constitué par ce qu'il appelait dans une lettre de 1146, la *Vita domni Matthæi episcopi*, notice nécrologique sur son ancien prieur Matthieu, mort cardinal d'Albano († 1135), panégyrique mêlé d'histoire générale qu'il gardait à part lui du vivant de son héros, et qu'il se décida à publier en le faisant précéder de trois autres notices anecdotiques et d'un prologue où il déclare vouloir remédier, pour son compte, à l'indigence déplorable de bons historiens dans l'Église occidentale des derniers siècles : « Aussi possédons-nous une foule d'histoires anciennes, d'actes ecclésiastiques, de livres d'une grande doctrine, qui renferment les préceptes et les exemples des Pères; quant aux faits qui se sont passés à des époques voisines de la nôtre, je ne voudrais pas assurer que nous possédions un seul livre qui en traite. » Col. 908. Mais, avant que cette contribution à l'histoire de son temps fût sortie du cercle de Cluny, le vénérable abbé, après 1146, se décida à lui adjoindre un premier essai, d'allure apologétique et pieuse, relatant les miracles accomplis dans l'Église contemporaine, et relatés sans ordre de date, col. 913,

« au fur et à mesure qu'on les lui rapportait »; cette seconde relation correspond au I[er] livre actuel des *Miracula:* mais elle était divisée en deux livres après le c. VIII; et les c. XXIII, XXIV et XXV étaient rejetés après l'actuel c. XXVI; telle est la leçon du *Paris. lat. 14 463*, et celle du manuscrit *S. V.*, dont la *Bibliotheca Cluniacensis* a noté quelques variantes textuelles. Enfin, vers 1150, Pierre le Vénérable ajouta quelques notices sur les miracles à son second essai, quelques récits de visions à sa *Vie de Matthieu d'Albano*, et il réunit les deux compilations en un ouvrage unique, qui a été reproduit seul dans la *Bibliotheca* et traduit par d'Avenel : *La vie de Pierre le Vénérable, suivie de ses récits merveilleux*. Malgré la discrétion que l'abbé de Cluny affiche envers les miracles et les visions, l. II, c. XXV, col. 937, malgré quelques enquêtes consciencieuses, col. 871, il a admis une foule de prodiges controuvés ou exagérés, dont les péripéties laissent peu de place aux développements théologiques. On y trouve pourtant quelques remarques sur l'efficacité de l'eau bénite *ex opere operantis*, col. 859 et 862, efficacité qui est assimilée cependant sur ce point à celle des principaux sacrements de l'Église; sur l'efficacité des prières et offrandes pour les morts, col. 903; l'efficacité de la confession sincère, col. 860; sur la défiance qu'on doit avoir contre certains songes, col. 938; sur l'activité des démons contrôlée par Dieu, col. 878.

2. *Sermons.* — On a conservé quatre sermons de Pierre le Vénérable, qui se lisent encore dans le lectionnaire de Cluny du XII[e] siècle (ms. *Paris. lat. 17 716*), ce qui montre qu'ils ont servi pour l'office liturgique et qu'ils ont même été composés pour cet usage, lors de l'introduction de ces nouvelles fêtes à Cluny, durant l'abbatiat de Pierre.

Le I[er], *De transfiguratione Domini*, le seul qui ait été donné par A. Duchesne dans la *Bibliotheca Cluniacensis*, est un commentaire moral de l'Évangile, avec les préoccupations d'exégèse littérale et d'apologétique familières à l'auteur. Le II[e], *In laudem sepulcri Domini*, publié comme les deux suivants par dom Martène, *Thesaurus nov. anecdot.*, t. V, col. 1417, fait état du miracle annuel du Saint-Sépulcre de Jérusalem. Le IV[e] sermon, *In veneratione quarumlibet reliquiarum*, a été prononcé à la date du 6 janvier, lors de l'arrivée à Cluny de reliques du pape martyr saint Marcel; et le III[e], plus spécialement intitulé *De sancto Marcello*, est un essai historique sur la vie de ce saint martyr, d'après des Actes plus que suspects.

3. *Office liturgique de la transfiguration.* — Cet office, qui est noté dans le lectionnaire de Cluny du XII[e] siècle, *Paris. lat. 17 716*, et transcrit par A. Duchesne dans le *942* du même fonds, avec la mention : *officium a S. P. Mauritio dicto Venerabili editum*, est bien vraisemblablement l'œuvre de Pierre le Vénérable; mais si l'arrangement est de lui, beaucoup de pièces ont été prises à l'ancien répertoire, comme les hymnes et quelques antiennes; on peut croire cependant, sur la foi de l'ancien lectionnaire, qui porte : *Responsoria a domno Petro Venerabili composita*, que les douze répons de cet office monastique ont été écrits par lui : le texte en est d'ailleurs scripturaire ou patristique, et la mélodie centonisée sur des airs plus anciens. On trouve dans les mêmes manuscrits des tropes sur la *Kyrie* ou le *Sanctus* faits ou réunis par le pieux abbé.

4. *Poésies.* — La plupart d'entre elles sont également liturgiques : une prose, *In laude Salvatoris : A Patre mittitur*, col. 1012; une autre, *De resurrectione Domini : Mortis portis fortis vim intulit;* deux proses, *In honore Matris Domini;* une dernière, *In honore sanctæ Mariæ Magdalenæ*, toutes éditées d'ailleurs sans aucun souci des stiques, marqués pourtant par des assonances assez puériles pour devoir être remarquées; deux hymnes en vers classiques à saint Benoît : *Inter æternas superum coronas* et *Claris conjubila*, que l'abbé avait composées pour remplacer d'anciennes productions « remplies de fautes de prosodie et d'une vingtaine de mensonges », col. 360; une hymne très longue à saint Hugues, abbé de Cluny : *Hugo, pius pater.* Un trope versifié : *Christe Dei splendor*, mentionné par lui dans une de ses lettres, col. 446, est aujourd'hui perdu. Le théologien a d'ailleurs peu de chose à glaner dans ces compositions liturgiques, et rien dans les épitaphes du comte Eustache, du prieur Bernard, de l'archevêque Raynaud, et enfin d'Abélard, qui terminent la série des œuvres de Pierre de Cluny, ni dans les essais poétiques pour la défense de son secrétaire, Pierre de Poitiers, col. 1005-1012, et pour l'encouragement du moine Raymond, col. 354.

1° TEXTES. — Les œuvres de Pierre le Vénérable, publiées fragmentairement à Paris en 1522, complétées du traité contre P. de Bruys à Ingolstadt en 1546, ont d'abord été rassemblées par dom Marrier et A. Duchesne dans la *Bibliotheca Cluniacensis*, in-fol., Paris, 1614, col. 622-1420, avec les statuts de Cluny et des diplômes clunisiens de son époque, mais sans les trois sermons de l'auteur, qui furent publiés en 1717 par Martène, *Thesaurus anecdotorum*, t. V, col. 1417-1452, ni le *Contra Sarracenos*, dont les deux premiers livres furent trouvés par Martène également, en 1733, *Veterum scriptor. amplissima collectio*, t. IX, col. 1120-1184; on n'y trouve pas non plus la *Dispositio rei familiaris* donnée par Baluze dans ses *Miscellanea*, t. III, p. 74. Tous ces opuscules ainsi que des chartes de Pierre de Cluny, ont été reproduites dans Migne, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 9-1054, d'après les anciennes éditions. Ce qui est pris à la *Bibliotheca Cluniacensis* laisse beaucoup à désirer pour la correction du texte et la disposition en alinéas; aussi, pour les lettres à saint Bernard, il faut consulter l'édition des œuvres de ce saint par Mabillon, et pour les lettres aux rois et aux papes, on peut recourir à l'édition partielle annotée par dom Brial, dans le *Recueil des historiens des Gaules*, t. XV.

Depuis Migne, on n'a guère publié que des fragments sans importance : la principale contribution est celle de A. Bruel, *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny*, t. V, Paris, p. 321-538, qui fournit une dizaine d'actes inédits de Pierre le Vénérable. On trouve encore une lettre de Pierre, prieur de Doméne dans le *Cartul. S. Petri de Domina*, Lyon, 1859, p. 230; une autre à saint Bernard dans Huffer, *Ungedruckte Bernard Briefe*, p. 215, et une lettre de saint Bernard — très élogieuse — à Pierre de Cluny, cf. Salabin, *Études religieuses*, t. LXII, p. 322, et P. Séjourné, dans *Saint Bernard et son temps*, t. II, p. 260. On pourrait signaler d'autres inédits d'importance secondaire, tels que la concession à Clairvaux des dîmes d'Arconville (1147), conservée aux archives de l'Aube avec le sceau † *Petrus Cluniacensis abbas;* de même l'*Officium transfigurationis Domini secundum usum Cluniacensem* que lui attribue le *Paris. lat. 942* peut fort bien remonter jusqu'à lui dans son arrangement général. Mais on n'a pas retrouvé encore le *Carmen de virtute* que signale Fabricius, ni l'opuscule *De vestimentis fratrum*, ni surtout les trois derniers livres du *Contra Sarracenos.* Quant à la traduction latine du Coran qui fut faite par son ordre, elle ne fut republiée ni dans la *Bibliotheca Cluniacensis*, ni dans la *P. L.;* elle avait pourtant été imprimée à Zurich, en 1543, par Bibliander, et avait pris place dans la *Max. biblioth. Patr.* de Lyon, t. XXII. La *Biblioth.* de Paris, 1644, t. X, avait donné un opuscule de Pierre le Vénérable : *De sacrificio missæ*, qui n'est qu'un extrait de son traité contre Pierre de Bruys. Cet extrait fut traduit en 1573, par N. Chesneau sous le titre : *Traité du saint sacrifice de la messe, recueilli des écrits du vénérable abbé Pierre.* L'ensemble du traité le fut par Bruneau, *Les œuvres du bon et ancien P. Pierre, abbé de Cluny... contre les hérétiques de son temps*, Paris, 1584. Des autres œuvres de Pierre le Vénérable, seul le *De miraculis* a été traduit et présenté au public par J. d'Avenel sous ce titre : *Vie de Pierre le Vénérable, suivie de ses récits merveilleux*, Paris, 1874.

II. SOURCES. — Pierre de Poitiers, son secrétaire, mit en tête du recueil de ses lettres, sur l'ordre même de l'abbé de Cluny, quatre pièces de vers dithyrambiques. Il n'existe sur Pierre le Vénérable qu'une Vie contemporaine, celle de Raoul, compagnon de plusieurs de ses voyages, qui écrivit ses brefs souvenirs vers 1160, et d'après Martène devint abbé de Cluny (1173-1176); cette *Vita* fut donnée par Martène d'après un manuscrit de Souvigny. *Ampliss. coll.*,

t. vi, col. 1187. On trouve quelques notes sur son action réformatrice dans Pierre de Poitiers, la chronique de Cluny, Ordéric Vital, Pierre de Celle, Robert du Mont, Matthieu Paris. Ces documents ont été résumés par A. Duchesne dans la *Bibliotheca Cluniacensis*, p. 585-589; et d'autres sont reproduits p. 607 et 1647-1660.

III. Notices et travaux. — Trithème, *De scriptoribus ecclesiasticis*, n. 418; Mabillon, *Annales ord. S. Bened.*, t. vi, p. 356, 519; *Gallia christiana*, t. iv, p. 1137-1140; Fabricius, *Bibl. latina med. et infim. ætatis*, t. v, Hambourg, 1736, p. 752-758; Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés et ecclés.*, t. xiv, 1863, p. 500-525; [Dom Clémencet], *Histoire littéraire de saint Bernard et de Pierre le Vénérable*, Paris, 1773. p. 420-536; *Histoire littéraire de la France*, t. xiii, 1814, p. 241-267 (notice de Daunou); Pignot, *Histoire de l'ordre de Cluny*, t. iii, Autun-Paris, 1861, p. 49-609; Duparay, *Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, sa vie, ses œuvres et la société monastique au XII*e *siècle*, Chalon-sur-Saône, 1862; J. d'Avenel, *Vie de Pierre le Vénérable*, Paris, 1874; Demimuid, *Pierre le Vénérable ou la vie et l'influence monastique au XII*e *siècle*, Paris, 1895; J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique au XII*e *siècle*, 1914, passim; Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, t. iii, 1931, p. 136-144; dom U. Berlière, *Les origines de Cîteaux*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1901, p. 254-257.

P. Séjourné.

71. PIERRE VIRGILE, frère mineur conventuel (xviie siècle). Originaire de l'Ombrie, il s'enrôla dans la province de Saint-François des conventuels. Maître en théologie, il enseigna dans plusieurs *Studia generalia* de son ordre. Il fut un fidèle disciple et un défenseur acharné de Duns Scot. Il écrivit un ouvrage en faveur du Docteur subtil, pour le justifier et le disculper des attaques de ses adversaires, lesquels prétendaient trouver des assertions contradictoires dans les théories et les doctrines de Duns Scot. Cet ouvrage est intitulé : *Dilucidatio assertorum Scoti, quæ ab aliquibus contradictoria reputantur* ou encore : *Contradictionum umbræ apparentes in dictis Doctoris subtilis Scoti*, Pérouse, 1649.

J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. ii, Rome, 1921, p. 372.

Am. Teetaert.

72. PIERRE DE XARAVA, frère mineur espagnol. Originaire de Cuenca, il appartint à la province de Carthagène des frères mineurs de l'Observance. Il est l'auteur d'une *Summa theologica*, d'un *Opus contra judæos* et d'un *Tractatus de modo quo Christus proficiebat*. Tous ces ouvrages étaient conservés dans la bibliothèque du couvent des frères mineurs de la régulière observance à Cuenca.

J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. ii, Rome, 1921, p. 373.

Am. Teetaert.

73. PIERRE-MARIN DE PADOUE, de son nom Mussita, frère mineur de la province de Venise († 3 oct. 1791). Auteur de quelques ouvrages qui n'intéressent pas directement la théologie et dont on peut retrouver la nomenclature dans Antoine-Marie de Vienne, *Scriptores ordinis minorum strictioris observantiæ provinciæ S. Antonii Venetiarum*, Venise, 1877, p. 137-141, le P. Mussita s'est distingué surtout par son opposition ferme et résolue au théatin Ignace-Louis Bianchi. Ce dernier, dans *De remedio æternæ salutis pro parvulis in utero clausis sine baptismate morientibus*, Venise, 1768, avait soutenu que la doctrine suivant laquelle les enfants morts dans le sein de leur mère pouvaient être sauvés par les vœux et les prières de leurs parents jouissait d'une haute probabilité théologique. Le P. Mussita écrivit contre ce traité un opuscule intitulé *Epistola ad amicum theologiæ studiosum contra cujusdam scriptiunculæ auctorem* (s. l. n. d.), dans lequel il s'efforçait de réfuter la thèse de Bianchi. La doctrine du théatin fut d'ailleurs condamnée par la faculté de théologie de Paris et Bianchi publia une nouvelle édition revue et augmentée de son traité, à Venise, en 1770. Il ne changea point sa doctrine et s'efforça de réfuter les arguments allégués contre sa thèse par le P. Mussita et d'autres.

H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. v, col. 9.

Am. Teetaert.

74. PIERRE-PAUL CAPORELLA, frère mineur conventuel, originaire de Potenza († 1556). Il passa de longues années à Palerme, où il érigea un mont-de-piété, pour venir en aide aux jeunes filles sans parents. Il fut aussi régent au couvent Saint-Antoine de Naples, vers 1542. Présenté en 1552 par Charles-Quint pour le siège épiscopal de Cotrone, en Calabre, et nommé par Jules III, le 28 septembre de la même année, il y mourut en 1556. Il s'est rendu célèbre par un opuscule, dans lequel il défend l'indissolubilité du mariage et l'illicéité du divorce entre Henri VIII et Catherine d'Aragon : *Quæstio de matrimonio serenissimæ reginæ Angliæ nunquam incudine subtilissimi doctoris Joannis Scoti antehac versata*, Naples, 1531.

Le P. Caporella composa lui-même cet ouvrage. J.-H. Sbaralea se trompe quand il affirme que le P. Caporella ne fit qu'éditer cet ouvrage, qui aurait été composé par un certain frère mineur du nom de Jean, peut-être Jean Vigerius, ou Jean Forestus ou Jean, le confesseur de Catherine ou Jean Standicius. Ce traité, dédié au comte de Sarno, est conservé dans la bibliothèque Alexandrine de Rome. J.-H. Sbaralea mentionne très probablement à tort une édition de 1512 de cet opuscule. Le P. Caporella publia encore *Operum infidelium, fideliumque in peccato manentium diligens elucidatio*, Naples, 1542.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 192; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. ii, Rome, 1926, p. 355; C. Eubel, *Hierarchia catholica medii et recentioris ævi*, t. iii, Munster, 1923, p. 180.

Am. Teetaert.

75. PIERRE-PAUL DE NOVARE, frère mineur conventuel (fin du xvie- début du xviie siècle). Originaire de Novare, dans le Piémont, il obtint le doctorat en théologie en 1590 et fut successivement régent des *Studia generalia* de Rome, Assise (1605-1608), Milan, Padoue et Venise. Il aurait été encore en vie en 1630. Il est l'auteur d'un *Commentarium in quatuor libros Sententiarum juxta mentem sancti Bonaventuræ*, qu'il aurait composé à Assise, pendant qu'il y enseignait la théologie. Une copie de ce commentaire serait conservée dans la bibliothèque du couvent Saint-François; nous n'avons pu la retrouver.

J.-H. Sbaralea distingue encore un autre Pierre-Paul de Novare, frère mineur conventuel, comme le précédent, et philosophe célèbre, qui aurait été régent du *Studium generale* de Bergame, de 1593 à 1596 et de celui de Modène vers 1607. Il serait mort à Novare en 1616, à l'âge de 68 ans. Il aurait composé un *Commentarius in octo libros Physicorum Aristotelis*, pendant qu'il était régent à Bergame et des *Adnotationes lucidissimæ in II*am *dist. I*i *libri Sent., ad mentem Doctoris subtilis Duns Scoti*, le 24 avril 1607, alors qu'il était régent à Modène. Il faut nécessairement distinguer ce second Pierre-Paul de Novare du précédent, puisque le premier était régent à Assise entre 1605 et 1608, tandis que le second était régent à Modène en 1607. Il n'est en effet pas possible que le même personnage ait été à la fois régent à Assise et à Modène.

Enfin, il existe une *Oratione in laude del beato Carlo Borromæo cardinale di S. romana Chiesa et arcivescovo di Milano*, publiée à Milan, en 1606 et prononcée par Pierre-Paul Carnatti de Novare, frère mineur conventuel, docteur en théologie et professeur dans les *scole cannobiane*, de Novare. Ce discours fut prononcé à la

cathédrale de Milan, le 4 novembre 1606. Une copie imprimée de l'édition citée est conservée à la bibliothèque nationale de Rome. Faut-il identifier ce Pierre-Paul Carnatti avec l'un des deux conventuels précités? Nous n'avons pu résoudre cette question compliquée.

J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. II, Rome, 1921, p. 355-356.

Am. Teetaert.

76. PIERRE-RODOLPHE DE TOSSIGNANO, frère mineur conventuel (XVIe siècle). Né à Tossignano, en Émilie, il fut régent des *Studia generalia* des conventuels à Bologne et à Venise. En 1578, il fut agrégé au collège des théologiens de la faculté théologique de l'université de Bologne. Il exerça les charges les plus hautes dans l'ordre et fut successivement provincial de la Marche d'Ancône, secrétaire général et procureur général, ainsi que consulteur de la Suprême Inquisition, établie à Rome. Le 18 février 1587, il fut promu au siège épiscopal de Venosa dans la Basilicate, et, le 18 février 1591, il fut transféré à celui de Senigallia où il mourut en 1601.

Il s'est distingué par la publication des ouvrages de quelques Pères de l'Église. Ainsi, il édita, en 1588-1593, à Rome, sur l'ordre de Sixte V, les *Opera omnia S. Gregorii papæ*, en six tomes. Cette édition servit de base aux éditions ultérieures de saint Grégoire le Grand, faites à Paris en 1605, 1619 et 1640; à Rome, en 1613; à Anvers, en 1615. Il édita aussi les *Sermones Petri Chrysologi*, à Venise, en 1594, qu'il dédia au sénat d'Imola, ainsi que les *Opera S. Bernardini Senensis emendata et auctiora*, en quatre tomes, à Venise, en 1591. En 1579, quand il tint à Bologne des leçons sur les cas de conscience, il découvrit un *Dictionarium pauperum ordine alphabetico continens exercitamenta de virtutibus et vitiis*, composé par un anonyme, probablement après 1520. Pierre-Rodolphe l'édita à Bologne, à Constance et à Lyon, en 1599; il fut réédité ensuite à Cologne, en 1602, et à Lyon, en 1609. Il aurait publié également les décrets portés aux synodes de Venosa et de Senigallia, à Rome, en 1592.

Pierre-Rodolphe publia encore *Historiarum seraphicæ religionis libri tres, seriem temporum continentes, quibus brevi explicantur fundamenta universique ordinis amplificatio, gradus et instituta, necnon viri scientia, virtutibus et fama præclari*, Venise, 1586. L. Wadding affirme à tort que cet ouvrage aurait été réédité à Venise, en 1595. On lui doit aussi *Prediche fatte in vari luoghi et intorno a' vari soggetti*, en deux parties, Venise, 1584. Un autre sermon *Discorso intorno alle sette parole di Cristo in croce*, fait à Munich, le vendredi saint et édité à Venise, en 1584, est souvent joint à l'ouvrage précédent. Il publia encore la *Vita della beata Michelina da Pesaro*, Rimini, 1585, et aurait composé la *Vita della beata Margarita Colonna romana dell' ordine di S. Chiara;* un *Chronicon Senogalliæ urbis ejusque diœcesis*, cité plusieurs fois par Vincent-Marie Cimarella, O. P., dans *Historia ducatus Urbini*, 1642, l. II, c. v; une *Collectio omnium privilegiorum et monumentorum civitatis Senogalliæ*. Il publia enfin *Christiani oratoris pars prior. Opus sane hoc tempore verbi divini concionatoribus pernecessarium, in quo primum communia quædam præcepta explicantur; deinde evangeliorum partitiones, thematum amplificationes, morum institutiones, exemplaque adhibentur; ubique sacræ Scripturæ et auctorum probatorum citationibus opportune suis locis adjectis*, Rome, 1591. On ne sait s'il a publié la IIe partie de cet ouvrage.

L. Wadding, *Annales minorum*, t. XIV, Quaracchi, 1933, an. 1491, n. LXX, p. 604; du même, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 193; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. II, Rome, 1921, p. 363-365; C. Eubel, *Hierarchia catholica medii et recentioris ævi*, 2e éd., t. III, Munster-en-W., 1923, p. 298 et 330.

Am. Teetaert.

PIÉTISME. — I. Nature et origines. II. Le piétisme de Spener (col. 2085). III. Les écoles de Wurtemberg et de Halle (col. 2089). IV. Zinzendorf (col. 2092). V. Influence du piétisme (col. 2092).

I. Nature et origine. — Le piétisme n'est pas une doctrine, pas même une opinion. C'est un esprit, une tendance. *Au sens large*, il désigne, comme le mot l'indique, une certaine affectation de piété, accompagnée d'un grand rigorisme moral. On le trouve, de la sorte, aussi bien chez Schwenkfeld (1489-1561) et ses disciples (en Wurtemberg surtout), que chez les puritains, les arminiens, au sein de l'Église réformée (calviniste), et même chez les jansénistes et les quiétistes, au sein de l'Église catholique romaine. On le retrouve, au XVIIIe siècle, chez les disciples de Wesley, ou méthodistes. *Au sens strict* — le seul que nous considérions ici — on appelle « piétisme » le mouvement religieux et moral préparé par Jean Arndt, créé par Philippe-Jacques Spener, développé par Auguste-Hermann Francke à Halle, Johann-Wolfgang Jäger et d'autres à Tubingue, Zinzendorf et les frères Moraves, avant de reparaître en divers centres, au XIXe siècle.

De l'aveu même de Spener, créateur du piétisme proprement dit, le principal précurseur du mouvement fut Jean Arndt. Lui-même avait été influencé par Martin Möller, un Silésien, Philippe Nicolaï et Philippe Kegel, deux Allemands du Nord, chez lesquels, au sein du luthéranisme, se perpétuait la tradition mystique médiévale.

Arndt était né à Edderitz, non loin de Cöthen. Son père était pasteur du village, où il vint au monde, le 27 décembre 1555. Il fit ses études à Ballenstädt, Ascherleben, Halberstadt, Magdebourg, Wittemberg; fut ordonné diacre en octobre 1583, se maria avec Anna Wagner et devint, en octobre 1584, curé de Badeborn, non loin de Ballenstädt. Il sut se faire aimer de ses paroissiens. Mais, pris bientôt dans les querelles religieuses du pays, il dut démissionner, pour passer à Quedlinbourg (1590). Il est alors un zélé luthérien, du genre de Flacius Illyricus, et se montre très opposé au calvinisme. C'est à Quedlinbourg qu'Arndt entre en contact étroit avec la mystique catholique médiévale. L'année 1597 marque, dans sa vie, un tournant décisif. Il publie, avec une préface retentissante, la *Théologie allemande*, que Luther avait fait connaître jadis mais qui avait été bien oubliée depuis. Dès lors, Arndt prêche le retour à la véritable piété chrétienne, à la suite des mystiques du Moyen Age, saint Bernard, Tauler, l'*Imitation de Jésus-Christ*. Pour lui, la théologie spéculative doit céder le pas à la *vie*. L'essentiel du christianisme, c'est l' « union au Christ ». Au printemps de 1599, Arndt passe à Brunswick, où il restera neuf ans et publiera, en 1606, le premier livre de son ouvrage capital « Du vrai christianisme », *Vom wahren Christentum*, qui sera complet en quatre livres. Disons tout de suite que les idées d'Arndt soulevèrent dans les milieux luthériens de violentes oppositions, surtout dans les trois dernières années de son séjour à Brunswick, ainsi qu'en 1620. Il avait été heureux d'accepter un poste à Eisleben, la patrie de Luther, en 1608. Il devint « surintendant », c'est-à-dire évêque luthérien de Celle, au duché de Brunswick-Lunebourg, en 1611, et c'est là qu'il mourut, le 11 mai 1621.

Pour avoir une idée de la doctrine d'Arndt, il suffit de parcourir la préface de son *Vrai christianisme*. On y trouve déjà tout l'esprit du piétisme. Arndt contemple son siècle. Il ne voit partout que désordre des mœurs et vie impénitente. C'est pour cela qu'il veut enseigner aux simples ce que c'est que le « vrai christianisme ». « Si nous portons le nom du Christ, écrit-il, ce

n'est pas seulement pour croire au Christ, mais pour vivre dans le Christ et le Christ en nous, en sorte que la véritable pénitence jaillisse du fond même de notre cœur, que notre cœur, notre sens, notre esprit soient changés, que nous devenions conformes au Christ et au saint Évangile, car, par la parole de Dieu, nous devons chaque jour être transformés en de nouvelles créatures. »

Et encore : « Beaucoup s'imaginent que la théologie est une simple science et un art verbal, alors qu'elle est une expérience vivante et une action — *da sie doch eine lebendige Erfahrung und Uebung ist.* » « Chacun s'applique maintenant à devenir grand et célèbre dans le monde, mais personne ne veut apprendre à être pieux. Chacun cherche à approcher les savants dont il pourra apprendre l'art, les langues et la sagesse, mais personne ne veut apprendre de notre unique docteur, Jésus-Christ, la douceur et l'humilité intérieure, alors que son saint et vivant exemple est en vérité la règle et la norme de notre vie. Chacun accepte volontiers d'être disciple du Christ, mais personne ne veut être imitateur du Christ. Il dit pourtant (Joa., XII, 26) : « Que celui qui veut être mon disciple me suive. » Un véritable disciple et amant de Jésus doit donc être aussi un imitateur de Jésus. Celui qui aime Jésus doit aimer aussi l'exemple de sa vie sainte, de son humilité, de sa patience, de sa croix, de ses opprobres et de son abjection, même si la chair en souffre. »

Le catholique trouvera sans peine ici l'accent de l'*Imitation de Jésus-Christ.* Mais il ne devra pas oublier que cette mystique luthérienne, tout en parlant le langage de la mystique catholique, demeure entièrement fidèle au dogme de la « Confession d'Augsbourg » et garde tous les traits essentiels du luthéranisme : l'horreur de la papauté, l'appel à la Bible seule, la justification par la foi-confiance.

II. Le piétisme de Spener. — Si l'esprit du piétisme se trouve déjà chez Jean Arndt, le véritable fondateur du mouvement piétiste, en tant que tel, reste Philippe-Jacques Spener.

Ce personnage était Alsacien. Il naquit, le 13 (25) janviers 1635, à Ribeauvillé, dans une maison située à côté du presbytère protestant et aujourd'hui transformée en hospice. Son père avait été précepteur des enfants du comte de Ribeaupierre et restait archiviste du château. Il eut pour marraine la comtesse Agathe de Ribeaupierre, qui exerça sur sa première enfance une profonde influence. Il raconte lui-même qu'il dut les premières étincelles du « vrai christianisme » au chapelain du château, Joachim Stoll. Une de ses premières lectures fut celle de l'ouvrage d'Arndt, qui était en passe de devenir, pour les luthériens pieux, ce qu'est pour nous l'*Imitation.* Il y a donc une filiation très certaine et très étroite entre Spener et Arndt. Mais il est curieux de remarquer d'autre part que les lectures préférées du jeune Spener étaient, avec Arndt, les ouvrages, traduits de l'anglais, des auteurs puritains Sonthom, Bayly et, plus tard, Dyke et Baxter. Ce dernier nom est particulièrement significatif et montre fort bien la parenté intime du piétisme et du puritanisme. Richard Baxter (1615-1691) avait adouci le prédestinianisme de Calvin et avait écrit de nombreux ouvrages dont se nourrit encore la piété anglicane. La jeunesse de Spener fut admirablement pieuse et pure. Il devait signaler plus tard comme le plus grand péché de son enfance le fait de s'être laissé entraîner, vers l'âge de 12 ans, à une sauterie improvisée. Après ses premières études au château de Ribeaupierre et au gymnase de Colmar, Spener entra à l'université de Strasbourg. Il y reçut les leçons de Sébastien Schmidt, remarquable professeur d'exégèse, et surtout de Dannhauer, qui le mit en contact avec les écrits de Luther mais en lui enseignant l'horreur du formalisme religieux et le goût de la vie intérieure. C'est à Strasbourg également qu'il commença à réfléchir aux droits religieux du « tiers état », conformément à la doctrine luthérienne du « sacerdoce universel », qui allait jouer un rôle si important dans ses conceptions religieuses. A Strasbourg, du reste, le luthéranisme présentait quelques particularités remarquables : la confession privée n'y était pas obligatoire, l'honoraire d'absolution *(Beichtgeld)* était inconnu, l'enseignement catéchistique était fort développé, et un *conseil laïque d'anciens* avait la mission de veiller sur la discipline morale de la paroisse et des pasteurs eux-mêmes. A la suite de sa thèse, en 1659, Spener alla donner des cours à Bâle, puis à Genève, où il resta une année entière et suivit avec intérêt les prédications du réformateur calviniste Jean de Labadie. Vers la fin de 1661, il revint à Strasbourg, par Lyon, Besançon et Montbéliard. Un séjour de quatre mois qu'il fit, en 1662, à Tubingue, le mit en relation avec nombre de professeurs de l'université de cette ville et explique la diffusion ultérieure du piétisme en Wurtemberg. Prédicateur libre à Strasbourg, jusqu'à 1666, il devient, à 31 ans, doyen des pasteurs de Francfort. Son séjour dans cette ville fut décisif. Il y trouvait une bourgeoisie riche et adonnée au luxe, sous toutes ses formes, y compris les conséquences ordinaires : le pharisaïsme religieux, la débauche secrète, la sensualité, l'indifférence religieuse au fond. Il se mit aussitôt à l'œuvre pour combattre l'immoralité générale dans la ville. Mais son zèle se trouvait bridé par le Sénat, qui avait la haute main sur toutes les affaires religieuses. Heureusement, on lui laissait une certaine latitude pour l'éducation de l'enfance. Il s'attacha à développer l'instruction catéchistique, à répandre l'usage de la confirmation, qu'il trouva subsistant à la campagne, à prêcher la nécessité d'une « nouvelle naissance ».

Au moment où Jean de Labadie instituait à Genève des réunions de piété, Spener, sans être au courant de cette nouveauté, prenait l'initiative, dans son sermon du XVIIe dimanche après la Trinité de 1669, d'inviter ses paroissiens les plus fervents à substituer aux jeux de cartes ou de dés et aux beuveries du dimanche de pieuses lectures faites en commun. Ce fut l'origine des *Collegia pietatis*, organisés pour la première fois en 1670, et qui devaient jouer un si grand rôle au sein du piétisme. On se réunissait deux fois par semaine, dans la demeure de Spener et, là, on faisait un retour sur la prédication du dimanche précédent. On rappelait le sermon, on commentait en commun la page évangélique, on lisait des ouvrages de piété, on chantait des cantiques. A partir de 1675, la lecture de la Bible devint l'objet principal de ces réunions édifiantes. Mais le presbytère étant devenu trop étroit, celles-ci avaient lieu dans la salle des catéchismes. De bonne heure, Spener vit apparaître, au sein de ces *conventicules*, des tendances séparatistes qu'il dut combattre énergiquement. Ce ne sera pas à tort que ses adversaires lui reprocheront de nourrir l'orgueil spirituel et l'étroitesse d'esprit. Le piétisme engendra presque tout de suite la « bigoterie ». Les habitués des *Collegia pietatis* se mirent peu à peu à faire de l'assiduité à leurs réunions le critère obligatoire du vrai christianisme et à afficher des scrupules pour recevoir la cène, en compagnie de la foule « inconvertie ». On pense bien que cette mentalité des initiés ne fut pas sans soulever les railleries et les critiques. C'est à cette opposition de la multitude aux prétentions orgueilleuses du petit nombre que fut dû le sobriquet de *piétistes*, déjà connu en Haute-Allemagne, mais qui n'est appliqué aux disciples de Spener qu'autour de 1677 et qui leur resta.

De 1675 date l'un des principaux ouvrages de Spener, celui où l'on doit chercher le fond de sa pensée religieuse. Il a pour titre : *Pia desideria oder herzliches*

Verlangen nach gottgefälliger Besserung der wahren evangelischen Kirchen, samt einigen dahin abzweckenden christlichen Vorschlägen (Pieux désirs ou aspiration cordiale vers une amélioration conforme au bon plaisir de Dieu des véritables Églises évangéliques, avec quelques projets chrétiens tendant à ce but). Ici encore, Spener affirmait sa dépendance par rapport à Arndt. Son ouvrage ne se donnait que comme un avant-propos à une réédition des *Sermons* du célèbre prédicateur de Celle.

Une brève analyse des *Pia desideria* nous portera au cœur même du *piétisme* spénérien. L'auteur fait d'abord un saisissant tableau de la décadence religieuse de son temps. A ce point de vue, son livre est un témoignage historique de premier ordre. Il passe en revue les trois états. La noblesse ne songe qu'à ses plaisirs et le petit nombre de ceux qui se soucient de religion le font par pure politique et pratiquent un césaropapisme qui étouffe toute liberté religieuse. Le clergé est totalement corrompu aussi. Il manque d'abnégation. Il vit bourgeoisement sans aucun souci d'imiter les vertus de Jésus-Christ. La théologie n'est plus que la science de la discussion et de la controverse. Enfin, dans le tiers état, règnent en maîtres l'amour de l'argent, l'esprit de chicane, l'ivrognerie, le manque de respect pour le bien d'autrui, la grossièreté morale et religieuse, notamment la prétention de recevoir l'absolution, sans faire pénitence. Heureusement, dit Spener, avant que Rome ne retombe encore plus bas qu'elle n'était au temps de la Réforme, Dieu a ménagé à son peuple une nouvelle conversion. Quels sont donc les moyens par lesquels cette conversion sera produite? Spener les expose :

1° La parole de Dieu pourra être introduite plus richement parmi nous, si le père de famille lit chaque jour la Bible à la maison, si on restaure ces réunions qui se tenaient au temps des apôtres, où chacun exposait, en lisant l'Écriture, ce que l'Esprit lui disait au cœur.

2° Le second moyen sera l'érection et l'exercice du *sacerdoce universel*. Tous les chrétiens ont été faits prêtres par leur Sauveur. Ce fut une tromperie affreuse du diable qui restreignit tous les pouvoirs, sous la papauté, aux seuls clercs. Tous les chrétiens ont le droit et le devoir d'enseigner, d'exhorter, de convertir, d'édifier, en un mot de travailler au salut du prochain. Par la création, au sein des communautés religieuses, de petits cercles où ces pouvoirs sont exercés, les communautés entières seront finalement converties.

3° Il est nécessaire de faire comprendre à tous que le christianisme n'est pas seulement une foi, une connaissance, mais qu'il consiste avant tout dans une « pratique ».

4° A l'égard des dissidents ou de ceux qui ne pensent pas comme nous, Spener recommande la prière, le bon exemple, une discussion grave et douce des erreurs, sans contention ni recherche personnelle. Il a horreur de la controverse pure. Il donne comme idéal au chrétien le retour à l'unité parfaite de l'Église, mais sans recours ni à la violence, ni aux querelles dogmatiques.

5° Il préconise une réforme radicale de l'éducation des futurs prédicants dans les universités. Il faut que cesse la vie désordonnée des étudiants, qu'on veille sur leur conduite morale autant et plus que sur leur savoir, que les académies cessent d'être des instruments d'orgueil, de débauche, de duels, de disputes, etc. Il conviendrait de restreindre les études de controverse et d'exercer les étudiants à la lecture de bons livres tels que la *Théologie allemande*, les œuvres de Tauler et de Thomas a Kempis. Enfin, il faudrait que dans les universités, comme dans les paroisses, des réunions de piété apprennent aux étudiants à s'édifier mutuellement par la lecture commentée de la Bible, la prédication, le soin des malades et des ignorants.

6° Enfin, Spener demande une réforme radicale de la prédication, qui ne sert, dit-il, qu'à briller et non à convertir. Et il cite en modèle les sermons d'Arndt.

L'ouvrage de Spener, qui exprimait avec chaleur les aspirations intimes de milliers d'âmes pieuses, fut accueilli, dans toute l'Allemagne, avec enthousiasme par les uns et méfiance par les autres. Le mouvement était lancé. Il ne devait plus s'arrêter. Ce qui permet d'en mesurer l'importance, c'est, d'une part, la diffusion de l'ouvrage de Spener, qu'il fallut publier séparément; d'autre part, l'éclosion d'une formidable littérature autour de ses idées : approbations, réfutations, pamphlets anonymes, etc. On compte, dans la collection de Gœttingue, qui n'a pas la prétention, malgré tout, d'être complète, plus de 500 titres de brochures diverses autour du piétisme, pour les seules années de 1690 à 1699. L'une des premières oppositions qui se dessina fut celle du consistoire de Darmstadt, sous l'influence du prédicateur de la cour, B. Mentzer. Le 26 janvier 1678, une circulaire de ce consistoire interdit les *Collegia pietatis*, qui commençaient à se répandre un peu partout. Le pasteur de Nordhausen, G. Dilfeld, écrivit également contre Spener et essaya de le convaincre d'hétérodoxie. Ce que l'on reprochait à Spener c'était de sympathiser avec les dévotions catholiques, et, comme on était en guerre avec la France, d'être hostile à la cause de l'empereur. On accusait les habitués des conventicules d'affecter des airs de rigorisme moral, de faire prêcher des servantes, d'établir entre eux la communauté des biens, etc.

Une phase décisive dans l'activité de Spener, ce fut sa nomination, le 11 juillet 1686, comme prédicateur de la cour à Dresde. C'était la plus haute fonction religieuse de la Saxe. Justement, la même année, exactement le 17 juillet 1686, il se fonda à l'université de Leipzig un *Collegium philobiblicum*, dont les promoteurs étaient, sous l'inspiration du professeur J.-B. Carpzov, les professeurs Auguste-Hermann Francke et Paul Anton.

Bien que ce *Collège*, où les étudiants s'exerçaient à l'étude de la Bible, restât encore dans le domaine strictement scientifique, il était trop conforme aux intentions de Spener, pour que celui-ci s'abstînt de l'approuver chaleureusement, au cours d'une inspection qu'il fit à l'université en 1687. Tout alla bien au début. Mais, lorsque, après une courte absence, Francke revint à Leipzig, « converti », le collège prit une telle allure que des protestations éclatèrent. D'un cercle scientifique, on entendait faire une simple réunion édifiante. Les laïques de la ville fondèrent à leur tour des collèges du même genre. Les étudiants manifestaient bruyamment leur aversion pour la scolastique officielle. On jetait au feu les livres et les cours des professeurs. Ces excès déterminèrent Carpzov, le premier promoteur du collège, à se prononcer avec vivacité contre le piétisme. La situation devint si tendue que Francke dut démissionner et quitter la ville. Une ordonnance électorale, en date du 10 mars 1690, vint interdire aux citadins les conventicules de piété. Dès 1689, Spener avait perdu tout crédit auprès de l'électeur Jean-George III, qu'il avait mécontenté par une lettre personnelle où il lui faisait de pastorales remontrances. Soutenu par la faveur de l'électrice, il put se maintenir jusqu'en 1691, mais fut tout heureux alors d'accepter le poste de premier pasteur de Saint Nicolas à Berlin. Il resta en fonctions dans cette importante paroisse jusqu'à sa mort, le 5 février 1705. Ses dernières années furent une lutte continuelle. Ses adversaires s'acharnaient contre lui. L'université de Wittemberg ne découvrit pas moins de 283 erreurs dans ses ouvrages! L'un des plus rudes pamphlets

écrits contre lui avait été celui du pasteur Roth de Halle, en 1691, intitulé *Imago pietismi*. Les amis de Spener ne lui donnaient du reste, de son propre aveu, pas moins de travail que ses ennemis. De 1690 à 1692, plusieurs villes de l'Allemagne du Nord furent agitées par les extases, les révélations, les visions extraordinaires de plusieurs de ses disciples, surtout Rosemonde d'Assebourg à Magdebourg, Élisabeth Schuchart à Erfurt, Madeleine Erlich et Ève Jacob à Quedlinbourg, Catherine Roth et Marianne Jahn à Halberstadt.

Tout cela suscitait des discussions et des controverses sans fin dans toute l'Allemagne luthérienne. Spener entretenait une immense correspondance — 800 à 1 000 lettres par an, dont quelques-unes sont de véritables traités — il répondait courtoisement et fermement à ses contradicteurs. Il a laissé du reste 123 volumes sur divers sujets de théologie ou de morale. De sa pieuse femme, Suzanne Ehrardt, belle-sœur de Joachim Stoll, le chapelain de Ribeaupierre, il avait eu onze enfants, six garçons et cinq filles, qui ne lui causèrent pas tous la même satisfaction.

L'un de ses principaux actes, étant curé à Berlin, avait été la création, sur l'ordre du prince-électeur, Frédéric III, de la faculté de théologie, à l'université de Halle (1694). Spener eut soin en effet d'installer dans les chaires de la faculté ses plus chauds disciples et amis : Joachim-Justus Breithaupt, Auguste-Hermann Francke, Jean Baier, à qui succéda bientôt Paul Anton, l'ami de Francke, Jean-Henri Michaelis, Joachim Lange, Jean-Daniel Hernschmied.

C'est alors que se développa l'école piétiste de Halle, parallèlement à celle de Wurtemberg.

III. Les écoles de Wurtemberg et de Halle. — L'introduction du piétisme en Wurtemberg a eu la plus grande importance pour la suite de son histoire. Il a pris en effet, dans cette région, un caractère plus humain qu'à Halle et chez les *Herrnhutes* de Zinzendorf, ce qui lui a permis de prolonger son existence jusqu'à nos jours. On a vu que Spener avait fait à Tubingue (en passant par Stuttgart) un séjour de quelques mois, au cours de 1662. En dehors des raisons religieuses, des motifs d'ordre économique et social expliquent la diffusion du piétisme dans cette région. C'est ce qu'un écrivain du temps expliquait en ces termes : « Quand on frappe son chien tout le jour, il s'en va pour chercher un autre maître qui le traitera mieux. Tout le monde ici tape sur le pauvre peuple, le duc, les soldats, les chasseurs. Voilà pourquoi les gens cherchent un autre maître et trouvent le Christ, et celui qui cherche le Christ est un piétiste. » Ritschl, *Geschichte des Pietismus*, t. III, p. 8.

Au surplus, les princes du pays, tout en se gardant eux-mêmes de l'esprit piétiste, trouvèrent politique pour eux de favoriser l'expansion des idées de Spener dans leurs états. A partir de 1698, il y eut toute une série de prédicateurs piétistes à la cour ducale : Hedinger, Hoehstetter, Urlsperger, etc. L'autorité religieuse du duché avait pris, dès 1681, des mesures nettement empreintes de l'esprit répandu par Spener : ordonnance pour l'instruction religieuse des enfants (1681), ordonnance pour la confirmation, pour la prédication et la confession, pour la discipline ecclésiastique, édit de 1694 sur l'enseignement de la théologie, complété par un rescrit de 1695, sur les études bibliques.

Depuis les environs de l'année 1680, les *réunions privées*, qui étaient l'une des institutions essentielles du piétisme, avaient commencé à se pratiquer, sous le nom de *Stunden* (« Heures ») en Wurtemberg. De bonne heure pourtant, en ce pays des fortes individualités, l'autorité consistoriale eut à combattre les tendances séparatistes. La création de *Collegia pietatis* par certains répétiteurs de Tubingue, vers 1703, amena des négociations avec les autorités. Les réunions furent permises officiellement, mais à condition de rester sur le terrain strictement ecclésiastique. On désirait même que les assemblées se tinssent à l'église. Un édit de 1703 engagea la lutte contre le séparatisme. Un second édit, en 1706, vint interdire les conventicules sectaires. Un troisième édit, en date du 2 mars 1707, menaçait d'expulsion les séparatistes qui, dans un délai de trois mois, refuseraient de fréquenter l'église et les sacrements. Le mouvement individualiste lassa pourtant la patience des autorités qui durent peu à peu se relâcher de leur sévérité et un édit de 1743 accorda la liberté de réunion religieuse, sous quelques réserves.

La faculté de théologie de Tubingue compta de nombreux amis de Spener parmi ses professeurs les plus influents et cette circonstance fut un facteur particulièrement utile au piétisme dans la région. Les plus connus de ces maîtres furent : Jean-Wolfgang Jäger (1692-1720), Jean-Christophe Pfaff (1699-1710), André-Adam Hoehstetter (1700-1717), Christophe Reuchlin (1700-1707), etc. Cette influence de l'enseignement universitaire explique pourquoi le piétisme se répandit surtout dans le clergé, dans la bourgeoisie des villes et dans le peuple des campagnes. La noblesse et la cour restèrent en dehors du mouvement. Il y gagna en popularité. Il s'incrusta dans les mœurs. Il conserva le sens ecclésiastique. Il resta en contact étroit avec la science théologique représentée à l'université de Tubingue. Les *Stunden* ou réunions de piété se maintinrent ainsi comme une tradition locale. Sans perdre le contact avec les autres formes du piétisme — tel qu'il se développa à Halle ou chez les amis de Zinzendorf — le piétisme wurtembergeois garda une certaine largeur, une modération, un esprit scientifique qui lui valurent beaucoup de sympathies et assurèrent sa persistance.

En face de ce piétisme intelligent et raisonnable de Wurtemberg, celui de Halle présente un caractère marqué d'étroitesse. Là, ce fut Auguste-Hermann Francke qui donna le ton. Ce personnage possédait une puissante individualité. Il était né à Lubeck, en 1663. Il excellait dans la connaissance du grec et de l'hébreu, « les deux yeux des études théologiques ». Sa conversion, en 1689, avait été un événement. Un jour, en préparant un sermon sur le texte johannique, Joa., xx, 31 : « Ceci a été écrit afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et qu'en croyant vous ayez la vie en son nom », il reconnut soudain l'état désolant de son âme : « Je vis, dit-il, toute ma vie passée se dérouler devant moi, comme on voit une ville du haut d'un clocher. Mes péchés se présentèrent à moi si distinctement que j'aurais pu les compter, et bientôt j'en découvris la source principale, à savoir mon incrédulité, ou plutôt la prétendue foi qui ne me servait qu'à me tromper moi-même... Tous mes doutes disparurent alors par enchantement, j'eus dans mon cœur l'assurance de la grâce de Dieu en Christ et je pus appeler Dieu mon Père. Toute tristesse et toute inquiétude me furent enlevées, un torrent de joie inonda mon âme. » C'était à la suite de cette « conversion » qu'il était entré en rapport avec Spener qui, dès lors, devint en quelque sorte son directeur d'âme et prit beaucoup de peine pour modérer les ardeurs un peu intempérantes de son caractère. Devenu pasteur de Graucha, en janvier 1692, à la suite de son départ forcé de Leipzig, il prit part presque tout de suite à l'enseignement universitaire à Halle. Mais son influence lui vint d'ailleurs. Il s'intéressait vivement aux enfants pauvres et abandonnés. Il en réunissait chez lui un certain nombre et les faisait instruire. En 1695, son presbytère devint une véritable école. Un legs lui permit d'ouvrir un orphelinat. L'établissement

s'accrut avec une merveilleuse rapidité. En 1698, il construisait une vaste maison, qu'il fallut sans cesse agrandir. Orphelinats et écoles prirent un développement énorme : à sa mort, en 1727, 134 orphelins et 2 207 élèves!

Un tel succès suppose chez Francke d'éminentes qualités pédagogiques. On a pu l'accuser toutefois d'avoir introduit, en matière d'éducation, des méthodes trop étroites et trop uniformes, qui ne laissaient pas une place suffisante au développement des originalités particulières.

On devine l'influence énorme que le succès de son école et de son orphelinat conférait à Francke sur l'université de Halle. Un grand nombre des étudiants en théologie avaient fait chez lui leurs premières études et y revenaient pour s'exercer à l'enseignement. La confiance des familles le couronnait d'une sorte d'auréole. Il vivait au milieu de ses centaines de disciples, comme un patriarche vénéré. C'est alors que le piétisme atteignit l'apogée de sa puissance, au sein de l'Église luthérienne. Francke se croyait investi par le ciel d'une sorte de fonction de contrôle sur cette Église tout entière. Et il exerçait la censure avec une sévérité qui n'était pas exempte d'étroitesse et qui multiplia les ennemis du piétisme. Comme il devait au phénomène de la *conversion* l'orientation nouvelle de sa vie et tout ce qui, à ses yeux, en faisait la fécondité, il attachait une importance presque exclusive à l'apparition de ce phénomène chez les enfants confiés à ses soins. De là à traiter avec mépris et commisération tous les *non-convertis*, il n'y avait qu'un pas et il fut franchi sans peine. Francke affectait par ailleurs, bien qu'il fût lui-même un érudit d'une science incontestée, de dédaigner, dans l'étude des textes bibliques, tout ce qui tenait au côté simplement scientifique des problèmes — en quoi il avait grandement tort — pour s'attacher surtout à la valeur de vie des révélations scripturaires, en quoi il avait grandement raison. Il ne s'apercevait donc pas que la vie est inséparable de la vérité et qu'elles ne sont toutes deux que les faces complémentaires de la même réalité divine.

Avec un tempérament tel que le sien, Francke devait avoir des ennemis et susciter des oppositions. De fait, il entra rapidement en querelle avec le clergé de la ville de Halle, qu'il accusait de tiédeur et de négligence dans l'exercice de ses fonctions — avec un professeur de droit nommé Thomasius, chez qui il rencontrait de l'arianisme et du socinianisme — avec le philosophe Christian Wolff, l'un des fondateurs de l'*Aufklärung* ou « philosophie des lumières », qui devait se développer dans le sens du rationalisme intransigeant. Francke se montra particulièrement acharné contre Wolff et il n'eut de cesse qu'il n'eût provoqué de la part du roi-sergent, Frédéric-Guillaume Ier, le célèbre rescrit du 8 novembre 1723, qui privait Wolff de son poste de professeur à l'université de Halle et l'obligeait à quitter la ville dans les vingt-quatre heures.

Dans ces différentes querelles, Francke avait eu gain de cause. Il n'en fut plus de même lorsque Valentin-Ernest Löscher, professeur de théologie à l'université de Wittemberg, entra en ligne contre lui. Valentin Löscher était alors l'un des plus grands noms du monde universitaire. Né en 1673, il avait débuté comme professeur à Wittemberg, dès 1697, à 24 ans! Infatigable et universel, il professa dans les premières années jusqu'à treize heures par jour et sur les sujets les plus divers. Mais, très vite, il avait concentré son attention sur la lutte contre le piétisme. Il devint le grand champion de l'orthodoxie luthérienne, aussi farouchement opposée au déisme d'un Wolff et à toute tentative de rapprochement avec le calvinisme qu'aux idées de Spener et de Francke. Il publia, en 1711, un *Timotheus verinus*, qui parut, en 1718, en seconde édition augmentée, et qui était un impitoyable réquisitoire contre le piétisme. A ce dernier, il donne, sans ambages, le nom de *malum pietisticum*. Il dresse contre lui treize chefs principaux d'accusation : indifférentisme voilé sous le masque de la piété, — mépris des moyens de salut offerts par Dieu, la parole et les sacrements, dont l'action dépendrait uniquement de la piété de chacun, — dépréciation du saint ministère, — confusion de la foi et des œuvres dans la doctrine de la justification, — tendance au millénarisme (« chiliasme »), — erreur du « terminisme » consistant à dire que Dieu a établi pour chaque homme un « terme » pour se convertir, — erreur du « précisisme », consistant à condamner les choses indifférentes *(adiaphora)*, telles que le jeu, la danse, le théâtre, etc., — penchant au mysticisme, faisant de la justification une affaire de sentiment et une « expérience intime », — anéantissement des *subsidia religionis*, l'Église visible, les livres symboliques, l'enseignement théologique, les lois punitives contre l'hérésie, les assemblées ecclésiastiques, les ordonnances de discipline religieuse, en un mot l'orthodoxie, — tolérance à l'égard des sectaires, très répandue chez les piétistes, — « perfectisme », c'est-à-dire la prétention de conduire l'homme pieux à la perfection, — « réformatisme », c'est-à-dire la manie de réformer et de trier les enfants de l'Église, — enfin séparatisme ou tendance aux réunions isolées et schismatiques. Ces reproches avaient d'autant plus de force que Löscher les formulait avec plus de modération et de netteté dans le langage. Il reconnaissait les bonnes intentions de Spener et même de Francke et s'attaquait surtout à Joachim Lange, qui se montrait l'un des plus agressifs parmi les piétistes et qui fit en fait échouer toutes les tentatives de conciliation poursuivies par Löscher.

Ces attaques eurent pour résultat de déconsidérer le piétisme, qui ne cessa dès lors de décliner, jusqu'au jour où le rationalisme, chassé de Halle avec Wolff, y reparut en vainqueur, avec Jean-Salomon Semler, professeur à cette université de 1753 à 1793.

IV. Les tendances mystiques et séparatistes du piétisme culminent chez Zinzendorf. Voir ce nom.

V. Influence du piétisme. — L'avènement et le développement du piétisme marquent un tournant décisif dans l'histoire de l'Église luthérienne. Cette Église avait pris une forme que Harnack a caractérisée en ces termes méprisants : « Une misérable doublure du catholicisme. » (*L'essence du christianisme*, Paris, 1907, p. 349.) Le piétisme revint à cette idée d'une religion libre, intime, profonde, personnelle, qui avait été la première idée de Luther en révolte contre Rome et qu'il avait exprimée par son dogme du « sacerdoce universel ». Sans attaquer nommément aucun des enseignements fondamentaux du luthéranisme, il fit une véritable révolution dans la façon de les comprendre. Il s'attacha à réhabiliter les œuvres, à en faire la condition visible de la sincérité dans la foi. Il emprunta au puritanisme son esprit de sévérité et d'austérité. Comme le jansénisme au sein de l'Église catholique, il accentua si bien les bienfaisantes rigueurs de la morale chrétienne qu'il les rendit odieuses et insupportables au grand nombre et fut ainsi le principal fourrier du rationalisme et de la « libre pensée ». Le vers fameux de Musset :

> Vous les voulez trop purs les heureux que vous faites

exprime à merveille le sentiment de découragement engendré par l'austérité puritaine, janséniste ou piétiste, dans l'esprit des « chrétiens moyens ».

Par sa nature, le piétisme ne pouvait être qu'une forme aristocratique de la religion, une forme réservée à une élite. Il précipita donc la déchristianisation des

masses. Par contre, il engendra de magnifiques œuvres de charité. Il combla une lacune grave qui existait dans l'Église luthérienne depuis ses origines en encourageant l'*esprit missionnaire*, auprès des juifs et des païens. Il créa la propagande évangélique par la diffusion de la Bible (établissement biblique fondé à Halle, en 1710, par le baron Charles-Hildebrand de Canstein, destiné à répandre la Bible à bas prix dans le peuple).

Ce qui fut le plus important, dans le développement du piétisme, ce fut son attitude à l'égard de la Bible. Ses promoteurs n'avaient rien compris à l'histoire de Luther. Ils ne savaient pas pourquoi Luther, après avoir prêché le recours à la Bible seule et avoir fait sa révolution sur ce point unique, s'était vu contraint, par la force centrifuge qui se dégageait du « libre-examen », de rétablir les cadres rigides d'une orthodoxie garantie par la police d'État. Le piétisme renouvela l'expérience de Luther. Il s'aperçut qu'un texte, si sacré qu'il soit, ne saurait servir de trait d'union entre les intelligences, s'il n'est commenté par une autorité reconnue de tous. Mais, comme il avait éprouvé les désavantages d'une orthodoxie glacée, il crut que le plus simple était d'afficher une certaine indifférence pour la science pure et de s'attacher exclusivement à ce que nous avons nommé « la valeur de vie des textes ». Il écarta les « symboles de foi », dont s'était hérissée l'orthodoxie luthérienne. Il mit, comme Luther l'avait fait au début de sa révolte, chaque fidèle en face de la parole divine, en faisant appel surtout au sentiment individuel. Il tint pour négligeables les divergences d'interprétation, quand ces divergences étaient d'ordre purement intellectuel ou scientifique. La foi dogmatique perdit ainsi toute importance à ses yeux. Au lieu d'être sauvé par la foi sans les œuvres, il semblait insinuer que l'on serait sauvé par les œuvres sans la foi. Il ouvrit par là les portes à l'agnosticisme kantien et au sentimentalisme moderniste d'un Schleiermacher. Il se trouva de la sorte qu'il allait dans le même sens que le rationalisme déiste, négateur de toute révélation surnaturelle, de toute tradition dogmatique, de la possibilité même du miracle et de la prophétie, fondements historiques de la religion chrétienne.

Il a eu, à ce point de vue, une influence considérable sur l'évolution du luthéranisme et même sur celle du protestantisme en général, et cette influence s'est exercée par contre-coup jusque sur l'Église catholique romaine.

I. Généralités. — A. Tholuck, *Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs im Verlaufe des XVII. Jahrhunderts*, Hambourg et Gotha, 1852; *Geschichte des Rationalismus*, Berlin, 1865; H. Schmid, *Die Geschichte des Pietismus*, Nordlingen, 1863; A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus* (t. Ier dans l'Église calviniste, t. II et III dans l'Église luthérienne), Bonn, 1884-1886; E. Sachsse, *Ursprung und Wesen des Pietismus*, Wiesbaden, 1884; W. Hübener, *Der Pietismus, geschichtlich und dogmatisch beleuchtet*, 1901; H. Stephan, *Der Pietismus als Träger des Fortschritts in Kirche*, 1908.

II. Monographies de piétistes. — Sur *Arndt* : Julius Winter, *Johann Arndt, der Verfasser des « Wahren Christentums »*, Leipzig, 1911; Wilhelm Köpp, *Johann Arndt, Eine Untersuchung über die Mystik im Luthertum*, Berlin, 1912. — Sur *Spener* : P. Grünberg, *Philipp Jacob Spener*, Gœttingue, 1893 sq. — Sur *Francke* : G. Kramer, *August Hermann Francke. Ein Lebensbild*, 2 vol., Halle, 1860-1862; *Beiträge zur Geschichte A. H. Franckes*, et *Neue Beiträge zur Geschichte A. H. Franckes*, Halle, 1861 et 1875; Schrader, *Geschichte der Friedrichs-Universität zu Halle*, 2 vol., Berlin, 1894; G. Fr. Hertzberg, *August Hermann Francke und sein hallisches Waisenhaus*, Halle, 1898; Chr. Kolb, *Die Anfänge des Pietismus und Separatismus in Württemberg*, Stuttgart, 1902. — Voir aussi Carl Mirbt, art. *Pietismus*, dans *Protest. Realenzyklopädie*, t. XVII.

L. Cristiani.

PIEVE (François de) *(Garetto)*, frère mineur capucin de la province de Gênes. Élu provincial en 1751, il mourut à Gênes le 13 avril 1768. Il est l'auteur d'un cours de théologie qui n'est pas dépourvu de mérites et qui a été publié après sa mort par son confrère, le P. Claude Clavesana, auquel il avait confié son ouvrage. Il est intitulé : *Lectiones theologico-morales* et comprend six volumes in-4°, dont le Ier fut édité à Bologne, en 1775, 523 p.; le IIe, *ibid.*, 1777, 464 p.; le IIIe, à Bologne et à Lucques, 1779, 486 p.; le IVe, à Lucques, en 1779, 495 p.; le Ve, *ibid.*, 1779, 357 p.; le VIe, *ibid.*, 1779, 228 p. Le P. Claude a ajouté deux volumes pour compléter le cours théologique du P. François de Pieve; ils furent publiés à Lucques, en 1779, comprenant respectivement 296 et 217 p.

Le P. François de Pieve composa encore : *Universæ theologiæ speculativæ ac moralis objectum, fundamentum et conclusiones in sententia scotistarum ab adm. RR. PP. provinciali ac diffinitoribus capuccinorum a prov. Genuæ impugnatæ, exponentibus et propugantibus, in conventu S. Mariæ de Succursu Quarti, sacræ theologiæ studentibus, adsistente P. Francisco a Plebe, theologiæ lectore*, ms. in-4°, 276 p., conservé dans les archives provinciales des capucins à Gênes; *Discorsi varii fatti in diverse occasioni*, ms. in-4°, 699 p., ms. *A. IX. 2* de la bibliothèque universitaire de Gênes; *Quadragesimale in compendio redactum*, ms. in-24, 80 p., à la bibliothèque communale de San Remo.

Franceseo Saverio, O. M. Cap., *I cappuccini genovesi. Note biografiche*, t. I, Gênes, 1912, p. 38-39.

Am. Teetaert.

PIEVE DI TECCO (Fidèle de), frère mineur capucin de la province de Gênes. Il édita *Dissertationes theologico-morales ex purissimis utriusque sanctissimi Testamenti atque divinarum traditionum fontibus haustæ* en trois volumes, in-4°, dont le Ier fut édité à Bologne, en 1777, 427 p.; le IIe et le IIIe à Lucques, en 1778-1779, 422 et 380 p. Le IIIe volume, toutefois, fut ajouté par le P. Claude Clavesana, capucin de la même province. Cet ouvrage est dédié à André Giannetto, O. S. B., cardinal et archevêque de Bologne.

Francesco Saverio, O. M. Cap., *I cappuccini genovesi. Note biografiche*, t. I, Gênes, 1912, p. 32.

Am. Teetaert.

PIGHI Albert, théologien néerlandais (1490-1542). I. Vie. II. Œuvres. III. Position doctrinale.

I. Vie. — Bien des points de la biographie de ce personnage demeurent encore obscurs, malgré les lumières que viennent d'apporter quelques documents récemment publiés. Il est né à Kempen, petite ville de la province d'Overyssel (d'où le nom de *Campensis* sous lequel il est souvent désigné), vers 1490. Étudiant de philosophie à Louvain, il est reçu maître ès arts en 1509, passe à la théologie, où il a comme maîtres Driedo et Adrien Florent, le futur Adrien VI. Toutefois, il ne prend à Louvain que le grade de bachelier formé, et c'est à Cologne, où il passe en 1517, qu'il prend le bonnet de docteur. C'est à Cologne aussi que son ancien maître, Adrien Florent, devenu le pape Adrien VI, vient le chercher pour lui confier à Rome divers emplois, en 1522. Peut-être antérieurement, alors qu'il résidait en Espagne (1515-1522), avait-il déjà attiré en ce pays son jeune et brillant élève. Le pontificat d'Adrien VI dura peu; à la mort de celui-ci, Albert se demanda avec quelque angoisse ce qu'il allait devenir. Voir sa correspondance avec Aleander dans *Zeitschr. für Kirchengesch.*, t. XXIII, p. 111-114. Heureusement, Clément VII, successeur d'Adrien VI, ne tarda pas à lui accorder une semblable bienveillance. Pighi figure à la cour de ce pape en diverses circonstances : en 1530, il est à Bologne, au sacre de

Charles-Quint; en 1531, il est chargé par le pape de porter au frère de l'empereur, Ferdinand Ier, une épée bénite, attestant que le pape choisissait le roi de Hongrie comme le chef de la croisade contre les Turcs. Vers le même temps, il dédie au pape divers petits écrits conservés encore en ms. au Vatican : *De progymnasmatis geographicis*, dans *Vat. lat. 1575* et *6176*; *Nova Moscoviæ*, lettre sur la situation présente de la Russie, dans *Vat. lat. 3922* (imprimée à Venise en 1543 et, en traduction italienne, dans les *Navigationi et viaggi* de J.-B. Ramusio, éd. de Venise, 1550-1559, t. II, p. 126-131); *Adversus Græcorum errores*, dans *Vat. lat. 7804*. Paul III (1534-1549) continue à Pighi les mêmes faveurs que Clément VII; il lui accorde, en 1535, la prévôté de Saint-Jean d'Utrecht, vacante en cour de Rome. Il n'est pas certain que Pighi ait regagné dès ce moment les Pays-Bas; mais il résida certainement au lieu de son bénéfice à partir de 1537. Il y était en 1538, date à laquelle il eut à soutenir un procès devant la cour souveraine de Malines. En 1539, il est en passant à Bruxelles, d'où il écrit au pape Paul III au sujet de son livre *De hierarchia ecclesiastica*, voir *Zeitschr. für Kirchengesch.*, *ibid.*, p. 114. Il fait à Louvain un assez long séjour au printemps de 1540; regrettant son isolement relatif à Utrecht, il serait heureux, écrit-il au cardinal Cervini, de recevoir à Louvain un bénéfice qui lui permettrait de vivre en une compagnie plus intellectuelle. *Ibid.*, p. 123. Les mois suivants allaient le tirer de son isolement. Le 1er octobre, une lettre du pape Paul III lui intime l'ordre de se rendre au colloque de Worms, où l'on devait rechercher une entente entre protestants et catholiques sur les questions controversées. *Ibid.*, p. 125. Le colloque est bientôt transféré. Le nonce Campeggio, qui représentait le pape à Worms, reçoit l'ordre d'emmener à Ratisbonne les théologiens pontificaux. Mais Pighi ne fait pas route avec le nonce et ses collègues. Il s'arrête assez longuement à Ingolstadt, où il prépare, avec une hâte un peu fébrile, l'impression d'un volume relatif aux questions controversées. Voir *ibid.*, p. 126, 127, 128, 131, 133. Il arrive à Ratisbonne sensiblement à la même date que le cardinal Contarini, envoyé comme légat par le pape. D'abord en défiance, le cardinal ne tarde pas à apprécier la vigueur du théologien néerlandais. C'est, selon toute vraisemblance, à l'influence de Pighi qu'il faut attribuer la rédaction du texte relatif à la justification (art. 5 de la formule de Ratisbonne) sur lequel s'entendirent protestants et catholiques, au début de mai 1541, mais qui ne tarda pas à être désavouée par les théologiens du pape. Sur tout ceci voir Fr. Dittrich, *Gasparo Contarini*, Braunsberg, 1885, p. 651-668, et passim, et dans les *Regesten und Briefe des Card. G. Contarini*, publiés par le même, Braunsberg, 1881, les *Inedita*, p. 381-384, 387-389. On sait qu'à ce colloque de Ratisbonne l'entente provisoire obtenue sur quelques points ne put se réaliser sur d'autres. Le 29 juillet, la diète était dissoute sans que l'on fût arrivé à des résultats positifs. Libre de ses mouvements, Pighi retourne à Utrecht, après un voyage en Italie (il était à Venise le 13 octobre; cf. *Zeitschr. für Kirchengesch.*, *ibid.*, p. 152). Sa santé n'avait jamais été brillante; les excès de travail auxquels il s'était livré, tant durant les colloques qu'au cours de l'année suivante, hâtèrent sa fin. Il mourut à Utrecht le 26 décembre 1542 et fut enterré dans son église Saint-Jean. Voir diverses épitaphes, toutes fort intéressantes, dans Paquot, *Mémoires...*, t. II, p. 178-180.

II. Œuvres. — La production littéraire de Pighi est considérable. Avant de s'adonner à la théologie, il avait composé plusieurs ouvrages relatifs à l'astronomie, science où il était assez versé : *Adversus prognosticorum vulgus qui annuas prædictiones edunt et se astrologos mentiuntur astrologiæ* (entendre, l'astronomie) *defensio*, Paris, 1518; *De æquinoctiorum solstitiorumque inventione, et de ratione paschalis celebrationis, deque restitutione calendarii ad beatiss. patrem Leonem X*, Paris, 1520; Léon X, en 1516, avait chargé l'université de Louvain d'examiner ce que l'on pourrait faire pour la réforme du calendrier, d'où cette réponse du jeune savant. Deux autres ouvrages sur l'astronomie de position sont beaucoup plus techniques; en voir les titres dans Paquot, *op. cit.*, p. 182. Nous avons signalé plus haut les ouvrages composés par Pighi à la curie romaine, col. 2095.

A partir de son retour à Utrecht, Pighi, conscient du péril que crée la Réforme, s'adonne exclusivement à la théologie, et tout spécialement à la controverse. Toute son œuvre est dès lors inspirée par le désir de mettre à mal les doctrines nouvelles. Entre 1537 et 1542, il entasse de volumineux ouvrages, quelquefois trop hâtivement composés, qui ne laissent pas de témoigner d'une érudition considérable. En voici la liste dans leur ordre d'apparition :

1° *Apologia indicti a Paulo III R. P., concilii adversus lutheranæ confœderationis rationes plerasque quibus eidem detrahunt, nuper in orbem sparsas*, in-fol., 23 feuillets, Cologne, octobre 1537. Le 2 juin 1536, Paul III avait convoqué un concile général à Mantoue pour le 23 mai de l'année suivante, et pris les premières mesures pour la réalisation de ce dessein. Entre autres oppositions, le projet de concile avait rencontré celle de la Ligue de Schmalkalde. Celle-ci avait fait paraître un manifeste exposant les raisons de droit et de fait pour lesquelles ce concile ne pouvait être libre. C'est à ce manifeste, dont il donne d'abord le texte, que Pighi entend répondre. A plusieurs reprises, il renvoie à des arguments qu'il expose, dit-il, de manière plus développée dans un ouvrage beaucoup plus volumineux qui n'allait pas tarder à paraître. Il s'agit du suivant.

2° *Hierarchiæ ecclesiasticæ assertio*, in-fol., 268 feuillets (plus un index alphabétique et une longue analyse de l'ensemble non foliotés), Cologne, 1538 (dédié à Paul III en la fête de saint Grégoire); autres éditions : Cologne, 1544 (revue par l'auteur peu avant sa mort); *ibid.*, 1558, 1572. Les l. III, IV et V ont été réimprimés dans Rocaberti, *Bibliotheca maxima pontificia*, t. II. C'est une ecclésiologie extrêmement remarquable, pour l'époque, quoi que l'on puisse penser de certaines assertions. Alors que les premiers contradicteurs de Luther s'étaient attaqués aux doctrines particulières du novateur, tout spécialement à la doctrine de la justification, Pighi a très bien vu que le point capital sur lequel on n'était plus d'accord entre protestants et catholiques c'était l'autorité de l'Église. D'où cette démonstration très large du rôle de l'Église et tout spécialement de son chef, le pape. Après avoir établi, au l. I, quelle est l'Église instituée par Dieu, Pighi étudie au l. II l'unité de l'Église et les différents ordres qui la composent; il établit en particulier la distinction entre les prêtres et les laïques, et montre l'institution de droit divin du sacerdoce. Le sacerdoce a un chef, c'est le pape, successeur de Pierre et détenteur dans l'Église d'une primauté telle que tout pouvoir ne peut émaner que de lui. C'est l'objet des l. III et IV. Le l. V traite des rapports entre le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir civil et s'attaque expressément à la doctrine de Marsile de Padoue que Luther, en somme, ne faisait que renouveler. A cette hérésie, qui met l'autorité sur l'Église dans l'État et ses représentants, Pighi oppose la doctrine qui avait eu, surtout depuis le XIVe siècle, la faveur des théologiens pontificaux, celle du *pouvoir direct* de l'Église (disons plus exactement du pape qui l'incarne) sur le temporel. Il tire de la métaphore des deux glaives toutes

les conséquences que l'esprit de système en avait antérieurement tirées. Le l. VI, enfin, est consacré à l'étude des conciles. Pighi y prend vivement à partie la théorie conciliaire professée à Bâle, au début du XVe siècle, et Gerson qui en était le plus illustre représentant. Bien loin que les conciles puissent avoir une autorité supérieure à celle du pape, leur autorité, en définitive, ne provient que de la délégation que leur donne celui-ci. Leur rôle, purement consultatif, est indiqué par leur nom même. *Conciliorum quod sit opus proprium indicari ipsa ratione nominis, nempe* CONSULTARE *consiliaque conferre et invenire quid melius aut utilius : at agendi exequendique quæ deliberando inventa sunt non jam esse concilii opus, ut ejusmodi, sed ad summam in Republica authoritatem pertinere.* Cette *authoritas summa* est celle du pape. Plusieurs théologiens, dès cette époque, trouvèrent que certaines exagérations déparaient un livre par ailleurs excellent; les gallicans du XVIIe siècle lui seront plus sévères encore. Mais l'ouvrage fait certainement époque.

3° *Controversiarum præcipuarum in comitiis Ratisponensibus tractatarum et quibus nunc exagitatur Christi fides et religio diligens et luculenta explicatio*, Cologne, mars 1542 (les neuf premières controverses sont foliotées, I-CXXV; à partir de la 10e controverse, il n'y a plus de foliotation); en appendice se lit une dissertation, *De divortiatorum novis conjugiis et uxorum pluralitate* (5 fol.) et une autre *De actis quæ nuper emissa circumferuntur VI et VII synodorum, quod parengrapha sint et minime germana* (16 fol.); il y a une édition de Cologne, 1545, présentée comme *ab ipso autore summa diligentia sub mortem recognita*, non foliotée, mais qui reproduit très exactement l'édition de 1542, sauf la dissertation sur les VIe et VIIe conciles; je n'ai pas vu les autres éditions signalées dans Paquot, p. 184 : Paris, 1542; Paris, 1543; Paris, 1549; Paris, 1586, sous le titre : *Explicationes catholicæ præcipuarum controversiarum*, etc.

La publication de ce livre a toute une histoire qui se traduit du reste dans l'aspect extérieur de l'édition que nous avons décrite. Pighi avait certainement commencé cet ouvrage avant le colloque de Worms. C'est de lui qu'il parle dans une lettre du 5 mars 1540 au cardinal Alexandre Farnèse, donnée dans *Zeitschr. für Kirchengesch.*, *loc. cit.*, p. 117 sq.; l'ouvrage aurait porté le titre de Περὶ ἀρχῶν, *aut de principiis novæ ejus doctrinæ quam falso evangelicam vocant;* de ces principes, Pighi entendait faire une abondante réfutation, en les groupant autour de trois points : 1. la justification et la pénitence (considérée plutôt comme vertu que comme sacrement); 2. le libre arbitre, la nature, la grâce et le péché; 3. enfin, les sources de la connaissance théologique, Écriture et surtout tradition. A cette date, la 1re partie était déjà rédigée. Appelé à Worms à l'automne de cette même année, il a dû en montrer des extraits à ses collègues; plusieurs, et spécialement Jean Eck, s'émurent de certaines doctrines exprimées par l'auteur, lequel ne laissa pas de continuer son travail. En février 1541, il fait commencer, depuis Ingolstadt, l'impression de la 1re partie. Jean Eck a vent de la chose et met tout en œuvre pour empêcher la publication; il allègue en particulier que le secret le plus absolu avait été prescrit sur les tractations de Worms et que Pighi ne pouvait traiter des matières en question sans violer le secret. Finalement, le ministre de Charles-Quint, Granvelle, intervint et fit retarder la publication du livre. Sur tout ceci voir *Zeitschr. für Kirchengesch.*, p. 127-145, où l'on trouve des détails extrêmement intéressants. Arrivé à Ratisbonne, Pighi fait lire au légat Contarini les bonnes feuilles de son ouvrage et particulièrement ce qui concerne le péché originel et la justification. Le légat, d'abord un peu surpris, finit par se rallier aux vues de Pighi. Voir les *Regesten* de Contarini aux endroits signalés plus haut, col. 2095. Rentré aux Pays-Bas, Pighi peut enfin achever l'impression et la publication de son ouvrage dont il écrit la préface le 5 janvier 1542 et qui paraît en mars; on voit s'il a fait vite.

Sous la forme définitive, il se divise en seize controverses. 1. Le péché originel. 2. La justification, la foi et les œuvres. 3. L'Église. 4. L'eucharistie, la présence réelle, la transsubstantiation. 5. Le sacrifice de la messe; son utilité, sa valeur. 6. Les messes privées. 7. La communion sous une seule ou sous deux espèces. 8. L'adoration du Christ dans l'eucharistie. 9. La pénitence (sacrement) et ce qui s'y rapporte : contrition, confession, satisfaction. 10. Le septénaire sacramentel et l'usage des sacrements en général. 11. La hiérarchie ecclésiastique. 12. Les traditions humaines et ecclésiastiques. 13. Le culte des saints. 14. Les vœux de religion. 15. Le célibat ecclésiastique. 16. Le pouvoir de l'Église.

On voit que la plupart des points qui faisaient difficulté entre catholiques et protestants sont touchés dans ces controverses, mise à part la question du libre arbitre dans ses rapports avec la grâce sur laquelle l'auteur se proposait de revenir. Les deux appendices de la 1re édition se rapportent, nous l'avons dit, d'une part à la discussion de la thèse protestante sur la dissolution du mariage en cas d'adultère d'un des conjoints et, d'autre part, à l'étude des actes des VIe et VIIe conciles qui venaient d'être publiés. Le fait d'Honorius régulièrement condamné par un synode œcuménique portait une grave atteinte à la théorie développée par Pighi au l. VI de la *Hiérarchie ecclésiastique.* Notre théologien met donc tout en œuvre pour démontrer, prédécesseur en ceci de Bellarmin et de Baronius, l'inauthenticité des actes du VIe concile. Voir l'art. HONORIUS Ier, t. VII, col. 117.

L'ensemble des doctrines développées par Pighi dans ce gros livre ne présente rien de particulier, à l'exception de ce qui concerne le péché originel et la justification, sur quoi nous reviendrons. L'ouvrage se fait remarquer surtout par la clarté de l'exposition, un sérieux effort pour saisir la pensée de l'adversaire, une mise au point fort précise des positions catholiques souvent mal décrites par les novateurs, un recours plus fréquent qu'il n'était alors d'usage aux sources de la doctrine et particulièrement aux Pères de l'Église. Il suffirait d'étoffer cette documentation pour avoir un excellent traité de controverse.

4° *Ratio componendorum dissidiorum et sarciendæ in religione concordiæ*, Cologne, 1542; publié en appendice des *Controverses*, dans l'édition de Cologne, 1545, 15 feuillets. C'est, en effet, une suite de l'ouvrage précédent. Les colloques de Worms et de Ratisbonne ont montré à l'évidence la vanité des réunions où les théologiens des deux confessions rivales s'efforcent de rapprocher leurs thèses. C'est, dit Pighi, perdre de vue la définition de l'hérésie qu'entamer ces colloques. Comment est-il possible de discuter avec des gens qui partent de principes totalement différents, puisqu'ils nient ce qui, pour le catholique, est l'évidence, c'est-à-dire l'autorité de l'Église. Ces colloques ne servent en somme qu'à donner aux hérétiques bonne opinion d'eux-mêmes. Qu'on les laisse entre eux; qu'on s'efforce de donner au peuple chrétien une solide instruction, que, par tout moyen, y compris l'appel au bras séculier, l'on préserve laïques et ecclésiastiques de la contagion des fausses doctrines; cela vaudra bien mieux que ces entretiens où les opinions catholiques et protestantes semblent mises sur le pied d'égalité.

5° *De libero hominis arbitrio et divina gratia libri X*, Cologne, août 1542, in-fol., 183 feuillets numérotés, sans compter l'épître dédicatoire au cardinal Sadolet,

l'argument des 10 livres et l'index alphabétique non foliotés. L'ouvrage est tout spécialement dirigé contre la doctrine de Calvin, qu'il caractérise comme un véritable fatalisme. Cette doctrine est contraire à la bonté divine, l. I; elle est en opposition avec la tradition de l'Église catholique qui a toujours défendu le libre arbitre. L. II. Les novateurs se réclament de saint Augustin; l'analyse de sa pensée montre bien que c'est là une grave erreur et qu'Augustin est d'accord avec l'ensemble de la tradition. L. III. A plus forte raison est-il facile de montrer que les textes scripturaires invoqués par les novateurs n'ont pas le sens qu'ils leurs prêtent. L. IV. Pourtant, il s'agit de trouver un moyen terme entre les erreurs qui suppriment la liberté humaine et celles qui nient la nécessité de la grâce divine. L. V. Mais ceci ne se rencontre pas dans la doctrine des protestants sur la grâce et la manière dont elle opère en nous, l. VI, pas plus que dans les explications qu'elle fournit de la prescience divine, de la prédestination et de la providence; ces explications, outre qu'elles sont déraisonnables, blasphèment la souveraine bonté de Dieu. L. VII. C'est au l. VIII qu'il faut chercher la pensée personnelle de Pighi, lequel ne voit guère, dans le grave problème qu'il traite, que le point de vue de la liberté humaine et oublie un peu le souverain domaine de Dieu sur ses créatures. Tel qu'il se le représente, Dieu n'est guère que le témoin, par sa prescience, des résultats auxquels parvient le libre arbitre de l'homme, et la prédestination n'est en définitive qu'une vision anticipée des événements. Pighi se rend d'ailleurs bien compte que, sur ce point, il se sépare de la pensée augustinienne, il en prend allègrement son parti. Voir en particulier le c. II. Le l. IX est consacré à la discussion des textes scripturaires que peuvent revendiquer en leur faveur les tenants de la prédestination *ante prævisa merita;* une exégèse, parfois laborieuse, en atténue la portée. Le dernier livre enfin s'applique à résoudre les difficultés que l'on peut faire à la doctrine proposée et à fournir une explication adéquate de la volonté salvifique universelle.

Cette analyse montre comment Pighi, ici encore, a pris l'exact contre-pied de la formule protestante. Il semble prendre plaisir à se placer juste aux antipodes de cette doctrine; il ne serait pas difficile de trouver dans ce molinisme anticipé et sans nuances des points de contact avec le pélagianisme.

6° *Apologia Alberti Pighii Campensis adversus Martini Buceri calumnias, quas et solidis argumentis et clarissimis rationibus confutat*, Paris, 1543, petit in-12, folioté 1-76 (sans compter une courte *Vie de Pighi*, par Jean Gunther et la petite préface de Pighi), Mayence, 1543; annexé aussi à l'édition des *Controverses* de Paris, 1543. Ce petit livre, publié peu après la mort de l'auteur, continue la polémique avec Bucer, antérieurement commencée. Au lendemain du colloque de Ratisbonne, le réformateur avait publié, des conversations qui avaient eu lieu, un récit que les catholiques jugèrent peu sincère, et dans lequel il rejetait sur ces derniers la cause de l'échec. C'est à quoi Pighi avait opposé son livre *Ratio componendorum dissidiorum*. Bucer répliqua en écrivant *De vera Ecclesiarum in doctrina, cæremoniis et disciplina reconciliatione et compositione*, où il prenait très vivement à partie, et de manière tout à fait personnelle, le théologien néerlandais. Sur un ton assez vif, Pighi relève les assertions de son adversaire; plus encore que dans ses ouvrages précédents, il met l'accent sur ce qui sépare désormais protestants et catholiques : le concept de l'autorité de l'Église en matière de doctrine et de pratiques extérieures. Rien de bien nouveau, en somme, et toute l'argumentation se trouvait déjà dans la *Hiérarchie* et dans les *Controverses*.

7° *Lettres.* — Dans les *Epistolarum ab illustribus et claris viris scriptarum centuriæ tres*, Harling, 1669, S.-A. Gabbema a publié trois lettres de Pighi adressées au prieur de la chartreuse de Cologne; elles sont toutes trois relatives à des ouvrages en cours de préparation. *Epist.*, XIII, p. 31 (réponse au roi d'Angleterre, et Περὶ ἀρχῶν, cf. ci-dessus, col. 2097); XIV, p. 33 (sur le *Ratio componendorum dissidiorum*); LXXI, p. 177 (même sujet). — Dans les *Regesten und Briefe des Cardinals G. Contarini*, Braunsberg, 1881, Fr. Dittrich donne quelques documents beaucoup plus précieux : appendice, n. 11, p. 381 sq., lettre de Pighi à Contarini, lui expliquant sa position relativement au péché originel; n. 14, p. 387, du même au même, sur la justification (ces deux lettres, ou plutôt ces deux mémoires répondent aux observations faites par Contarini, voir *ibid.*, *Inedita*, n. 88, p. 349). — En 1902, W. Friedensburg a donné dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XXIII, p. 110-155, une vingtaine de lettres de Pighi avec quelques-unes qui lui sont adressées : *Beiträge zum Briefwechsel der katholischen Gelehrten Deutschlands im Reformationszeitalter;* la plupart sont de l'époque des colloques de Worms et de Ratisbonne et relatives à l'impression du livre des *Controverses;* la plus importante nous paraît celle qui est écrite à Cervini pour défendre le recez de la diète de Ratisbonne et ses *desiderata* concernant la tenue, en Allemagne, d'un grand concile, n. 257, p. 145-152.

8° *Ouvrages perdus.* — Plusieurs des lettres signalées font allusion à des ouvrages composés par Pighi et qui n'ont pas encore été retrouvés. La lettre à Paul III (Friedensburg, n. 241, p. 114) parle explicitement de deux courts traités contre Henri VIII. Le premier répondant à un libelle violent du roi d'Angleterre contre l'autorité pontificale, et l'autre défendant, à l'encontre des décisions de sept universités, la validité du premier mariage d'Henri avec Catherine d'Aragon. Ces deux ouvrages sont également signalés par Contarini comme ayant été envoyés à la curie en manuscrit. Voir *Regesten*, *Inedita*, n. 27, p. 294. Ils ne semblent pas avoir jamais été imprimés.

III. Position doctrinale. — Dans le t. IX de la *Conciliengeschichte* de Hefele, continuée par Hergenröther, Fribourg-en-B., 1890, se lit, p. 936-938, un § 1032 intitulé : *Der Semilutheranismus. Pighe und Gropper* (très résumé dans la traduction Leclercq). Ce développement tend à montrer que, sur divers points, Pighi et Gropper, son disciple, sont entrés, par désir de la paix religieuse, dans la voie des concessions à l'endroit du protestantisme. Et il se réfère à la doctrine de la « double justice » présentée par eux au colloque de Ratisbonne et acceptée par les réformateurs.

Rien n'est plus inexact que cette caractéristique, qui tendrait à faire du théologien néerlandais un « concessionniste ». C'est bien plutôt le contraire qui est vrai. Sur l'ensemble de la théologie, Pighi s'est résolument établi aux antipodes de la pensée protestante.

Il l'est sur ce qui fait le fond même de la grande hérésie du XVI[e] siècle : la notion de l'Église, de son autorité en matière doctrinale et pratique. Nous l'avons vu en analysant ses ouvrages; il n'en est pas un, depuis l'énorme *Hierarchia* jusqu'à l'*Apologia* (œuvre posthume), qui ne dise, avec la même raideur que Bossuet : « Un hérétique est celui qui (dans les matières définies) a une opinion. » Et si la Réforme est avant tout une protestation, une révolte contre l'autorité de l'Église et du pape qui en est, si l'on peut dire, l'incarnation, il n'est pas d'écrivain plus antiprotestant, plus antiluthérien que Pighi.

Une autre caractéristique de la Réforme, c'est l'exaltation, poussée jusqu'à la caricature, des doc-

trines augustiniennes sur le gouvernement de la volonté humaine par Dieu, sur le péché originel et ses conséquences : perte du libre arbitre, asservissement de la volonté à la concupiscence, culpabilité de tous les mouvements de celle-ci. Or, sur ces points, nous l'avons dit aussi, Pighi prend position et l'autorité même d'Augustin ne lui en impose pas. C'est si vrai que l'on a pu, sans paradoxe, l'accuser de pélagianisme. Qu'on lise ce qu'il dit du libre arbitre et de la conciliation de celui-ci avec le gouvernement divin et l'on verra qu'il a poussé jusqu'à l'exagération, disons jusqu'à l'erreur, ce qui sera bientôt la tendance moliniste. Contre Augustin, il fait appel à l'autorité d'autres Pères et spécialement des Grecs qui ont cru davantage à la valeur de l'activité humaine dans l'affaire du salut.

Aussi bien, dans son explication, le péché originel a-t-il tendance à s'amenuiser au point de disparaître presque, et, dans les délibérations du concile de Trente sur la matière, l'opinion de Pighi est rapprochée de celle des pélagiens. Dans la liste d'erreurs distribuée aux théologiens le 9 juin 1546, on mentionne, après le pélagianisme, une erreur *(quem Pighius sequi videtur) peccatum originale nihil esse in unoquoque nostrum, sed esse dumtaxat ipsam Adæ prævaricationem quæ revera nobis non insit sed soli Adæ*. Voir *Conc. Tridentinum*, édit. Ehses, t. v, p. 212, et remarquer la note où il est dit que les mots entre parenthèses ont été signalés comme *delenda*, par respect, sans aucun doute, pour la mémoire de Pighi.

Au vrai, cette description semi-officielle de la pensée de Pighi est un peu schématique. Pour bien saisir l'opinion de ce théologien, rien ne vaut la lecture du court mémoire adressé par lui à Contarini. Dans *Regesten*, p. 381. Pighi y fait allusion à un échange de vues qu'il vient d'avoir avec le légat, à propos des idées qu'il avait développées dans ses *Controverses*, alors en cours d'impression, sur le péché originel. Contarini lui avait fait remarquer combien peu ces idées cadraient avec celles de saint Augustin. Dans son mémoire, Pighi explique les raisons pour lesquelles, sans condamner la pensée du grand docteur, il croit devoir s'en séparer. Dans Augustin, il a vu surtout l'identification entre le péché d'origine et la concupiscence et c'est là-contre qu'il s'élève. « La concupiscence, écrit-il, que l'on veut appeler ici vice, ou *habitus* vicieux est une condition même de la nature, qui a Dieu pour auteur et qui donc ne peut lui déplaire ; elle provient de la constitution même du corps *(ex crasi naturali et ratione corporis oritur)*, elle était en Adam avant même qu'il péchât, tout comme la mortalité. Sans doute, avant le péché, elle était, tout comme la mortalité, contenue par le secours divin. Le péché survenant, de même qu'est entrée dans l'humanité, non la mortalité, certes, mais la mort, de même est entrée la lutte et la rébellion de la chair contre l'esprit, mais non cette *vis concupiscibilis*, la seule chose qui existe en fait dans les enfants et qui a dans l'organisation même du corps sa cause naturelle et nécessaire. Or, la nature en elle-même ne peut être odieuse au Créateur. On dira peut-être que c'est l'absence en Adam et en nous du frein qu'imposait à la *vis concupiscibilis* l'état d'innocence qui est digne de la haine divine. C'est vrai pour Adam ; ce n'est pas vrai pour nous : *Nuditas illa naturæ, etsi, ipsi Adam merito culpabilis fuerit, ut qui sua culpa donum illud supernaturale sibi et nobis perdiderit, nos tamen ea culpabiles facere non potest, ut qui, non nostra, sed aliena et paterna culpa, nudi nascimur, nec in potestate nostra est ut nascamur aliter.* Cette *nuditas*, d'ailleurs, en Adam lui-même, ne pouvait être appelée une *corruptio naturæ*, ce n'était une corruption ni de son âme, ni de son corps. Mais, en fin de compte, quelque corruption de la nature que nous imaginions en Adam, par suite de son péché volontaire, dans un enfant qui vient de naître, nous ne pouvons imaginer aucune corruption de la nature, aucune cause qui corrompe celle-ci. Pas de cause dans l'âme, créée par Dieu, pas de cause dans le corps : *corpus vi seminis, naturæ ac Dei artificio formatur in materno utero, nec ullam, corruptionem* SALTEM DEO ODIOSAM *in se habet.*

Ainsi écarté ce que les théologiens appelaient le matériel et le formel du péché d'origine (c'est-à-dire la concupiscence d'une part, et la *carentia justitiæ debitæ* d'autre part), posée ensuite la définition du péché qui fait essentiellement de celui-ci une *transgression volontaire* du précepte divin, il devenait fort difficile à Pighi d'expliquer ce que pouvait être, dans l'enfant qui vient au monde, le péché originel. Ce ne peut plus être que quelque chose de tout à fait extérieur, une *imputation* de la faute des premiers parents, laquelle avait seule raison de péché. Que si l'on avait objecté à Pighi le caractère injuste en apparence de cette imputation, il n'eût pas été en peine de répondre. Les principes généraux qu'il professait sur la valeur de l'activité humaine étaient assez optimistes pour que les conséquences du péché originel, dans l'humanité en général et dans chaque homme, en particulier, fussent largement atténuées à ses yeux. Rien donc en tout ceci qui rappelle, même de très loin, le pessimisme luthérien, partiellement renouvelé de saint Augustin.

Faut-il voir, néanmoins, une concession au protestantisme dans les idées de Pighi relatives à la justification ? (Elles sont bien exposées à l'art. JUSTIFICATION, t. VIII, col. 2159 sq.) On sait à quoi elles se ramènent, et Pighi pose très clairement le problème dans le 2e mémoire au cardinal Contarini. *Regesten*, p. 387. Opérant non avec les termes abstraits, mais avec des expressions concrètes, notre théologien se pose la question : « Comment un homme, peut-il être estimé juste par Dieu ? » Et il répond : « J'appelle juste ce qui correspond exactement à la règle ; j'appelle justice une exacte correspondance à la règle et, dès lors, j'appelle justice de l'homme devant Dieu une exacte adaptation de tous ses actes, de toute sa vie à la règle de rectitude que nous a fixée la loi divine. Ce n'est point l'accomplissement d'un seul précepte, c'est l'accomplissement de toute la loi qui fait appeler quelqu'un juste. Que l'on pense maintenant à ce premier commandement qui nous ordonne d'aimer Dieu de tout notre cœur, de toute notre âme, de tout notre esprit, et que l'on considère cette règle en soi d'abord, et puis sous une forme mitigée et adaptée à nos forces. Je dis que, même compte tenu de cette deuxième considération, on ne peut trouver, parmi les fils d'Adam, personne qui soit juste par sa propre justice, et, dès lors, *nostram justitiam consistere primum in ignoscente* GRATIS *nostram iniquitatem aut injustitiam divina misericordia, deinde in justitia Christi communicata nobis, quæ una nostra est justitia coram Deo et nulla propria.* Pour que, d'ailleurs, nous soit pardonnée notre injustice, pour que nous soyons revêtus de la justice du Christ, plusieurs choses sont requises en nous, adultes — en d'autres termes, il ne suffit pas d'avoir la foi luthérienne que la justice du Christ nous est imputée, — il faut en particulier la charité, l'amour de Dieu, en acte ; c'est là une disposition prochaine, dans les adultes, à la rémission des péchés. Mais, que cet acte d'amour ne soit pas formellement notre justification devant Dieu, cela est pour moi l'évidence même. Un acte d'amour ne peut constituer cette exacte correspondance de toute notre vie, de toutes nos actions aux prescriptions de la loi divine. » Cette justice serait-elle un de ces *habitus* (Pighi pense aux vertus théologales) dont parle la scolastique ? Pighi ne cache pas le peu de confiance que lui inspirent

ces théories, dont il a voulu, dans ses *Controverses*, faire totalement abstraction. De ces *habitus* infus, il conteste ici l'existence, et il lui paraît peu digne de la théologie de faire dépendre de théories philosophiques discutables un mystère aussi important que celui de notre justification. « Les admît-on, qu'on ne saurait dire qu'ils constituent notre justice aux yeux de Dieu, car le propre de la foi est de croire, celui de l'espérance d'espérer, celui de la charité d'aimer. Mais notre justice devant Dieu c'est le rapport exact de l'ensemble de toutes nos actions avec la règle de la divine justice, et comme de cette adaptation exacte tous nous sommes dépourvus, nous avons besoin d'une justice étrangère, celle du Christ, qui nous justifie : *Qua nostra cum destituimur omnes, opus nobis fuit aliena, nempe Christi, qua justificaremur justitia.* » Et l'auteur, passant du terme de justice à celui de grâce, développe ensuite les exemples scripturaires où il est question de *trouver grâce* devant une personne humaine, ou devant Dieu, et il conclut par cette remarque très fine : En tous ces termes, il est surtout question d'un amour qui descend, d'une bienveillance spontanée qui part d'un supérieur vers un inférieur. « Cette grâce ce n'est point une qualité, un acte, un *habitus*, une habitude, une relation *(respectus)* qui se trouverait dans celui qui devient ainsi agréable, aimable, cher, c'est au contraire l'affection toute bienveillante, l'amour, la dilection gratuite de celui qui aime. » Transposons ceci en langage théologique : La grâce c'est l'infinie miséricorde de Dieu à notre égard : *Dei hæc est et gratia et misericordia qua nos respicit et erga nos benigne afficitur et sua nos benevolentia atque amicitia misericorditer dignatur.* Et, pour terminer tout ce développement, cette définition qui en donne la clef : *Gratia ergo Dei, qua nos sibi charos reddidit* (autrement dit la *gratia gratos faciens*) *est ejus erga nos amor et benevolentia.*

Il est trop évident que Pighi opère ici sur des concepts qui ne sont point superposables à ceux que l'enseignement du concile de Trente a rendus classiques et même partiellement obligatoires. En particulier, il est bien difficile de voir quelle est la *réalité* qui, d'après lui, répond dans les âmes justifiées à ce que nous appelons la grâce sanctifiante. Mais que ces concepts s'apparentent à la théorie luthérienne de la justification par la foi, c'est ce qu'il faut également nier. Rien chez Pighi de l'appréhension, par la foi seule, des mérites du Christ qui viennent couvrir, comme d'un manteau, la misère demeurée toujours inhérente à l'âme justifiée. Le juste, d'après Pighi, s'est élevé par son effort (prévenu et soutenu par l'aide divine) à l'acte d'amour de Dieu, lequel exclut l'affection au péché. Il y a chez lui un commencement d'adaptation à cette règle que devrait être pour chacun de nous la loi divine. Mais cette adaptation est si imparfaite, même chez les meilleurs, qu'il faut, de la part de Dieu, une infinie condescendance pour qu'il nous trouve justes, et il nous trouve justes, parce qu'il nous voit incorporés à Jésus, notre chef, en d'autres termes parce qu'il voit les mérites et l'intercession du Christ qui le supplient de nous être favorable.

Si même l'on voulait à toute force assimiler ce dernier concept à celui de l'imputation des mérites du Christ proposé par Luther, il faudrait simplement conclure non point à la dépendance de Pighi par rapport au novateur, mais au fait que l'un et l'autre reconnaissent une inspiration commune. Et c'est dans la théologie nominaliste du XV[e] siècle qu'il faudrait chercher cette source. C'est au nominalisme qu'il faut faire remonter la défiance de Pighi à l'endroit des théories scolastiques, à l'endroit, spécialement, de l'idée d'*habitus* et du concept de relation. C'est cette défiance qui l'empêche de trouver une solution du problème du péché originel, aussi bien que de celui de la grâce sanctifiante. Son schème de la justification est le seul que permettait la théologie nominaliste, toujours en garde contre les « entités » des âges précédents. Or, il est incontestable que cette théologie nominaliste a inspiré plusieurs des vues de Luther. Mais il est contraire à toute vraisemblance de représenter Pighi comme en dépendance de Luther et de parler, à propos de la doctrine soutenue par lui, de semi-luthéranisme.

Au concile de Trente, il fut question à plusieurs reprises de Pighi; pour nombre de points de ses *Controverses*, il fut cité avec éloge. Si l'on fit des réserves, nous l'avons dit, sur sa doctrine du péché originel, ce fut avec un grand respect pour sa personne. Quand l'on discuta sur le décret *De justificatione* et que l'on voulut définir l'existence en l'homme justifié d'une « justice inhérente », l'un des consulteurs, le P. de Nobilibus, justifia son vote de la manière suivante : *De gratia et caritate inhærente non ponerem hunc articulum sub anathemate propter multos doctores bene meritos de Ecclesia, ut Magister Sententiarum et Pighus Campensis. Concil. Trident.*, t. v, p. 455; cf. p. 487, lig. 32; p. 563, etc.

C'est dire la considération dont jouissait alors ce grand controversiste. Sa gloire a pâli depuis devant celle des défenseurs attitrés de l'œuvre de Trente. Mais son œuvre mériterait à coup sûr un traitement moins dédaigneux que celui qui lui a été infligé jusqu'à nos jours.

I. NOTICES BIO-BIBLIOGRAPHIQUES.— Valère André, *Bibliotheca belgica*, 2[e] éd., Louvain, 1643, p. 38-40; Foppens, *Bibl. belg.*, t. I, Bruxelles, 1739, p. 42-43; Nicéron, *Mémoires*, t. XXXIX, p. 372-380; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire... des Pays-Bas*, t. II, Louvain, 1763, p. 175-177; A. J. van der Aa, *Biographisch Woordenboek der Nederlanden*, t. XV, Haarlem, 1872, p. 309.

II. ÉTUDES DOCTRINALES. — Il n'y a pas de monographie bien faite, mais beaucoup de théologiens et d'historiens du dogme traitent de Pighi et de ses idées à propos du péché originel et de la justification et aussi à propos du concile de Trente. Linsenmann, *Albertus Pighius und sein theologischer Standpunkt*, dans *Theologischer Quartalschrift*, t. XLVIII, 1866, p. 571-644 (exposé trop systématique, qui prétend rattacher au nominalisme toutes les particularités de Pighi); F. Dittrich, *Gasparo Contarini*, Braunsberg, 1885, surtout p. 651-668 (bon exposé de la position doctrinale de Pighi); Hanns Rückert, *Die Rechtfertigungslehre auf dem Tridentinischen Konzil*, Bonn, 1925, surtout p. 217-256; du même, *Die theologische Entwicklung G. Contarinis*, Bonn, 1926. Voir aussi Pastor, *Geschichte der Päpste*, t. IV *b*, 4[e] éd., 1907, et t. V, 1909, passim, se reporter à l'index alphabétique.

É. AMANN.

PIGNANO (François de), frère mineur de la première moitié du XIV[e] siècle, que Sbaralea croyait originaire de Pignano (diocèse d'Ascoli-Piceno, dans la Marche d'Ancône). *Supplementum*, t. I, p. 257. Il s'est vu attribuer les noms les plus divers : François de la Marche, de Apiniano, d'Ascoli (de Esculo, Asculanus), Rossi (Rubeus). En fait, il était d'Appignano. Il étudia à l'université de Paris, où il prit le grade de maître en théologie. Il y commenta très probablement les *Sentences* vers 1320, comme cela résulte de l'explicit du ms. *VII. C. 27* de la bibliothèque nationale de Naples, où nous lisons : *Explicit fratris Francisci de Marchia super primum Sententiarum secundum reportationem factam sub eo tempore, quo legit Sententias Parisius anno Domini 1320.* Plus tard, il fut lecteur au *Studium generale* des frères mineurs à Avignon. A la fin de l'appel fait par Michel de Césène à Jean XXII, en 1328, on lit : *acta et facta fuerunt prædicta coram religiosis et honestis viris fratribus Francisco de Esculo in sacra theologia doctore et lectore in conventu fratrum de Avenione.* Cf. Baluze-Mansi, *Miscellanea*, t. II, Lucques, 1761, p. 140. Au XV[e] siècle, il fut désigné du titre honorifique de *Doctor succinctus*. Le nom de

Franciscus de Esculo et son titre honorifique *Doctor succinctus* se lisent sur l'inscription d'une fresque au couvent des frères mineurs de Bolzano.

François de Pignano s'est illustré par la part considérable qu'il a prise, à côté de Michel de Césène, Guillaume d'Occam et Bonagratia de Bergame, dans la lutte pour la pauvreté. En 1322, il souscrivit le manifeste adressé à tous les catholiques, au chapitre général de Pérouse, dans lequel on déclara irréfutable, exempte de toute hérésie et conforme à l'enseignement de l'Église, l'assertion, selon laquelle le Christ et les apôtres n'ont eu, ni personnellement ni en commun, aucune propriété ni fief.

Jean XXII cassa cette déclaration en rendant aux frères mineurs, par la décrétale *Ad conditorem canonum* du 8 décembre 1322, le droit de posséder leurs biens, droit qu'Innocent IV avait réservé au Saint-Siège. Cela ne servit qu'à bouleverser l'ordre. On vit le procureur de l'ordre, Bonagratia de Bergame, dans un consistoire public à Avignon, le 14 janvier 1323, faire appel au nom de l'ordre contre cette décrétale. Le pape le fit jeter en prison et publia, le 12 novembre 1323, une nouvelle décrétale *Quum inter nonnullos*, dans laquelle il déclarait hérétique la proposition que le Christ et les apôtres n'avaient eu ni propriété personnelle ni propriété commune, ni le droit d'aliéner ce qui était à leur disposition. Quelques spirituels passèrent au parti de Louis de Bavière, qui soutint leur cause contre le pape et se constitua le champion de la doctrine de la pauvreté évangélique. Quand Louis de Bavière, excommunié déjà plusieurs fois, marcha, en 1327, sur Rome, Michel de Césène, alors général de l'ordre, fut convoqué d'urgence à Avignon à la cour papale. Jean XXII, qui connaissait les négociations secrètes qu'il entretenait avec Louis de Bavière, lui défendit de quitter la cour et, dans le consistoire du 9 avril 1328, le déclara hérétique pour avoir soutenu et défendu au chapitre général de Pérouse la pauvreté évangélique absolue du Christ et des apôtres. Revenu au couvent d'Avignon, Michel de Césène rédigea une protestation à l'adresse du pape, que signèrent également ses amis et adhérents, Guillaume Occam, Bonagratia et François de Pignano. Six semaines après, ces quatre frères mineurs s'enfuirent d'Avignon et par Aiguesmortes gagnèrent par mer l'Italie. Le 9 juin, ils arrivèrent à Pise, à la cour de Louis de Bavière, d'où probablement ils lancèrent en public leur protestation contre les procédés de Jean XXII. Le 6 juin de la même année, avant d'arriver à Pise, les quatre fugitifs furent excommuniés et déposés par le pape.

Chassé de Rome, Louis de Bavière vint rejoindre à Pise, le 21 septembre 1328, les frères mineurs fugitifs, qui entamèrent aussitôt une guerre acharnée de plumes contre Jean XXII, le déclarèrent hérétique et firent appel à un concile général. Le 19 février 1329, le pape fut une fois de plus excommunié et déposé; cela fait, il fut condamné en qualité d'hérétique, livré au bras séculier et brûlé en effigie sur les places de Pise. Le jeudi saint 1329, Jean XXII publia de nouvelles condamnations contre Michel de Césène et les autres fugitifs et, le 16 novembre de la même année, survint une autre bulle plus impérieuse et plus longue : *Quia vir reprobus*, dirigée encore contre Michel de Césène et ses adhérents, parmi lesquels François de Pignano.

Entre temps, à la fin de mars ou au début d'avril 1329, Louis de Bavière et les frères mineurs fugitifs quittèrent Pise et se dirigèrent vers le Nord. Au chapitre général tenu à Paris, au cours de la même année, Guiral Ot fut élu général. Les adhérents de Michel de Césène, François de Pignano, Occam, Bonagratia et Henri de Kelheim rédigèrent une protestation contre cette élection et la déclarèrent invalide, parce que la moitié des provinciaux avaient été exclus du chapitre général. L'impossibilité de continuer la guerre en Italie et l'état de l'Allemagne déterminèrent Louis de Bavière à repasser les Alpes et à se fixer à Munich. Les frères mineurs fugitifs l'y suivirent. C'est de Munich que François de Pignano lança sa protestation contre la bulle *Quia vir reprobus*, intitulée : *Improbatio contra libellum Domini Johannis, qui incipit « Quia vir reprobus »* et conservée dans le ms. *S. Croce, Plut. 31, sin. 3*, fol. 1-63, de la bibliothèque Laurentienne de Florence. A Heysse en a publié le prologue. *Descriptio codicis bibliothecæ Laurentianæ Florentinæ S. Crucis, Plut. 31. sin. 3*, dans *Arch. francisc. histor.*, t. XI, 1918, p. 254. Cet écrit constitue une réfutation continue de la bulle *Quia vir reprobus*, divisée en 46 parties et fondée sur les textes de l'Écriture sainte, des saints Pères et du droit canonique ; Jean XXII y est qualifié des épithètes les plus injurieuses. Il doit avoir été composé entre le 16 novembre 1329, date de la bulle *Quia vir reprobus*, et le 24 janvier 1331, date de la lettre de Michel de Césène, dans laquelle la protestation de François de Pignano est citée.

En 1341, François de Pignano, tombé dans les mains de l'inquisition en Italie, aurait confessé et rétracté toutes ses erreurs dans une profession de foi et se serait réconcilié entièrement avec l'Église et l'ordre. La formule de profession employée par François de Pignano (reproduite par L. Wadding, *Annales minorum*, t. VII, Quaracchi, 1932, an. 1344, n. VII, p. 371-372) aurait servi de modèle dans la suite pour tous les dissidents et michaélistes repentants. Notons toutefois qu'à l'encontre de Decima L. Douie, *The nature and the effect of the heresy of the fraticelli*, Manchester, 1932, p. 195, qui place la réconciliation de François de Pignano en 1341, tous les autres auteurs la font dater de 1344, à l'exception de A. Heysse (*art. cité*, p. 255), qui donne l'année 1343. La date fournie par Decima L. Douie semble cependant s'appuyer sur les données historiques, vu qu'elle cite un fragment du procès de François de Pignano, qui eut lieu, le 6 février 1341, devant le cardinal de Sainte-Sabine.

François de Pignano est l'auteur d'un *Commentarium in quatuor libros Sententiarum*, qui n'est pas resté sans influence sur les théologiens contemporains, dont le plus grand nombre s'insurgent contre les théories, qui y sont défendues. Parmi eux se distinguent les carmes Paul de Pérouse et Jean Brammart (cf. B. M. Xiberta, O. carm., *De scriptoribus scholasticis sæculi XIV ex ordine carmelitarum* dans *Bibliothèque de la « Revue d'histoire ecclésiastique »*, fasc. 6, Louvain, 1931, p. 298, 308, 430 et 431) et surtout l'augustin Alphonse Vargas de Tolède (cf. J. Kürzinger, *Alfonsus Vargas Toletanus und seine theologische Einleitungslehre*, dans les *Beiträge* de Bäumker, t. XXII, fasc. 5-6, Munster-en-W., 1930, p. 59, 86, 141 sq., 145, 158, 162 sq.). Quelques théologiens, cependant, ont repris aussi la doctrine de François de Pignano, ainsi Jean Canon, O. F. M. Voir L. Wadding, *Annales minorum*, t. VI, Quaracchi, 1931, an. 1308, n. LXVI, p. 154. D'après le cardinal Fr. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia*, dans *Franziskanische Studien*, suppl. 9, Munster-en-W., 1925, p. 253-254, ce commentaire serait contenu : dans le ms. *VII, C, 27* (XIVe s.) de la bibliothèque nationale de Naples (un commentaire sur le Ier livre et un commentaire différent du précédent sur les trois premiers livres); le *lat. 15 805*, fol. 89 sq. (XIVe s.) de la Bibliothèque nationale de Paris (l. III); le *lat. 15 852* (XIVe s.) de la même bibliothèque (les quatre livres); le *Vat. lat. 1096* (XIVe s.), fol. 1 sq. (l. I); fol. 119 sq. (l. II); le *Vat. lat. 6738*, écrit en 1357 (l. II); le ms. *2257* de la

bibliothèque de l'université et le ms. *45* du collège espagnol (Albornoz) de Bologne. Cependant, d'après A. Lang, *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des XIV. Jahrhunderts*, dans les *Beiträge* de Bäumker, t. xxx, fasc. 1-2, p. 90, n. 1, le *Vat. lat. 6738* ne contiendrait pas le commentaire de François de Pignano sur le l. II des *Sentences*, mais le commentaire sur le l. I de Jean de Ripa. Le même auteur ajoute le ms. *532* de la bibliothèque universitaire de Leipzig (l. I et II) et le ms. *Pal. 4826* de la bibliothèque de Vienne (l. III et probablement aussi l. II et IV et quelques questions du l. I). J.-H. Sbaralea mentionne encore un ms. de la bibliothèque Ambrosienne de Milan, qui contiendrait le l. III. A ces mss. on doit en ajouter deux autres, les *lat. 3071* et *3072* de la Bibliothèque nationale de Paris, contenant tous deux le commentaire sur les quatre livres des *Sentences* de François de Pignano, déjà cités par M. Schmaus, *Der « Liber Propugnatorius »*, dans les *Beiträge* de Bäumker, t. xxix, 1930, p. 34, n. 59.

L'examen attentif de ces deux mss. nous a amené à la conclusion que, très probablement, il existe une double rédaction du commentaire sur les *Sentences* de François de Pignano, au moins en ce qui regarde les deux premiers livres. Le texte du commentaire sur les deux premiers livres diffère, en effet, complètement d'un ms. à l'autre. Dans le *lat. 3071*, le l. I débute : *Quæritur primo utrum ens simpliciter simplex possit esse subjectum alicujus scientiæ*, et dans le *3072* : *Veteris ac novæ, etc. Quæritur utrum theologia sit de Deo tanquam de primo subjecto.* De même pour le l. II, dans le premier ms. l'*incipit* est : *Utrum creatio sit demonstrabile de Deo et videtur quod non, quia creatio proprie non est demonstrabile de creatura;* dans le deuxième, au contraire, *Circa principium II[i] libri primo quæro utrum creatio sit demonstrabile de Deo et videtur quod sic, quia creatio est actio.*

Le texte du IIIe livre concorde au contraire, dans les deux mss., qui commencent : *Circa tertium librum quæro utrum humana natura vel quæcumque alia creata sit assumptibilis ad suppositum divinum. Quod non...* et finissent : *sed animi Xristi fuit summum perfectibile negative; ideo habuit summam gratiam et gloriam positive ad quam nos perducat ipse. Amen.* De même le texte du IVe livre semble être identique dans les deux mss., qui débutent : *Circa quartum librum quæritur utrum in sacramentis sit aliqua virtus supernaturalis insistens sive eis formaliter inhærens* et terminent : *ad quam beatitudinem nos perducat ille qui est benedictus in sæcula sæculorum. Amen.* Toutefois le l. IV du cod. *lat. 3072* est incomplet. D'ailleurs les mss. eux-mêmes distinguent une double rédaction, dont l'une est une réportation. Au fol. 1 r° du *3072*, on lit : *Fr. Francisci de Marchia, franciscani, reportationes super IV libros Sent.;* ce ms. contiendrait donc une réportation sur les quatre livres. L'examen des rubriques du *3071* donne au contraire les résultats suivants : à la fin du l. III et du l. IV on lit : *Explicit reportatio super III[um] librum a fr. Francisco de Marchia*, et *Explicit reportatio IV[i] libri;* tandis qu'à la fin des deux premiers on lit : *Explicit I[us]* (II[us]) *liber mag. Francisci de Marchia.* Semblablement, Fr. Ehrle a fait remarquer que le cod. *VII, C, 27* de la bibl. nat. de Naples contient deux commentaires distincts de notre auteur sur le l. I, et l'un d'eux termine : *Explicit fr. Francisci de Marchia super I[um] Sent. secundum reportationem factam sub eo tempore quo legit Sententias Parisius anno D[i] 1320.*

Il semble donc qu'il faudrait admettre une double rédaction du commentaire sur les *Sentences* de François de Pignano, dont l'une constituerait une réportation, faite par quelqu'un de ses élèves et l'autre serait très probablement un commentaire rédigé par lui-même. On peut d'ailleurs déterminer, semble-t-il, l'élève qui aurait transcrit le commentaire fait en classe par François. J.-H. Sbaralea nous dit, en effet, que dans la bibliothèque du couvent des Douze-Apôtres des conventuels, à Rome, existait un ms. qui contenait le commentaire de François de Pignano sur les trois derniers livres des *Sentences*. Or, à la fin du l. II dont le début correspond entièrement avec celui du cod. *lat. 3072* de la Bibliothèque nationale de Paris, on lisait : *Explicit secundus liber Sententiarum fratris Francisci Rubei reportatus per fratrem Gulielmum de Rubione Parisius.* C'est donc le frère mineur Guillaume de Rubione qui aurait rédigé la réportation. Fr. Ehrle (*op. cit.*, p. 254-258) admet que rien ne s'oppose à ce que Guillaume de Rubione soit l'auteur de cette réportation et qu'après avoir transcrit le commentaire de François de Pignano, il ait composé un propre commentaire, qui fut édité, à Paris, en 1518.

Quant à la date de composition de cette double rédaction, les mss. encore nous fournissent des données précieuses. Ainsi, d'après l'explicit du l. I dans le cod. *VII, C, 27* de la bibliothèque nationale de Naples (ci-dessus, col. 2106), la réportation aurait été rédigée à Paris vers 1320. La date de composition de la 2e rédaction, qui aurait été faite par François de Pignano lui-même, ne peut être déterminée avec certitude.

D'après le cardinal Fr. Ehrle, François de Pignano aurait composé encore des *Quodlibeta*, conservés dans le cod. *lat. 16 110* (xive s.) de la Bibliothèque nationale de Paris et des *Quæstiones super I[um] et II[um] librum Metaphysicorum*, contenues dans le cod. *Fesul. supplem. 161* de la bibliothèque Laurentienne de Florence (*op. cit.*, p. 253-254). J.-H. Sbaralea, de son côté, affirme qu'il serait l'auteur de *Quæstiones super Matthæum* et d'un traité sur la sainte Vierge, qui commence : *Circa virginis Matris præconia* et dans lequel il défendrait l'immaculée conception.

François de Pignano s'est montré toujours un disciple fidèle et un défenseur convaincu des théories et des doctrines du vénérable Jean Duns Scot. Quelques points spéciaux des théories enseignées et défendues par le maître franciscain ont été examinés. Ainsi M. Schmaus, *op. cit.*, p. 243, 354 et 536 sq., a étudié la doctrine de François de Pignano sur la sainte Trinité. A. Lang, *op. cit.*, p. 89-100, expose dans le détail les théories du maître franciscain au sujet du fondement dernier de la foi. La thèse intellectualiste de François de Pignano rompt avec la doctrine traditionnelle des scolastiques et introduit un courant nouveau dans la théologie, qui rencontra les oppositions les plus vives et les plus acharnées. D'après lui, la foi exige comme dernier fondement ou motif une évidence immédiate des vérités à croire. Cette évidence, toutefois, ne doit être qu'externe, c'est-à-dire résulter des motifs de crédibilité, qui démontrent un Dieu révélateur. Cette dernière vérité constitue une vérité *nota per se*. La foi est donc fondée sur un acte de l'intelligence, qui par moyen d'un raisonnement arrive à la certitude des vérités révélées. C'est à cause de cette évidence externe des vérités à croire que l'homme croit ces vérités. Il s'ensuit que l'homme adhère aux vérités à croire, non à cause d'une grâce gratuite donnée par Dieu, qui meut la volonté à adhérer à ces vérités, mais à cause de leur évidence. De la sorte François de Pignano soutient que la théologie est une science proprement dite. Cependant, il ne rejette point toute intervention de la volonté dans l'acte de foi. Au contraire, il soutient que la volonté doit y intervenir, parce que l'intelligence n'adhère aux vérités à croire que par une évidence externe de ces vérités et non par leur évidence interne. L'absence de l'évidence interne des vérités, ainsi que les difficultés et les objections alléguées contre la

valeur de l'évidence externe, peuvent faire chanceler et différer l'adhésion aux vérités à croire. C'est pourquoi l'intervention de la volonté est requise; mais cette intervention n'est que secondaire et accidentelle. Les tentatives pour déduire la certitude de la foi par un procédé logique des motifs de crédibilité datent donc de fait du XIVe siècle et c'est à tort qu'on en donne la paternité à De Lugo. Cet intellectualisme extrême du dernier fondement de la foi fut attaqué et rejeté avec vigueur par de nombreux contemporains du maître franciscain, ainsi par l'auteur anonyme du commentaire contenu dans le *Vat. lat. 1113*, par Jean de Rodington, O. F. M., surtout par les augustins Alphonse Vargas de Tolède et Grégoire de Rimini, ainsi que par le carme Henri de Oyta et Jean Brammart. Cf. J. Kürsinger, *op. cit.*, p. 141-146, 158-164; A. Lang, *op. cit.*, p. 89-100; B. M. Xiberta, *De magistro Joh. Brammart, O. carm.*, dans *Anal. ord. carm.*, t. v, 1926, p. 489-543. D'autres maîtres, cependant, embrassèrent et propagèrent les théories de François de Pignano sur le dernier fondement de la certitude de la foi. Parmi eux se sont distingués les frères mineurs Jean Reading, Gautier Chatton de l'école franciscaine d'Oxford, et Guillaume de Rubione, frère mineur espagnol et élève de François de Pignano. Cf. A. Lang, *op. cit.*, p. 100-113.

L. Wadding, *Annales minorum*, t. VI, Quaracchi, 1931, an. 1308, n. LXVI, p. 154; t. VII, Quaracchi, 1932, an. 1328, n. XIX, p. 98; an. 1344, n. VII, p. 371-372; du même auteur, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 77, 84, 93, où il distingue à tort François d'Ascoli, François de Marchia et François Rubeus, qui, de fait, constituent un seul et même personnage; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. I, Rome, 1908, p. 257-258; D. L. Douie, *The nature and the effect of the heresy of the fraticelli*, Manchester, 1932, p. 153-201; P. Gauchat, O. M. conv., *Cardinal Bertrand de Turre, ord. min. His participation in the theoretical controversy concerning the poverty of Christ and the apostles under pope John XXII*, Rome, 1930; Card. Fr. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexanders V.*, dans *Franziskanische Studien*, suppl. 9, Munster-en-W., 1925, p. 253-259; A. Lang, *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des XIV. Jahrhunderts*, dans *Beiträge zur Gesch. der Phil. und Theol. des M. A.* de Bäumker, t. XXX, fasc. 1-2, Munster-en-W., 1931, p. 89-122, 132-136, 148, 152, 160-162, 171, 180, 182, 184, 191-193, 196, 206, 215, 225, 249-250; J. Kürzinger, *Alfonsus Vargas Toletanus und seine theologische Einleitungslehre*, dans la même collection, t. XXII, fasc. 5-6, Munster-en-W., 1930, p. 59-60, 86, 141-146, 158-164; A. Heysse, O. F. M., *Duo documenta de polemica inter Gerardum Odonem et Michaelem de Cæsena*, dans *Archivum francisc. histor.*, t. IX, 1916, p. 151; du même, *Descriptio codicis bibliothecæ Laurentianæ Florentinæ S. Crucis, Plut. 31, sin. 3*, dans la même revue, t. XI, 1918, p. 254-255; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. II, col. 526-527.

Am. TEETAERT.

PIGNATARO Félix, né à Palerme, le 5 novembre 1856, il entra, déjà prêtre, dans la Compagnie de Jésus, à l'âge de vingt-neuf ans. Deux ans plus tard, il était nommé professeur à l'université grégorienne, où il enseigna le dogme de 1895 à 1905. Travailleur consciencieux et modeste; le P. Pignataro, malgré une voix défectueuse et une santé précaire, sut retenir l'attention de ses auditeurs par son enseignement solide, où il s'efforçait de compléter, par une base positive, la doctrine spéculative de l'École. Le P. Pignataro est mort le 16 février 1905.

On possède de lui un cours lithographié, *De gratia Christi* (1899-1900), modestement intitulé : *Commentariolus in I^am-II^æ S. Thomæ; De disciplina pænitentiali priorum Ecclesiæ sæculorum*, Rome, 1904 (sur cet ouvrage, voir ici t. XII, col. 1122); *De Deo creatore, Commentarius in I^am part. Summæ theologicæ*, Rome, 1905. En 1900, le P. Pignataro avait donné une traduction latine de l'opuscule de Ch. Pesch, *Zur neuesten Geschichte der katholischen Inspirationslehre*, sous le titre : *Apparatus ad historiam coævam doctrinæ inspirationis penes catholicos*, Rome, 1904.

P. Carlo Miccinelli, S. J., *Il Padre Felice Pignataro, d. C. d. G. (1856-1905)*, dans *Memorie biografiche*, Rome, 1906.

A. MICHEL.

PIGNATELLI Jacques, né à Grottaglie, au royaume de Naples, docteur en théologie en l'un et l'autre droit. Il a laissé des *Consultationes canonicæ* où il traite, avec compétence et clarté, de la canonisation des saints, du concile de Trente, des évêques et réguliers, des immunités, de la liberté et de la juridiction ecclésiastiques, etc.; sujets qu'il étudie non seulement d'après le droit écrit, mais d'après les décrets des congrégations, jugements des tribunaux, *vota* et consultations des docteurs et usages reçus. L'ouvrage parut à Rome en 1668, y fut réédité en 1675, et à Venise en 1687. Les tribunaux romains en ont fait longtemps grand cas; il était familier à Benoît XIV. Il fut complété, tenu à jour et ainsi plusieurs fois réédité. Pascucci en a dressé la table, et le tout parut à Cologne en 1700, et à Venise en 1736. On a aussi de J. Pignatelli, *L'anno santo*, Rome, 1675.

Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 264; Rucio, *Memorie storiche degli scrittori nati nel regno di Napoli*, Naples, 1844.

F. BONNARD.

PILÉ Denis (1704-1772), né à Issy, le 14 janvier 1704, fit ses études au séminaire Saint-Louis, grâce à une bourse accordée par le cardinal de Noailles Après son ordination, il se prépara au ministère auprès de Gautier, curé de Soisy-sous-Montmorency, émule de son voisin, Jubé, curé d'Asnières, fameux par ses innovations liturgiques; puis, il fut vicaire de Verrières, et se déclara ouvertement opposé à la constitution *Unigenitus* et appelant. Il fut destitué de son poste, en 1729, par Vintimille, successeur de Noailles, sur le siège de Paris. Il se retira à Paris en 1730 et fut sacristain de Saint-Germain-le-Vieux jusqu'à sa mort, le 5 juin 1772.

Il composa plusieurs écrits dont les *Nouvelles ecclésiastiques* font l'éloge : d'abord une *Réponse aux Lettres théologiques de dom Lataste* contre les convulsions et les miracles du diacre Paris. *Office complet* (latin et français) *du bienheureux diacre Paris*, dont il raconte les miracles et célèbre les grandes vertus; il y ajoute une *vigile* et un *appendice* pour honorer le triomphe de la vérité dans la personne du saint évêque de Senez, Soanen. L'ouvrage a pour titre : *La vérité combattue et victorieuse ou Pensées et instruction sur l'état présent de l'Église.* — *Lettre sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in-12, s. l., 1755, contre Rousseau. — *Lettre d'un Parisien à M. l'archevêque de Paris*, in-12, 1758, au sujet de la *Lettre pastorale* de l'archevêque, Christophe de Beaumont, contre la prétendue philosophie du siècle. — Traduction des *Lettres de saint Augustin à Pollentius*, 1758, pour montrer l'indissolubilité du mariage contracté dans l'infidélité. — Il laissa manuscrits un *Psautier latin* pour éclairer la Vulgate, inintelligible en plusieurs endroits, et une *Dissertation sur l'indissolubilité absolue du lien conjugal*, qui fut éditée après sa mort, 2 vol. in-12, Paris, 1788, où il prétend que, jusqu'au XIIe siècle, l'Église a regardé l'indissolubilité comme une propriété essentielle du mariage et n'aurait pas connu « le privilège imaginaire » de la profession religieuse (*Nouvelles ecclésiastiques* du 1er oct. 1788, p. 160).

Nouvelles ecclésiastiques du 16 déc. 1772, p. 207-208; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle*, 3e édit., t. IV, p. 472; Feller-Weiss, *Biographie universelle*, t. VI, p. 559.

J. CARREYRE.

PIN (Louis-Ellies DU), célèbre érudit et théologien français, dont le nom est souvent écrit DUPIN (1657-1719).

Né à Paris, le 17 juin 1657, il fit ses études au collège d'Harcourt, et devint docteur de Sorbonne, le 1er juillet 1684. Dès cette époque, il s'adonna spécialement à l'étude de l'histoire ecclésiastique et des Pères, et il réunit des matériaux d'un immense travail, qui commença à paraître en 1686. Ses œuvres renferment de graves erreurs théologiques qui furent relevées par Bossuet et condamnées par le Parlement. Favorable aux idées jansénistes, qu'on trouve répandues dans presque tous ses écrits, il signa le *Cas de conscience*, et fut, pour ce fait, exilé à Châtellerault. Sa rétractation lui valut son rappel; d'ailleurs la facilité avec laquelle il se rétracta prouve qu'il ne fut point un janséniste obstiné, comme Petitpied. Il eut des relations suspectes avec Guillaume Vake, archevêque de Cantorbéry et on l'a accusé d'avoir accepté des erreurs doctrinales graves pour amener l'Église anglicane à rentrer dans le sein de l'Église catholique. Il mourut à Paris, le 6 juin 1719.

Son activité littéraire fut vraiment prodigieuse et la rapidité avec laquelle ses œuvres furent publiées explique les graves et nombreuses erreurs historiques qu'on y a relevées. On les trouvera énumérées dans Nicéron et Morin et on ne citera ici que les travaux qui, directement ou indirectement, intéressent la théologie.

Le premier écrit de Du Pin est la *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques* contenant l'histoire de leur vie, le catalogue, la critique et la chronologie de leurs ouvrages, le sommaire de ce qu'ils contiennent, un jugement sur leur style, leur doctrine et le dénombrement des diverses éditions de leurs œuvres. Le Ier volume de cette œuvre gigantesque parut en 1686 avec une *Dissertation préliminaire sur la Bible*, et le Ve en 1691. Cette partie étudie les écrivains des huit premiers siècles. Le *Journal des savants* fit un grand éloge de cet ouvrage, au moment où les volumes paraissaient (*Journal des savants* du 27 mai 1786, p. 212-215; du 22 déc. 1687, p. 134-139; du 18 oct. 1688, p. 513-519; du 13 mars 1690, p. 182-187; des 26 févr. et 5 mars 1691, p. 115-134; des 28 janv. et 4 févr. 1697, p. 65-78; *Histoire des ouvrages des savants*, sept. 1689, p. 3-20; de mars 1691, p. 291-319; d'oct. 1691, p. 47-59, et de déc. 1692, p. 157-169; *Bibliothèque universelle et historique*, t. III, 1686, p. 38-76; t. VIII, 1688, p. 335-366; t. XXII, janv. 1692, p. 119-149, et juin 1692, p. 449-475); mais il fut attaqué par Bossuet et surtout par les bénédictins de Saint-Vanne, pour des erreurs historiques et doctrinales. Le P. Mathieu Petitdidier publia 3 volumes de *Remarques*. Dans le *Journal des savants*, du 28 juillet 1691, p. 54-60, on reprochait à Du Pin d'avoir affirmé, dans son Ier volume, que les Pères des premiers siècles n'avaient pas cru au péché originel. Du Pin répliqua dans une *Réponse aux remarques sur le Ier tome de la Bibliothèque;* mais il modifia les premiers volumes et publia un *Supplément* et une *Table chronologique générale*. Cependant, par une censure du 16 avril 1693, l'archevêque de Paris, poussé, dit-on, par Bossuet, condamna l'ouvrage. Tenant compte des critiques au sujet des conciles de Nicée, d'Éphèse et de Chalcédoine, Du Pin poursuivit son œuvre sous un titre nouveau : *Histoire des controverses et des matières ecclésiastiques traitées dans le IXe siècle*, in-8°, Paris, 1694 (*Journal des savants* des 9 et 16 août 1694, p. 608-627; *Histoire des ouvrages des savants* de déc. 1695, p. 147-167); *Histoire des controverses... traitées dans le Xe siècle*, in-8°, Paris, 1696 (*Journ. des sav.* du 9 janv. 1696, p. 27-35; *Histoire des ouvrages des savants* de janv. 1697, p. 205-223); *Histoire des controverses... traitées dans le XIe siècle*, 2 vol. in-8°, Paris, 1696 (*Journ. des sav.* du 16 janv. 1696, p. 36-46); *Histoire des controverses... traitées dans le XIIe siècle*, 2 vol. in-8°, Paris, 1696 (*ibid.* des 23 et 30 janv. 1696, p. 66-81); *Histoire des controverses... traitées dans le XIIIe siècle*, in-8°, Paris, 1698 (*ibid.*, du 10 févr. 1698, p. 98-111); *Histoire des controverses... traitées dans le XIVe siècle*, in-8°, Paris, 1698 (*ibid.* du 17 févr. 1698, p. 112-120; *Hist. des ouvr. des sav.* d'avril 1700, p. 156, 177); *Hist. des controverses... traitées dans le XVe siècle*, in-8°, Paris, 1698 (*Journ. des sav.* du 24 févr. 1698, p. 131-139, et *Hist. des ouvr. des sav.* juill. 1700, p. 318-337). Cependant, Petitdidier avait poursuivi l'examen des premiers volumes et publié deux nouveaux volumes de *Remarques* sur la *Bibliothèque* de Du Pin; dans le premier, il avait répliqué à la *Réponse* de Du Pin et relevé de nombreuses inexactitudes historiques et doctrinales, in-12, Paris, 1692 (*Jour. des sav.* des 19 et 26 janv. 1692, p. 42-62); le IIIe vol. des *Remarques* de Petitdidier soulevait des difficultés relativement à diverses affirmations de Du Pin sur le IVe siècle, in-12, Paris, 1696 (*Journ. des sav.* du 11 fév. 1697, p. 100-102).

L'*Histoire de l'Église et des auteurs ecclésiastiques du XVIe siècle* comprend 5 vol. in-8° et fut publiée de 1701 à 1703 (*Journal des savants* des 18 et 25 juill. 1701, p. 546-557, pour les deux premiers vol., et du 19 mars 1703, p. 304-329, pour les trois derniers; *Histoire des ouvrages des savants* de mai 1703, p. 194-223). Du Pin reprit pour le XVIIe siècle le titre ancien de *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*. L'histoire du XVIIe siècle comprend 7 vol. in-8°, Paris, 1708 (*Journal des savants*, du 31 oct. 1708, p. 139-151, et *Mémoires de Trévoux* de juill. 1709, p. 1205-1208); Du Pin a omis son nom et il ne fait guère que copier les extraits des livres dont il avait fait le compte rendu dans le *Journal des savants*. En 1711, Du Pin publia la *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIIIe siècle*, 2 vol. in-8°, Paris, 1711 (*Mémoires de Trévoux* de déc. 1712, p. 2135-2142). L'abbé Goujet continua cette *Bibliothèque* et publia 3 volumes en 1736 et 1737 (*Mémoires de Trévoux* de janv. 1737, p. 83-94). Enfin Du Pin publia l'*Histoire ecclésiastique du XVIIe siècle*, 4 vol. in-8°, Paris, 1714.

Ces ouvrages furent diversement appréciés et Du Pin apporta des corrections assez nombreuses, surtout au point de vue doctrinal. L'édition définitive de cette œuvre gigantesque, en 47 vol. in-8°, fut publiée à Paris de 1686 à 1714. L'ouvrage fut réédité à Amsterdam en 19 vol. in-4° et continué par Goujet, 3 vol. in-8°, Paris, 1736. Il a été traduit en anglais; la plupart des historiens s'en sont inspirés et, malgré les imperfections et les erreurs historiques ou doctrinales qu'il renferme, l'histoire littéraire de l'Église doit en tenir compte. L'œuvre est surtout critiquable du point de vue doctrinal, car Du Pin se montre toujours plus ou moins favorable aux écrivains suspects et hérétiques et toujours fermement gallican et opposé à tout ce qui vient de Rome.

Tout en publiant son immense *Bibliothèque*, Du Pin abordait d'autres sujets religieux. En 1699, il publiait une *Dissertation préliminaire* ou *Prolégomènes sur la Bible*, 3 vol. in-8°, Paris, 1699 : c'est le développement de la *Dissertation sur l'Ancien et le Nouveau Testament* qu'il avait mise en tête du Ier volume de sa *Bibliothèque* (*Journal des savants* des 23 févr. 1699, p. 143-152; 2 mars, p. 153-159; 9 mars, p. 173-183; 9 nov. 1699, p. 718-726, et 16 nov., p. 727-731). L'ouvrage fut vivement critiqué par Richard Simon, sous le pseudonyme de Jean Reuchlin, dans une *Dissertation critique sur la Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, in-8°, Francfort, 1688, et plus tard, dans les *Prolégomènes de la Bible*, in-8°, Paris, 1730. — *Liber Psalmorum cum notis, quibus eorum sensus litteralis exponitur*, in-8°, Paris, 1691, avec la traduction : *Le livre des psaumes*, traduit de l'hébreu avec de courtes notes, in-12, Paris, 1691 et 1710 (*Journal des savants*

du 21 janv. 1691, p. 51-53); Du Pin, dans la *Juste défense*, in-12, Cologne, 1693, répondit à un libelle qui attaquait son travail sur les psaumes. — *Notæ in Pentateuchum*, ou *Pentateuchum Mosis, cum notis quibus sensus litteralis exponitur*, 2 vol. in-8°, Paris, 1701 (*Journal des savants* du 27 juin 1701, p. 469-470). — Enfin, l'*Analyse de l'Apocalypse*, contenant une nouvelle explication simple et littérale de ce livre, avec ses dissertations sur les millénaires, 2 vol. in-12, Paris, 1714 (*Journal des savants* de mars 1715, p. 259-272, et *Mémoires de Trévoux* de janv. 1715, p. 1-19).

Au début de sa vie littéraire, Du Pin avait aussi publié son livre *De antiqua Ecclesiæ disciplina dissertationes historicæ*, in-4°, Paris, 1686, et Cologne, 1691; c'est une suite de onze dissertations constituant une sorte de plaidoyer en faveur du jansénisme (*Journal des savants* du 8 déc. 1687, p. 98-102); Du Pin supprima quelques passages qui avaient été critiqués (*Bibliothèque universelle et historique*, t. VI, juill. 1687, p. 127-228). — *La défense de la censure de la faculté de théologie de Paris, du 18 octobre 1700, contre les propositions des livres intitulés : « Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine »; « Histoire de l'édit de l'empereur de Chine »; « Lettres des cérémonies de la Chine »*, in-8°, Paris, 1701, reprenait et justifiait les censures portées contre le P. Gobien, auteur de l'*Histoire de l'édit*, et le P. Le Comte, auteur des deux autres écrits (*Journal des savants* des 21 et 28 janv. 1697, p. 43-69, pour les écrits des jésuites et *Journal* du 22 avril 1701, p. 634-647, pour la *Défense* de Du Pin et *Histoire des ouvrages des savants*, janv. 1702, p. 3-12). — Presque en même temps, Du Pin éditait l'ouvrage d'Arnauld, intitulé : *De la nécessité de la foi en Jésus-Christ pour être sauvé*, 2 vol. in-12, Paris, 1701. La préface et une longue addition de Du Pin soulignaient la thèse du jansénisme; on y examine cette question : les païens et les philosophes qui ont eu la connaissance de Dieu et qui ont moralement bien vécu, ont-ils pu être sauvés sans la foi en Jésus-Christ? (*Histoire des ouvrages des savants*, févr. 1702, p. 76-86). La réponse était formellement négative. — La même doctrine janséniste apparaissait également dans le *Traité de la doctrine chrétienne et orthodoxe dans lequel les vérités de la religion sont établies sur l'Écriture et sur la tradition, et les erreurs opposées détruites par les mêmes principes*, in-8°, Paris, 1703 (*Journal des savants* du 14 mai 1703, p. 32-55). Ce travail comprend les prolégomènes de la théologie et indique le plan d'une nouvelle théologie; elle devait avoir cinq parties : les dogmes, les sacrements, la discipline, les rites et enfin les mœurs (*Mémoires de Trévoux*, mai 1703, p. 739-757). Mais déjà on pouvait remarquer, dans cette théologie, quelques thèses singulières : les conciles ne sont canoniques que par l'acceptation de l'Église; par suite, par eux-mêmes, les conciles généraux ne sont pas plus infaillibles que les papes. L'Église est définie : « Une société de personnes qui font profession de la doctrine de Jésus-Christ. » L'existence des pasteurs n'est pas essentielle à l'Église, car elle n'est nécessaire que pour le gouvernement de l'Église. Du Pin n'a pas poursuivi l'étude de cette théologie, mais il en a donné des esquisses en divers traités, parmi lesquels il faut citer : *Traité de la puissance ecclésiastique et temporelle*, in-8°, Paris, 1707 (*Journal des savants* du 27 févr. 1708, p. 376-393). C'est un commentaire étendu des « quatre articles de 1682 ». Il a été réédité avec quelques additions, en 1767, par l'abbé Dinouart, sous le titre : *Traité de l'autorité ecclésiastique et de la puissance temporelle, conformément à la déclaration du clergé de France de 1682, à l'édit de Louis XIV, même année, et à l'arrêt du Conseil d'État du roi, en 1766*, 3 vol. in-12, Paris, 1768. — Le *Traité historique des excommunications, dans lequel on expose l'ancienne et la nouvelle discipline de l'Église, au sujet des excommunications et des autres censures*, 2 vol. in-12, Paris, 1715-1717, ne fait que limiter les pouvoirs de l'Église (*Mémoires de Trévoux* de mai 1715, p. 851-864, et *Journal des savants* de sept. 1715, p. 243-257); Du Pin parle de la gravité de cette peine qui sépare de l'Église, il parle des excommunications injustes et prend la défense des fameuses propositions 90e et 91e condamnées par la bulle *Unigenitus*. — D'ailleurs, Du Pin édita les *Censures et conclusions de la faculté de théologie de Paris, touchant la souveraineté des rois, la fidélité que leur doivent leurs sujets, la sûreté de leurs personnes et la tranquillité de l'État*, in-4°, Paris, 1717 et 1720. — Du Pin complétait sa pensée sur la doctrine de l'Église dans divers écrits : *Traité philosophique et théologique sur l'amour de Dieu, dans lequel on établit et l'on explique les vérités catholiques contre les erreurs de quelques nouveaux théologiens*, in-8°, Paris, 1717; *Continuation du Traité de l'amour de Dieu contenant une réponse à un libelle injurieux, calomnieux et séditieux, intitulé : Dénonciation du traité philosophique et théologique de M. Du Pin sur l'amour de Dieu, aux évêques catholiques*, in-8°, Paris, 1717; *Traité théologique et philosophique de la vérité*, qui fut terminé et publié par dom Perrault, in-12, Utrecht, 1731.

Les théories gallicanes et jansénistes sont également exposées dans divers écrits de Du Pin : *Lettre adressée à l'auteur de la nouvelle relation de ce qui s'est passé dans les assemblées de Sorbonne au sujet de l'enregistrement de la bulle « Unigenitus »*, in-12, Paris, 1716; *Mémoires et réflexions sur la constitution « Unigenitus » de Clément XI, et sur l'instruction pastorale des XL prélats acceptants, avec plusieurs lettres très curieuses de quelques évêques contre cette bulle, et deux mémoires, un sur la convocation du concile général par le célèbre M. N., et l'autre sur les libertés de l'Église gallicane*, in-12, Amsterdam, 1717. — Les *Mémoires historiques pour servir à l'histoire des inquisitions, enrichis de plusieurs figures*, 12 vol. in-12, Cologne, 1716, visent à justifier les libertés de l'Église gallicane contre les empiétements de Rome. Ces *Mémoires* ont été réédités avec quelques additions et joints à des ouvrages de Goujet et du P. Marsollier, sous le titre : *Histoire des inquisitions*, 2 vol. in-12, Cologne, 1759. — Enfin, Du Pin avait déjà ébauché quelques-unes de ses idées dans la *Lettre sur l'ancienne discipline de l'Église, touchant la célébration de la messe, qui peut servir de supplément au nouveau traité des dispositions pour offrir les saints mystères de l'abbé J.-J. Duguet*, in-12, Paris, 1708.

Ces travaux ne suffisaient pas à l'activité de Du Pin. Tandis qu'il défendait ainsi l'Église gallicane et attaquait la bulle *Unigenitus*, il composait d'autres écrits qui intéressent surtout l'histoire, mais qu'il faut cependant signaler, parce que les idées chères à Du Pin y sont parfois exposées au moins implicitement : *Histoire d'Apollone de Tyane, convaincue de fausseté et d'imposture*, in-12, Paris, 1705; c'est une vie fabuleuse, remplie de miracles prétendus, dont s'autorisent les incrédules pour mettre en doute les miracles de Jésus (*Journal des savants* du 15 juin 1705, p. 711-713, et *Mémoires de Trévoux* de sept. 1705, p. 1514-1529). Du Pin a publié cet ouvrage sous le pseudonyme de M. de Clairval. — *Histoire des juifs jusqu'à présent, contenant les dogmes des juifs, leurs confessions de foi, leurs variations et l'histoire de leur religion depuis la ruine du Temple, pour servir de supplément et de continuation à l'Histoire de Josèphe*, 7 vol. in-12, Paris, 1710. C'est l'histoire de Basnage avec quelques modifications. Basnage protesta contre cette publication, qui était un plagiat, par un ouvrage intitulé : *Histoire des juifs réclamée et rétablie par son véritable auteur, M. Basnage, contre l'édition anonyme et tronquée qui en est faite à Paris*, in-8°, Rotterdam, 1711. — *Histoire de l'Église en abrégé, par demandes et par réponses, depuis le commen-*

cement du monde jusqu'à présent, 1 vol. in-12, Paris, 1712, et nouvelles éditions en 1714, 1719, 1726, 1732, traduites en italien, 4 vol. in-12, Venise, 1716, par un carme. — *Histoire profane depuis son commencement jusqu'à présent*, 6 vol. in-12, Paris, 1714-1716 (*Mémoires de Trévoux* de mai 1716, p. 787-789). — *Histoire de la monarchie de Sicile contre les intrigues de la cour de Rome*, in-8°, s. l., 1716, et *Défense de la monarchie de Sicile contre les entreprises de la cour de Rome, avec une relation véritable des procédés des deux cours de Rome et de Sicile, sur les contestations au sujet du tribunal de la monarchie*, in-12, Amsterdam, 1716. Dans tous ces écrits, Du Pin prend positivement le parti de l'autorité temporelle contre l'autorité spirituelle de l'Église. Sous une forme légèrement différente, il attaque indirectement l'Église catholique dans la *Bibliothèque des auteurs séparés de la communion romaine du XVIe et du XVIIe siècle*, 4 vol. in-8°, Paris, 1718-1719, et il comble d'éloges les fondateurs des différentes sectes protestantes (*Mémoires de Trévoux* de février 1720, p. 283-332, et mars 1720, p. 490-539). Les *Mémoires de Trévoux* portent un jugement sévère (mais quelque peu suspect de partialité) sur cet ouvrage de Du Pin et recommandent de ne pas se laisser éblouir par les éloges qu'il distribue libéralement aux novateurs; ils signalent « sa critique si hardie et si peu sûre, ses méprises grossières si souvent relevées non seulement en fait d'histoire et de chronologie, mais en matière de religion; ses expressions ambiguës sur des points importants et certaines contradictions, semées, autant qu'on en peut juger, à dessein de ne pas laisser trop voir quels étaient ses vrais sentiments; ses vols, ses pillages sans honte et sans scrupule sur les auteurs qui l'accommodent, catholiques, hérétiques, mais plus ordinairement ces derniers... » L'*Europe savante*, t. IV, p. 171-190, signale également sa précipitation dans les examens et ses inexactitudes dans les faits.

Enfin, il faut noter les ouvrages édités par Du Pin : *Dialogues posthumes de La Bruyère sur le quiétisme*, in-12, Paris, 1699; Du Pin a ajouté deux dialogues aux sept qui avaient été composés par La Bruyère. — *S. Optati Afri Milevitani episcopi, De schismate donatistarum libri septem quibus accessere historia donatistarum una cum monumentis veteribus ad eam spectantibus, necnon geographica episcopalis Africæ*, in-fol., Paris, 1700, et Anvers, 1702 (*Journal des savants* des 22 et 29 sept. 1700, p. 741-758; *Histoire des ouvrages des savants*, sept. 1700, p. 409-419). — *Joannis Gersonis... opera, quibus præfixa sunt Gersoniana et adjuncta aliorum hujus temporis scriptorum opera ac monumenta omnia ad negotium Gersonis spectantia*, 5 vol. in-fol., Amsterdam, 1706 (*Journal des savants* du 21 mars 1707, p. 464-474, et du 31 mars 1707, p. 527-547). — Il a édité et continué l'*Abrégé chronologique de l'histoire universelle* du P. Denis Petau, 5 vol. in-4°, Paris, 1715; l'*Histoire du règne de Louis XIII* de Jacques Le Cointe 5 vol. in-12, Paris, 1716-1717, et *Recueil de pièces concernant l'histoire de Louis XIII*, 4 vol. in-12, Paris, 1716-1717; il faut enfin ajouter qu'il a rédigé de nombreux articles dans le *Journal des savants* et dans le *Grand dictionnaire historique* de Moréri, éditions de 1712 et de 1718, 5 vol. in-fol., Paris.

L'Europe savante, t. IV (août 1718), p. 200-214. — Michaud, *Biographie universelle*, art. *Dupin*, t. XII, p. 1-5; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XV, col. 303-306; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. VIII, p. 359-362; Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. II, p. 25-48, et t. X *bis*, p. 80-81; Chauffepié, *Nouveau dictionnaire historique et critique*, t. III, p. 415-417; édition des *Œuvres* de Du Pin, in-4°, t. XIX, p. 176-253; *Dictionnaire des hérésies*, t. XII, col. 764-768, dans l'*Encyclopédie de Migne*; Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Époque moderne*, t. VII, p. 5-20.

J. CARREYRE.

PINEDA (Jean de), frère mineur espagnol (XVIe siècle). Originaire, d'après la plupart des historiens, de Medina del Campo (Valladolid), d'après d'autres, de Madrigal de las Torres, dans la province d'Avila (*Ilustración española y americana*, 1905, 8 et 15 juillet), il aurait appartenu d'abord à la province de Saint-Jacques-de-Compostelle et ensuite à celle de la Conception. D'après le témoignage unanime des historiens, il fut très versé dans les sciences sacrées et profanes, philosophe et théologien remarquable, écrivain fécond et infatigable. Il mourut probablement à Medina del Campo, en 1593, âgé de plus de quatre-vingts ans.

Jean de Pineda est l'auteur d'une histoire universelle, intitulée *La monarquia eclesiástica*, ou *Historia universal del mundo desde su creación*, comprenant trente livres en cinq volumes, publiée à Salamanque, en 1588; à Barcelone, en 1594 et en 1620. L'auteur y décrit les origines de tous les royaumes et toutes les républiques, énumère tous les rois et les princes et surtout démontre que la forme monarchique du pouvoir a toujours existé dans l'Église depuis Adam jusqu'à l'époque à laquelle il écrivait. Les principaux historiens de tous les pays, au nombre d'environ 1400, y sont cités et allégués. Cet ouvrage a exercé une influence sensible sur les ouvrages historiques postérieurs. Il composa encore une *Agricultura christiana*, Salamanque, 1589, en deux volumes. En trente-cinq dialogues Jean de Pineda expose tout ce qu'un chrétien doit connaître et pratiquer. Dans le t. I, il traite de la vie et de l'instruction qu'un chrétien doit posséder au point de vue civil et des vertus qu'il doit pratiquer dans la vie politique. Dans le t. II, il traite des préceptes du Décalogue; des vertus morales et théologiques; des péchés; des symboles des apôtres; de Nicée et de saint Athanase; de l'oraison dominicale; de la salutation angélique; de la vie et de la mort; de l'Antéchrist, du jugement dernier, des peines de l'enfer et des joies du paradis. Il est encore l'auteur des ouvrages suivants : *Historia maravillosa de la vida y excelencias del glorioso san Juan Bautista*, Salamanque, 1574 et 1634; Barcelone, 1596; *El paso honroso defendido por Suero de Quiñones*, Salamanque, 1588, réédité avec la *Cronica de D. Alvaro de Luna*, dans la *Colleción de cronicas*, t. V, Madrid, 1779, et encore par Archer Milton Huntington, à New-York, en 1902; *Exposición de la salutación angélica*, Barcelone, 1590; *Chiliades universi*, ms. en deux volumes, qu'il rédigea en 1564-1565; *Hecatompocon* ou *Magnum opus latinorum sermonum*, ms. en deux volumes dont le Ier comprend : *Centuria sermonum sacrorum a dominica prima adventus usque ad resurrectionem Domini*, le IIe *Centuria alia sermonum de tempore, ac de sanctis cum expositione evangeliorum a dominica resurrectionis usque ad dominicam primam adventus; Commentarii in symbolum Athanasii; Commentarii in decem primos psalmos davidicos; Ephanomicum præludium ad explicationem Decalogi; Pentalogus juniorum prædicatorum; Commentaria in metaphysicam; Clotalogia* ou *Liber contra peccata et errores linguæ; Chria Philolimica adversus ambitiosos; De virtutibus et vitiis.*

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 148-149; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. II, Rome, 1921, p. 116-117; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 303; *Enciclopedia universal europeo-americana*, t. XLIV, p. 1007-1008, où l'on trouve de nombreux jugements de valeur sur Jean de Pineda et son activité littéraire; J. Mir, *El centenario Quijotesco*, Madrid, 1905; du même, *Prontuario de hispanismo y barbarismo*, Madrid, 1908. Dans ces deux derniers ouvrages plus de mille textes sont cités, empruntés aux ouvrages de Jean de Pineda, pour démontrer que sa langue était un espagnol soigné.

Am. TEETAERT.

PINEL († 1776), est né dans les dernières années du XVIIe siècle, à Saint-Domingue; entré dans la congrégation de l'Oratoire, il fut professeur à Juilly, en 1732, et ensuite à Vendôme, en 1736, où, disent les *Nouvelles ecclésiastiques* de 1736, p. 62-63, il s'occupait des pauvres et des enfants. C'est à lui qu'est adressée la fameuse lettre de Duguet contre les *Nouvelles ecclésiastiques*, 9 févr. 1732. Pinel fut obligé cependant de quitter Vendôme et il revint, en 1746, à la maison Saint-Honoré de Paris. Très attaché au parti janséniste, il protesta contre les directions données par la congrégation de l'Oratoire, 30 août 1746, et il quitta la congrégation (*Nouvelles ecclésiastiques* du 20 nov. 1746, p. 185-186), afin de ne pas signer le *Formulaire* et de refuser l'acceptation de la bulle *Unigenitus*. Pinel s'abandonne alors à des idées singulières au sujet des Convulsions; il se mit à prêcher une sorte de millénarisme, et avec une sœur Brigitte qu'il avait fait sortir de l'Hôtel-Dieu de Paris, il parcourut les provinces, annonçant le prochain avènement du prophète Élie. Il mourut vers 1776, laissant une partie de sa fortune à la sœur Brigitte, qui revint à l'Hôtel-Dieu et signa, le 15 novembre 1777, un acte de rétractation et de renonciation aux folies qu'elle avait prêchées avec le P. Pinel.

Pinel a composé, en faveur des Convulsions, un ouvrage intitulé : *Horoscope des temps ou conjectures sur l'avenir;* on croit qu'il publia d'autres écrits sur ce sujet qui divisa fort les jansénistes. Mais l'écrit le plus intéressant est celui qui a pour titre *De la primauté du pape*, en latin et en français, in-12, La Haye, 1769, et Londres, 1770. Dans la préface, Pinel s'élève avec vivacité contre la bulle *Unigenitus* et il attaque avec violence le rapport qui fut présenté au synode d'Utrecht, en 1763, par Méganck : pour Pinel, Pierre n'avait aucune autorité sur les autres apôtres et les papes n'ont, sur les autres évêques, aucune juridiction; la primauté des papes n'est point d'origine divine. L'évêque de Rome a seulement la première place parmi les évêques. Les *Nouvelles ecclésiastiques* du 21 mars 1770, p. 45-46, analysent et critiquent cet ouvrage qu'elles attribuent au P. Le Courrayer. Le P. Pinel répondit à ces critiques dans l'édition qu'il publia en 1770. Une édition latine parut à Vienne, en 1782, dédiée à l'empereur Joseph II.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXIII, p. 355-356; Quérard, *La France littéraire*, t. VII, p. 177-178; Feller-Weiss, *Biographie universelle*, t. VI, p. 565; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle*, t. V, p. 444-445; P. Crèpe, jacobin, *Notice de l'œuvre des convulsions et des secours*, in-8°, Lyon, 1788, p. 43-54 et 157-159.

J. Carreyre.

PINELLI Luc, né à Melfi dans le royaume de Naples en 1542, entra dans la Compagnie de Jésus en 1562. Après avoir enseigné la philosophie et la théologie pendant plusieurs années il fut envoyé en Allemagne pour lutter contre le protestantisme. Il enseigna avec grand succès la théologie pendant deux ans à Ingolstadt avec le P. Grégoire de Valentia, puis, sur la demande du duc de Lorraine, pendant trois ans à Pont-à-Mousson (1577-1580). Dans ces deux universités, il introduisit comme livre de texte, pour l'enseignement de la théologie, la *Somme* de saint Thomas. De retour en Italie, il fut recteur à Florence et Pérouse et supérieur de la maison professe de Palerme et s'occupa de la composition de ses ouvrages ascétiques. Il mourut à Naples le 25 août 1607. (L'année 1606, donnée par Hurter et Abram, est inexacte.)

Le P. Pinelli a laissé peu d'ouvrages proprement théologiques. Deux thèses soutenues en discussion publique à Ingolstadt furent publiées en 1577 et rééditées en 1581 : *De statu animarum in altero sæculo; De Christo Opt. Max. ac Matre ejus sanctissima*. La première fut reprise et développée dans un ouvrage italien : *Trattato dell' altra vita e dello stato delle anime in essa*, Venise, 1604; Turin, 1606, etc., qui fut traduit en latin et en français : *De altera vita et animarum in ea statu*, Cologne, 1605; *Traité de l'autre vie, de la condition, actions et opérations des âmes en elle, par le P. Pinel..., et traduit de l'italien par le sieur S. D. V., sieur de Chevigny* (Simon de Villars ou Villers la Faye), Paris, 1607. Le P. Pinelli est connu surtout par ses nombreux ouvrages ascétiques : méditations sur les mystères du rosaire, la vie de la sainte Vierge, le saint sacrement, les mystères de la vie du Christ, les fins dernières, les péchés capitaux; traités sur la confession, la valeur et les fruits de la messe, les indulgences, etc. (Voir la liste dans Sommervogel.) Le plus célèbre est son traité sur la perfection religieuse : *Gersone, della perfezione religiosa...*, Naples, 1601; il fut souvent réédité en italien et traduit en latin (*De perfectione religiosa libri IV*, Cologne, 1602, 1603, etc.), en français (Douai, 1602; Liége, 1603, etc.), en allemand et en d'autres langues. Une édition complète de ses œuvres fut publiée en italien (*Opere spirituali*, 4 vol., Venise, 1604-1609, in-12), et en latin (*Opera spiritualia*, 3 vol., Cologne, 1608-1614, in-12).

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 802-817; E.-M. Rivière, *Corrections et additions à la Bibl. de la Comp. de Jésus*, Toulouse, 1911-1930, col. 663 et 1191-1192; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 366; Santagata, *Istoria della Compagnia di Gesù, appartenente al regno di Napoli*, t. III, Naples, 1756, p. 279 sq.; N. Abram, *L'université de Pont-à-Mousson*, éd. Carayon, Poitiers, 1870, p. 106 sq.; Ch. Verdière, *Histoire de l'université d'Ingolstadt*, t. II, Paris, 1887, p. 47 sq.

J.-P. Grausem.

PINTHEREAU François (1605-1664), né à Chaumont-en-Vexin (Oise), le 12 août 1605, entra au noviciat des jésuites, le 1er octobre 1621. Il professa les humanités, la philosophie et la théologie; puis, il fut préfet des classes supérieures à La Flèche et recteur à Caen. Il mourut à Paris, le 30 janvier 1664.

Les ouvrages du P. Pinthereau sont presque tous dirigés, au moins indirectement, contre les doctrines jansénistes et contre les premiers jansénistes. Il faut citer particulièrement les ouvrages suivants : *Les impostures et les ignorances du libelle intitulé « La théologie morale des jésuites »*, in-8°, s. l., 1644, par l'abbé de Boisic (pseudonyme de Pinthereau). L'ouvrage attaqué était l'œuvre d'Arnauld ou peut-être de François Hallier, et il avait été publié à Paris, en 1644; il fut réimprimé à Cologne en 1659, 1666, 1679, et mis à l'Index, le 10 avril 1666. François Hallier répondit à la critique du P. Pinthereau dans un écrit intitulé : *Défense contre les impostures du supposé abbé de Boisic*, in-8°, s. l., 1644. Pinthereau répliqua par la *Réponse d'Eusèbe au théologien de courte robe, au sujet du libelle diffamatoire intitulé : Théologie morale des jésuites et laceré par l'arrêt du parlement de Bordeaux*, in-8°, s. l., 1644; Arnauld répondit par la *Lettre d'un théologien à Polémarque*. Pinthereau publia encore contre les jansénistes : *Les errata de l'imprimerie de Port-Royal*, in-8°, Paris, 1645; *Les reliques de messire Jean de Verger* (sic) *de Hauranne, abbé de Saint-Cyran, extraites des ouvrages qu'il a composés et donnés au public*, in-8°, Louvain, 1646; *Les erreurs françaises et latines du livre de la « Fréquente communion »*, in-4°, s. l., 1647, dirigées contre le célèbre ouvrage d'Arnauld; *Theologia Petri Aurelii, seu præcipui ejus errores contra fidem et sanos mores, excerpta ex latinis ejusdem operibus editis annos 1646, studio christiani catholici*, in-8°, Andomaropoli, 1647; *Les nouvelles et anciennes reliques de l'abbé de Saint-Cyran*, in-4°, Paris, 1648, rééditées avec quelques additions en 1680. — *De attritionis suffi-*

cientia in sacra pænitentia liber in quo opinionis illius antiquitas et certitudo, ex veteribus theologis, sanctis Patribus, conciliis, summis pontificibus et scriptura adversus Baianos ostenditur, in-8°, Paris, 1664, dédié à Isaac Habert, évêque de Vabres. Des curés de Gand dénoncèrent cette opinion des jésuites à la faculté de théologie de Louvain, le 12 mai 1662: la faculté rendit un jugement, le 30 mai 1662 (*Annales de la société des soi-disant jésuites*, t. v, p. 528-555). — *Conformité des principes du livre de la « Fréquente communion » avec ceux de Marc-Antoine de Dominis*, in-4°, s. l., 1664. — *La naissance du jansénisme découverte à Mgr le chancelier par le sieur de Préville*, in-4°, Louvain, 1654. C'est un ensemble de lettres empruntées à la correspondance de Jansénius et de l'abbé de Saint-Cyran. Cet ouvrage fut de nouveau publié sous le titre : *Lettres de M. Cornelius Jansenius, évêque d'Ypres, et de quelques autres personnes, à M. J. du Vergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran, avec des remarques historiques et théologiques*, par M. Fr. du Vivier, in-12, Cologne, 1702. L'éditeur est Gerberon : il suit le texte du P. Pinthereau et il a seulement ajouté quelques attaques contre les jésuites. — *Le progrès du jansénisme découvert à Mgr le chancelier par le sieur de Préville*, in-4°, Avignon, 1655. — *Anti-Aurelius Aureliani theologi*, in-8°, Lyon, 1656.

Alegambe-Sotwel, *Bibliotheca scriptorum Societatis Jesu*, édit. de 1676, p. 244-245; de Backer, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, t. iv, p. 563-565; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. vi, col. 826-830; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. iv, col. 69-71.

J. Carreyre.

PINUELA Pierre, frère mineur mexicain (xviie siècle). Originaire de la ville de Mexico, il entra dans l'ordre des frères mineurs dans la province Saint-Diégo du Mexique. En 1671, il passa aux Philippines, où il fut ordonné prêtre. En 1676, il se consacra avec succès aux missions de Chine. Il y mourut le 30 juillet 1704, à l'âge de 54 ans. Il a publié les ouvrages suivants en chinois, à Canton, en 1703 : *Controverse au sujet de la loi divine avec les gentils; Brève explication des indulgences; Différence entre le temporel et l'éternel; Traité sur la piété et la dévotion envers les âmes du purgatoire; Catéchisme de la doctrine chrétienne; Vie de saint François d'Assise; Exercice de l'oraison de saint Pierre d'Alcantara; Traité sur les vertus de diverses plantes et pierres; Règle du tiers ordre franciscain; Arte de la lengua chinica* (en castillan et en chinois); *Dialogue entre un ministre de la religion catholique et un lettré chinois*, composé en 1688; *Relación de los progresos de la mision de Lo-yuen-hien*, terminée le 6 janvier 1680; *Catalogus missionariorum franciscanorum, qui Sinam evangelisaverunt inde ab an. 1579 usque ad an. 1700*. Ces trois derniers ouvrages sont inédits.

Marcellin de Civezza, O. F. M., *Saggio di bibliografia sanfrancescana*, Prato, 1879, p. 462-463.

Am. Teetaert.

PINY Alexandre (1639-1709). — Né à Barcelonnette, A. Piny prit l'habit dominicain à Draguignan. Lecteur, puis maître en théologie, il enseigna la philosophie et la théologie à Aix, puis à Marseille. Envoyé à Paris au couvent de Saint-Jacques, il obtint plus tard d'aller vivre au monastère plus fervent dit du « noviciat général », rue Saint-Honoré. Il y demeura seize ans, jusqu'à sa mort. Mais c'est lorsqu'il faisait partie du couvent de Saint-Jacques qu'il publia, entre 1676 et 1685, ses divers travaux de théologie mystique.

On ne peut s'empêcher de conjecturer, avec tous ceux qui ont abordé la biographie et l'œuvre du P. Piny, que l'interruption (qui nous paraît brusque) de ses publications est liée à des difficultés doctrinales. Sans être précisément quiétistes, comme on le verra, les écrits du P. Piny ressemblent par beaucoup de traits aux publications quiétistes qui sont absolument contemporaines. Les difficultés doctrinales qui furent faites au quiétisme semblent bien avoir mis un terme à l'activité littéraire du P. Piny, soit en vertu de quelque injonction qui lui fut faite, soit par prudence de sa part. Ainsi, le P. Piny, qui avait commencé à publier, en 1675, alors que *La guide spirituelle* de Molinos rencontrait une extraordinaire faveur, s'arrêta dès l'arrestation de Molinos, en 1685.

Les écrits du P. Piny ressemblent d'ailleurs davantage aux écrits de Fénelon, postérieurs de quelques années, qu'au texte même de Molinos et surtout aux excès de laxisme dont le mystique aragonais fut soupçonné. Mais, au lieu d'être passé par l'imagination de Mme Guyon, l'apparent quiétisme du P. Piny s'était mûri et corrigé dans la méditation de l'orthodoxie de saint Thomas. Si, à l'analyse des diverses publications de Piny, nous aurons occasion de faire maints rapprochements de doctrines avec le quiétisme le plus strict, il ne faudra pas oublier non plus que Piny ne se donne pas comme disciple de Molinos, mais comme disciple de Tauler, à travers un auteur spirituel alors nouveau dans l'ordre de Saint-Dominique et qu'il conviendrait d'étudier d'une manière exhaustive, le P. Chardon. Cette considération nous donne à penser qu'on aurait tort d'étudier le quiétisme en général, et, à plus forte raison, le quiétisme français de la seconde moitié du xviie siècle, comme une famille d'esprits close. Cette famille appartient à une espèce plus large de mystiques de l'abandon à Dieu et du pur amour, espèce qui est l'aboutissement de genres divers dans tout un monde de théologiens et d'auteurs spirituels.

Ce qui est sûr, c'est que cette mentalité de mystique de l'abandon à Dieu dans la théorie du pur amour rencontrait l'opposition d'une mentalité théologique à tendances plus classiques, plus « vertuistes ». Fénelon rencontra contre lui Bossuet. Dans l'ordre même de saint Dominique, les Chardon et les Piny seront en butte aux hostilités sourdes ou déclarées d'Antonin Massoulié et de ses amis. Massoulié écrivait des livres de spiritualité où il insistait uniquement sur les traités des vertus selon saint Thomas d'Aquin. L'homme atteignait à Dieu par une transposition, une conversion de son égoïsme dans l'ordre de la charité plutôt que par un suicide spirituel. Massoulié s'attaquera à Fénelon lui-même. Or, dès 1687, il faisait partie de la curie généralice des dominicains à Rome comme conseiller du nouveau supérieur général, maître Cloche. Malgré les protestations d'intérêt affectueux de ce dernier envers le P. Piny, le hardi mystique ne pouvait compter, en des temps devenus difficiles, sur l'appui dont il avait bénéficié jusque-là de la part du précédent maître général, le P. de Monroy.

Travaux de théologie mystique du P. Piny. — L'ouvrage de Molinos, en 1675, s'intitulait : *La guide spirituelle*. La première publication du P. Piny, en 1676, à Lyon, s'intitule : *État du pur amour ou conduite pour bientôt arriver à la perfection par le seul « Fiat », dit et réitéré en toutes sortes d'occasions*. Le *pur amour* fait que nous ne voulons avoir de vie qu'en Dieu. C'est la « voie d'abandon à Dieu ». Voici une maxime fondamentale de ce livre, p. 40 : « La perfection ne s'acquiert point tant en faisant comme en laissant faire. » Le « faire », voilà, selon le P. Piny comme selon Molinos, l'ennemi de la vraie perfection. Mais le P. Piny n'y est pas en dehors de l'orthodoxie catholique car, comme le remarque finement H. Bremond au sujet de la doctrine « pinienne », *Histoire du sentiment religieux en France*, t. viii : *Métaphysique des saints*, p. 104 : « On ne veut jamais plus intensément, plus volontairement que lorsqu'on veut se laisser faire. » Dans toute passivité impérée, il existe une activité d'autant plus vive

et d'autant plus profonde qu'elle est sous-jacente et première, à la manière d'une finalité continuée qui donne son ton à tout le reste, choisissant ses passivités comme ses moyens, les agréant comme ses épisodes transitoires. Le P. Piny est formel sur ce point important, p. 44 : « On *fait* beaucoup quand on approuve paisiblement l'impuissance où Dieu nous met parfois à ne pouvoir faire, comme de prier. » Ainsi, dès ce premier ouvrage, Piny transpose les doctrines floues et douteuses de Molinos, leur ôtant un caractère possible d'hétérodoxie. Il se maintient dans une conception générale des choses qui, avec maintes variantes de détail, reste commune aux thomistes, aux jansénistes et aux plus modérés d'entre les quiétistes. A ce moment précis de l'histoire doctrinale, le pape Innocent XI est fort peu ami des jésuites. Il penche en faveur des jansénistes, comme d'ailleurs les thomistes bañésiens feront désormais. Piny va élaborer de nouvelles synthèses, au moins provisoires, de son mysticisme personnel.

Pour s'illustrer par un vivant exemple, la doctrine du « pur amour » n'a pas besoin de Mme Guyon. Tandis que celle-ci semble rédiger par sa conduite audacieuse la vie par excellence de la quiétiste intégrale, le P. Piny compose, en 1679, une *Vie de la vénérable Mère Marie-Magdeleine de la Très-Sainte-Trinité, fondatrice de l'ordre de Notre-Dame de la Miséricorde*. Ce lui est prétexte à exposer longuement la doctrine du « pur amour ». Il la donne en exemple, ne serait-ce que par la préface adressée à la Palatine. Cette princesse, comme beaucoup de dames de qualité, semble avoir bénéficié des conseils spirituels du P. Piny. Par la biographie de la Mère Marie-Madeleine, nous pouvons présumer que de tels conseils étaient nets et hardis. A la croire, nous ne pouvons refuser de nous laisser damner si tel est le bon vouloir du monarque divin. Cette situation casuistique (qui relève d'une psychologie théologiquement invraisemblable) ne fait pas plus peur au P. Piny qu'aux quiétistes stricts qui l'envisagent également, p. 441 : « L'amour est encore bien plus pur quand Dieu réduisant l'âme à voir son salut comme désespéré... ou du moins à ne rien voir sur quoi elle ose appuyer son espérance, on y demeure pourtant en paix. » Mais, à la différence des quiétistes hétérodoxes, Piny prend bien soin de préciser de nouveau, p. 461-462, qu'il ne s'agit pas, dans cet abandon de l'âme, d'une oisiveté mais d'une activité supérieure. Cet *état* reste un *acte*. Le P. Piny précise que s'il s'explique sur ce point, c'est contre « ceux qui improuvent cette manière d'oraison où l'âme, après s'être établie par un acte de foi en la présence de son Dieu... et s'être abandonnée par un acte ou sentiment du pur amour à sa toute sainte et adorable volonté pour être fait d'elle... selon son bon plaisir... ne pense plus qu'à demeurer, ainsi qu'une victime d'amour, dans cet état, en paix et en silence... » C'est que, en même temps qu'elle obtenait une grande vogue, l'oraison quiétiste rencontrait déjà d'ardents détracteurs.

Cependant l'élaboration d'un « quiétisme actif », si l'on peut ainsi dire, se poursuit dans l'esprit du P. Piny, et, au plus beau moment du quiétisme absolu, il publie l'opuscule qui est peut-être son chef-d'œuvre : *La clef du pur amour ou la manière et le secret pour aimer Dieu en souffrant et pour toujours aimer en toujours souffrant* (1680). Mais s'agit-il seulement d'aimer Dieu rien qu'en souffrant, ne continue-t-on pas à l'aimer même en péchant? Les plus monstrueuses extrémités du quiétisme iraient jusque-là. Piny ne va pas si loin. Cependant, certaines équivoques de vocabulaire, dans sa *Clef du pur amour*, pouvaient étonner des esprits chagrins. Le mot « imperfection », p. 39 sq., tantôt peut vouloir dire *péché véniel*, tantôt peut se rapporter à une faiblesse non imputable moralement, à ce qui serait en effet une épreuve envoyée par Dieu. D'où ce passage qui rend un son singulier : « Avec combien de charité Dieu supporte (l'âme) elle-même après ses chcutes si fréquentes dans l'imperfection; et comme elle ne doit pas se laisser aller à des impatiences et à perdre la paix et l'espérance quand les autres ne profiteraient pas sitôt de ses corrections; puisqu'elle-même quoy que maîtresse de ses volontés bien autrement que de celles des autres a pourtant tant de peine à se surmonter, à faire le bien qu'elle veut faire et s'empêcher de faire le mal qu'elle ne veut pas. Mais ce ne sont pas là les meilleurs fruits que nous pouvons tirer de nos imperfections, si tant est qu'elles nous crucifient et qu'elles nous soient devenues autant de sujets de croix; il y en a un autre qui est bien plus précieux, plus riche et plus salutaire et qui est celui du pur amour. » Il n'y a là rien de mal; mais était-il opportun de prêcher une doctrine que des âmes trop faciles pourraient ensuite rapprocher d'un laxisme à la manière de Molinos?

Il n'empêche qu'en 1683, pour deux nouvelles synthèses provisoires : *L'oraison du cœur ou la manière de faire oraison parmi les distractions les plus crucifiantes de l'esprit; Le plus parfait ou des voies intérieures la plus glorifiante pour Dieu et la plus sanctifiante pour l'âme*, Piny obtint encore les approbations chaleureuses de deux stricts théologiens dominicains : Goudin et Noël Alexandre. Il se rencontre pourtant dans l'*Oraison du cœur*... des formules hardies, p. 96 : « Laisser faire et consentir seulement à tout ce que Dieu fait en nous. » Il est vrai, p. 238-257, que toujours le laisser-faire est donné comme comportant une éminente activité spirituelle, profondément personnelle, un « exercice continuel », selon une expression qui n'était pas pour déplaire à l'école de saint Ignace. Le détachement de tout intérêt personnel à son propre salut, thèse caractéristique du pur amour quiétiste, est pourtant proposé nettement dans cette *Oraison du cœur*..., p. 159 : « La fidélité est bien plus grande lorsque, dans l'incertitude si nous sommes à Dieu avec assez de détachement de nous-même pour lui être un objet de joie, nous continuons pourtant à vouloir encore être sa joie sans oser penser qu'il doive être la nôtre. » Sans doute, cette attitude semble bien être pour le P. Piny humilité extrême plutôt qu'hérésie du pur amour. Le désespoir « pinien » suppose une espérance qu'on ne savoure pas, tout comme la passivité « pinienne » dont il est la conséquence suppose une activité foncière quoique latente. C'est ce que, en cette même année 1683, vient préciser l'opuscule *Le plus parfait*..., p. 343 : « Jamais notre éternité et l'affaire de notre salut éternel n'est plus sûre pour le moment où Dieu prononcera son arrêt que quand nous l'avons ainsi accepté amoureusement par avance », cet arrêt divin paraissant même à notre imagination comme une condamnation éternelle. Dans l'*Oraison du cœur*..., on voit assez que Piny sait ne pas oublier la métaphysique thomiste des vertus théologales. L'oraison sous-jacente permanente d'amour de Dieu (que l'on pourra reprocher dans leurs équivoques aux quiétistes, ses contemporains) devient, chez le mystique dominicain, l'acte premier persistant, l'*habitus* de la vertu de charité, p. 1-9. Nous rencontrons ici le terrain solide du *Traité de l'amour de Dieu* de saint François de Sales.

En 1684, le P. Piny publie une *Retraite sur le pur amour ou pur abandon à la divine volonté*, livre d'une vulgarisation qui trouve des audaces dans des tournures elliptiques, p. 359 : « La pieuse (âme) abandonne et sacrifie de si bon cœur à la divine volonté jusqu'à son éternité... »

En 1685 paraissent encore : *Les trois différentes manières pour se rendre intérieurement Dieu présent*, et *La vie cachée ou pratiques intérieures cachées à l'homme*

sensuel mais connues et très bien goûtées de l'homme spirituel. Ce dernier ouvrage montre que le « laisser-faire » suppose une ascèse vertueuse. Dans les *Trois différentes manières...* Piny cherche et trouve encore de ces formules qui sont comme riches de développements importants dont elles sont la semence et qu'elles peuvent suggérer pour des extensions autres que la pensée de leur auteur. H. Bremond, avec raison, attire l'attention sur l'une d'elles, p. 325 : « Ce qui se passe dans la volonté qui est une puissance purement spirituelle ne veut et ne demande point, soit qu'il soit peine, soit qu'il soit amour, à se faire sentir. » Ainsi l'homme peut vivre dans un état et même dans un acte premier continuel à la fois de sacrifice souffrant et d'amour de Dieu. L'ordre métaphysique du *subconscient* dépasse l'ordre psychologiquement expérimental du *conscient.*

Il existe aussi, à l'état de copies, un recueil de lettres de Piny à des religieuses annonciades. Ce recueil paraît présenter par endroits un certain intérêt. Piny nous y est exprimé comme très appliqué au ministère de la direction spirituelle, ce que nous savons par ailleurs. Quoique ses écrits aient plus de vogue actuellement qu'ils n'en ont rencontré au XVII[e] siècle et que certains aient été réédités (mais pas d'une manière critique), les lettres spirituelles de Piny sont restées manuscrites. Elles peuvent cependant finir de donner une idée de la personnalité attachante de cet auteur. Il était très désireux de mener lui-même une vie parfaite. Comme Fénelon, il rêvait d'abnégation dans les missions lointaines. Il obtint même un moment de ses supérieurs l'autorisation de passer en Indochine et en Chine, mais ce projet n'eut pas de suite.

Il nous est impossible de démêler l'affiliation des textes de Piny aux textes de Molinos ou de ceux de Fénelon aux textes de Piny, tandis que nous savons quelle fut l'influence de Mme Guyon sur Fénelon ou celle de Chardon et de Tauler sur Piny lui-même. Il suffira de redire que, parmi tant d'auteurs qui s'impliquent dans l'ensemble des courants de spiritualité à tendance passive ou quiétiste, Piny, insistant sur l'équivalence de la contemplation avec une activité supérieure profondément humaine, est un de ceux qui sont le plus aptes à maintenir unies la théologie mystique avec l'ensemble des matières de théologie morale que saint Thomas avait étudiées et que Piny d'abord avait professées lui-même. De là sans doute la grande prudence de Piny et de ses confrères dominicains. Ils surent ne pas se mêler dans le camp des quiétistes condamnables lors de cette querelle du quiétisme, où, dans les dernières années du XVII[e] siècle, des théologiens français plus connus allaient laisser chacun une part de leur prestige de sérénité doctrinale. Pourquoi Fénelon n'a-t-il pas imité cette prudence? C'est peut-être parce que mal informé, théologien trop improvisé, muni d'un viatique insuffisant, d'une érudition trop superficielle. L'auteur des *Maximes des saints* n'aurait-il pas même trop ignoré le P. Piny? A l'étudier davantage, il y eût trouvé de quoi fixer les thèses qui lui étaient chères dans un sens d'orthodoxie irréfutable. Mais il semble que les personnages, fussent-ils théologiques, dont la littérature française générale a fait ses classiques soient souvent, au regard de l'histoire véritable de la théologie, des personnages de second ordre, des esprits brouillons ou imparfaitement savants, tandis qu'on a comme caché les représentants essentiels des écoles moliniste, dominicaine, bérulienne, etc. Mieux inspiré que Fénelon dans ses *Maximes des saints*, son apologiste, l'abbé Bremond, dans sa *Métaphysique des saints* (*Hist. lit. du sentiment religieux*, t. VIII, 1928, p. 78-178), a fait connaître Piny comme *le maître du « pur amour »*. C'est la seule étude exhaustive et compréhensive qui existe actuellement de ce « quiétisme thomiste », si l'on peut employer une expression qui réunisse ainsi deux réalités totalement différentes (lorsqu'on les considère dans leur état séparé et absolu).

M.-M. Gorce.

PIPPRE (Louis LE), chanoine régulier ou frère mineur capucin français (XVII[e] s.), que J.-H. Sbaralea identifie avec Louis de Paris, frère mineur capucin de la province de Paris et auteur d'une *Exposition littérale de la règle des frères mineurs*, 4[e] éd., Paris, 1625. Louis Le Pippre a édité en latin, et non en français, comme le soutient le même J.-H. Sbaralea, un ouvrage sur les obligations qu'ont les curés vis-à-vis de leurs paroissiens : *Parochophilus, seu de quadruplici debito in propria parochia persolvendo : concionis, missæ, confessionis paschalis, paschalisque communionis*, Anvers, 1635, Paris, 1657. Il faut noter, toutefois, que dans les éditions citées, ce traité est attribué à Bonaventure de La Bassée, frère mineur capucin. On y lit en effet, après le titre : *Authore R. P. Bonaventura Bassean, capuccino prædicatore*, ce que fait aussi Sbaralea, *Supplementum*, t. I, Rome, 1908, p. 186. Ellies du Pin, toutefois, soutient que l'auteur de ce traité est Louis Le Pippre qui ne fut point capucin mais chanoine régulier. D'autres affirment qu'étant déjà prêtre il entra chez les capucins de la province de Paris, où il prit le nom de Bonaventure. Les éditions du *Parochophilus* semblent d'ailleurs confirmer cette opinion. Il serait, en effet, étrange que des éditions contemporaines et faites peut-être du vivant de Louis Le Pippre aient été publiées sous le nom de P. Bonaventure de La Bassée, capucin, alors que l'ouvrage n'aurait pas été de lui. La personne de Louis Le Pippre est encore enveloppée de ténèbres que nous ne sommes point parvenu à dissiper.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 164; Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747, p. 175; d'après ces deux historiens, Louis de Paris ne serait pas à identifier avec Louis Le Pippre; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. II, Rome, 1921, p. 192; Ellies Du Pin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. XVII, Amsterdam, 1711, p. 183; *Bibliothèque sacrée*, t. XIX, p. 465; L. Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, t. VII, p. 180.

Am. Teetaert.

PIRANO (Louis ou Aloïs de), frère mineur (XV[e] siècle). Originaire de Pirano, sur le golfe de Trieste dans la province italienne actuelle de Pola, il entra dans la province de Saint-Antoine de Padoue des frères mineurs. Docteur en théologie, il enseigna la philosophie et la théologie et fut appelé de son temps : *philosophorum theologorumque princeps.* En 1434, il gouverna sa province de Saint-Antoine de Padoue et, en sa qualité de provincial, prit part au concile de Bâle. Le jeudi saint 1434, il prononça un discours devant les Pères du concile. Le 7 août, Eugène IV l'éleva au siège épiscopal de Segni et le 18 février 1437, le transféra à celui de Forli. Il assista au concile de Ferrare en 1438, auquel il prit une part très active. Le 10 janvier 1438, dans la 1[re] session solennelle du concile de Ferrare, présidée au nom du pape par Nicolas Albergati, cardinal de Sainte-Croix de Jérusalem, Louis de Pirano lut le décret, par lequel Eugène IV transférait le concile de Bâle à Ferrare et déclarait nuls et sans valeur tous les décrets que pourraient promulguer les Pères de Bâle, en dehors de la question tchèque, ainsi que toutes les peines qu'ils avaient fulminées ou porteraient contre les membres du concile de Ferrare. Le 27 janvier, quand Eugène IV fit son entrée solennelle dans Ferrare, il tint un sermon à la cathédrale, devant le pape. Le 15 février, dans la II[e] session du concile, le pape le chargea de lire le décret, dans lequel il déclarait le concile légitimement transféré

à Ferrare, renouvelait l'excommunication contre les synodistes de Bâle, les déclarait privés de toutes leurs dignités et leur ordonnait de quitter la ville dans le délai de trente jours. Les délégués grecs, envoyés à Ferrare pour travailler à l'union de l'Église latine et de l'Église grecque étant arrivés en cette ville le 7 mars 1438, le concile d'union fut solennellement ouvert le 9 avril 1438. Ce n'est toutefois qu'au mois d'octobre que commencèrent les sessions importantes auxquelles Louis de Pirano prit une part active. Les Grecs ayant arrêté qu'il fallait commencer par discuter au concile la question importante de savoir si le *Filioque* était dogmatiquement exact et ayant choisi parmi eux les délégués chargés de soutenir les débats contre les Occidentaux; les Latins, à leur tour, désignèrent les membres, qui, en leur nom, mèneraient les disputes avec les Grecs. Parmi eux on trouve Louis de Pirano, évêque de Forli. Dans les VIIIe et XIe sessions, le 8 et le 11 novembre, Louis de Pirano, un des commissaires latins, lut un discours, dans lequel il combat l'assertion des Grecs, d'après laquelle le *Filioque* serait une addition au sens propre du mot. Il en est de ces additions, dit-il, comme du Nouveau Testament, lequel, au sentiment de saint Augustin, n'est pas une addition à l'Ancien Testament, mais seulement une explication de ce que contient l'ancienne Loi. De même, le *Filioque* n'est pas un nouvel article de foi ajouté au symbole, mais uniquement une explication plus précise d'un article qui y est déjà renfermé. Or, une addition de ce genre n'est nullement défendue et on ne peut proscrire que les additions de quelque façon contraires à la foi traditionnelle, ou contenant quelque chose d'étranger ou de nouveau. L'évêque de Forli conteste ensuite l'affirmation des Grecs que les additions explicatives n'avaient été permises que pendant les cinq premiers siècles, mais que, depuis le concile d'Éphèse, elles étaient défendues. Ce droit, croit l'orateur, s'appuyant sur saint Bonaventure, appartient nécessairement à l'Église en tout temps; et ni le concile d'Éphèse, ni les conciles suivants, ni les Pères n'ont jamais eu l'intention de l'interdire. Ce n'est pas la lettre, mais l'esprit de leur langage qu'il faut considérer; du reste, la lettre même, bien comprise, n'interdit pas les additions de ce genre au symbole. Ce discours a été publié dans J.-D. Mansi, *Concil.*, t. XXXI, 1798, col. 627-646, où la fin du discours manque; t. XXXI, suppl., Paris, 1901, col. 1475-1492, où le discours est complet. Rectifier à ce sujet, Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. VII, p. 983. En 1446, il résigna l'évêché de Forli et mourut peu après.

En dehors d'un nombre considérable de sermons, énumérés par J.-H. Sbaralea, Louis de Pirano aurait composé un *Tractatus de potestate papæ ad Eugenium IV*, qui serait conservé dans le *Vat. lat. 4143*; un *Tractatus super septem vitia; Regulæ memoriæ artificiatis*, conservé dans le ms. *L, VI, 274* (XVe siècle), fol. 5-15, de la bibliothèque Saint-Marc, à Venise. Ce traité débute : *Democritus Atheniensis philosophus hujus artis primus inventor fuit.* Cf. J. Valentinelli, *Bibliotheca manuscripta ad S. Marci Venetiarum. Codices mss. latini*, t. IV, Venise, 1871, p. 173-174.

L. Wadding, *Annales minorum*, t. X, Quaracchi, 1932, an. 1436, n. XVI, p. 319; t. XI, Quaracchi, 1932, an. 1437, n. XXXV, p. 20; an. 1438, n. III, p. 34-35; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. II, Rome, 1921, p. 192-193; C. Eubel, *Hierarchia catholica Medii Ævi*, 2e éd., t. II, Munster, 1914, p. 155 et 237.

Am. TEETAERT.

PIRHING Ernric *(Ehrenreich)*, né probablement à Sighart, en Bavière, le 12 avril 1606, entra dans la Compagnie de Jésus le 21 mars 1628. Il professa la philosophie à Ingolstadt, puis pendant deux ans la théologie morale, pendant douze ans le droit canonique et pendant autant d'années l'Écriture sainte à Dillingen. Pendant dix ans, il fut prédicateur et recteur d'Eichstædt; il mourut à Dillingen le 15 septembre 1679. Le P. Pirhing est un des meilleurs canonistes du XVIIe siècle. Il est connu surtout par un ouvrage célèbre, abondamment utilisé par les canonistes postérieurs : *Jus canonicum in V libros Decretalium distributum...*, 5 vol. in-fol., Dillingen, 1674-1677, réédité à Dillingen en 1722 et à Venise en 1759. Il inséra dans cet ouvrage plusieurs thèses de droit canonique publiées antérieurement et défendues publiquement à l'université de Dillingen (Sommervogel en énumère 9). Une édition abrégée fut publiée après la mort de l'auteur par un jésuite anonyme : *Facilis et succincta SS. canonum doctrina...*, Dillingen, 1690; Venise, 1693, et, avec le titre *Synopsis Pirhingana seu compendiaria SS. canonum doctrina...*, Augsbourg, 1695, Venise, 1711.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 851-855; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 260 sq. (la date de la mort, 1670, est due à une faute d'impression; l'index donne la date exacte); Fr. von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, t. III *a*, p. 143 (date fausse pour la mort : 1690).

J.-P. GRAUSEM.

PIRO (Henri de), *(von dem Birnbaum)*, naquit à Cologne vers 1404 d'une famille honorable. Son oncle, Henri de Piro, licencié en droit, fut prévôt de Saint-Cunibert de Cologne (1407-1413) et premier référendaire au concile de Constance, et son cousin, appelé aussi Henri de Piro, fut le premier professeur de droit à l'université de Trèves. Cette homonymie a été la cause d'une grande confusion chez quelques auteurs qui ont attribué au juriste chartreux, dont il est question dans cet article, les fonctions exercées par ses parents. Notre Henri de Piro entra dans l'état ecclésiastique et s'adonna avec ardeur à l'étude du droit, qui, dans sa famille, semble avoir été une espèce de passion héréditaire. Il prit les grades de docteur *in utroque* à l'université de Cologne. En 1427, c'est-à-dire à l'âge de vingt-trois ans, il alla à Louvain et, pendant quatre années, il y enseigna la jurisprudence. Cet emploi ne lui fit pas négliger le salut des âmes qu'il procurait par le ministère de la prédication. Il devint ensuite chanoine écolâtre de l'église collégiale de Saint-Paul de Liége; plus tard, il fut institué official de la prévôté de Cologne. Sa vie vertueuse ne le rendait pas moins estimable que ces places honorables auxquelles sa science l'avait fait élever. En 1435, au grand étonnement de ses admirateurs, il se fit chartreux au monastère situé près de sa patrie, où il avait bâti une cellule à ses frais. L'ordre ne le laissa pas longtemps dans la vie privée. Il fut successivement prieur des chartreuses de Tournai, en Belgique, de Wesel, au diocèse de Cologne, de Rethel, en Lorraine, de Diest et de Trèves. Finalement, accablé d'infirmités, il se retira à la maison de sa profession, où il décéda le 19 février 1473, en laissant la réputation d'une piété éminente. Son commentaire *Super Institutis* a été imprimé à Cologne, par Jean Kœlhoff, en 1482, in-fol. Cf. Hain, *Repertorium*, n. 4016. On en connaît deux autres éditions, une imprimée en l'université de Louvain par Gilles van der Heerstraten, sans indication de date, in-folio, 175 feuillets, Hain, *op. cit.*, n. 4015; l'autre, aussi in-folio, ne porte aucune indication de lieu, etc., Hain, *op. cit.*, n. 4014. Panzer met ces éditions parmi les livres publiés après 1500. Cf. *Annales*, t. VII, p. 272, n. 138, et t. IX, p. 189, n. 294. — *De censibus, redditibus seu pensionibus sub titulo reemptionis, an liciti sint vel illiciti...* Oppenheym, 1514, in-4°, 6 feuillets. — *Tractatus de visitatione*, se trouve dans le manuscrit in-folio n. *1652* de la bibliothèque Sainte-Geneviève, à Paris. — *Contra esum carnium quorumdam monacho-*

rum lib. I, composé en 1427. — *De esu carnium epistola*, écrite en 1444 et adressée à dom Barthélemy de Maëstricht, chartreux de Ruremonde. — *Ad novitios lib. I, de reformatione interna*. — Sermons *De Tempore et de Sanctis*. — Un traité pour défendre la conception immaculée de la vierge Marie. — Un commentaire des statuts des chartreux. — Un écrit sur l'approbation du même ordre. — Un recueil de solutions données aux doutes, qu'on lui avaient proposés, et un certain nombre de lettres. La plupart de ces écrits inédits se trouvaient encore, au XVIIIe siècle, à la chartreuse de Cologne.

Trithème; Arnold Bostius, *De præcipuis aliquot cartus. familiæ Patribus*, c. XXXII; Petrejus, *Biblioth. cartus.*; Dom Le Vasseur, *Ephemerides ord. cart.*, t. I, p. 203; Hartzheim, *Bibliotheca Coloniensis*, Cologne, 1747, p. 124 sq.

S. AUTORE.

PIROT Edme (1635-1713), né à Auxerre, le 12 août 1635, fit ses études à Paris, devint docteur et professeur de Sorbonne, syndic de la faculté de théologie. Il fut supérieur du grand couvent des carmélites du faubourg Saint-Jacques, et c'est à ce titre qu'il donna les derniers sacrements à Mlle de La Vallière. Il fut chancelier de Notre-Dame de Paris, confident et ami de l'archevêque de Paris, d'Harlay, qui ne pouvait rien faire sans lui, très attaché à ce prélat, ainsi qu'à Bossuet. Nommé censeur et examinateur des livres, il se trouva mêlé aux affaires du quiétisme. Bausset parle souvent de lui, dans ses ouvrages sur Bossuet et sur Fénelon. L'abbé Legendre, dans ses *Mémoires*, p. 261, dit que « son principal talent était d'être souple et rampant et prêt à tout faire pour plaire aux puissants ». Il mourut à Paris, le 4 août 1713.

Pirot n'a presque rien publié : un *Discours* en latin, prononcé en Sorbonne en 1669, mais il laissa de nombreux manuscrits, dont quelques-uns ont été publiés après sa mort : *Relation des vingt-quatre dernières heures de la marquise de Brinvilliers*, célèbre empoisonneuse, qui fut exécutée en 1676. *Dissertation de l'autorité du concile de Trente*, qui fut envoyée à Leibniz et qui a été publiée *in extenso* par M. Urbain, dans la *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. III (janv.-mars 1912, p. 78-98, 178-204, 317-338, 432-450) et dont le manuscrit se trouve à la bibliothèque de Hanovre, parmi les papiers de Leibniz (*Irenica*, t. XIX, fol. 83-109). Le chanoine Urbain a aussi publié dans la *Revue d'histoire littéraire de la France* de 1896 et de 1897 (t. III, p. 410-434, et t. IV, p. 89) le *Récit de ce qui a donné lieu au livre de M. l'archevêque de Cambrai et de ce qui s'est fait en conséquence jusqu'au 25 août 1697*. Pirot écrivit, le 9 juin 1696, une longue lettre à Mme Guyon, alors enfermée à Vincennes (*Correspondance de Bossuet*, édit. Urbain et Levesque, t. VIII, p. 463-482) pour l'exhorter à rétracter ses erreurs et à rompre tout commerce avec le P. Le Combe. On trouve dans cette même *Correspondance* (t. XII, XIII, XIV) de nombreuses lettres de Bossuet à Pirot et de Pirot à Bossuet. Quoique très favorable à Bossuet, dans l'affaire du quiétisme, Pirot, cependant, fournit des documents qui sont de nature à justifier parfois la conduite de Fénelon.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXIII, p. 404; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XL, col. 320-321; Feller-Weiss, *Biographie universelle*, t. VI, p. 575-576; Papillon, *Bibliothèque des auteurs de Bourgogne*, t. II, p. 158; Lebœuf, *Mémoires sur le diocèse d'Auxerre*, t. IV, p. 423, et *Lettres de Lebœuf*, édit. Quentin et Cherest, 2 vol. in-8°, Auxerre, 1857, t. I, p. 273, et t. II, p. 522-523; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle*, t. I, p. 413; papiers du P. Léonard de Sainte-Catherine aux Archives nationales, *M. 702*, fol. 73-75.

J. CARREYRE.

PISANUS Alphonse, jésuite espagnol. Né à Tolède le 16 septembre 1528, reçu dans la Compagnie de Jésus en 1552, il enseigna la philosophie à Rome, la théologie morale à Lorette, puis, à partir de 1568, la théologie à Ingolstadt et à Dillingen. Envoyé en Pologne vers 1568, il fut, jusqu'en 1584, professeur de théologie au nouveau collège de Posen et eut une grande part dans la lutte contre le protestantisme; il mourut à Kalisz le 9 décembre 1594.

Comme professeur et écrivain, il jouit d'une grande réputation de science (voir les témoignages du cardinal Baronius et d'autres cités par Southwell, *Bibl. scriptorum Societ. Jes.*, Rome, 1676, p. 37). Outre plusieurs thèses théologiques défendues à Ingolstadt, il publia notamment : *De continentia et abstinentia, vel de apostolico cœlibatu, jejunio et ciborum delectu doctrina catholica*, Cologne, 1579; *Catholica et orthodoxa responsio ad præcipua capita epistulæ D. Jacobi Niemoieuski....* opuscule polémique traitant de l'Église et du pape, Posen, 1685; *Confutatio brevis centum et tredecim errorum apud sectarios nostri sæculi circa septem Ecclesiæ sacramenta*, avec la réfutation de la *Confession d'Augsbourg* et de l'*Institution chrétienne* de Calvin. Il édita également les actes et décrets du Ier concile de Nicée : *Nicænum concilium primum generale, in IV libros distributum*, Dillingen, 1572; édit. augm., Cologne, 1581. Pour cette publication, il put utiliser l'histoire du concile de Gélase de Cyzique qui venait d'être découverte; il inséra également quatre-vingts canons traduits d'un manuscrit arabe par le jésuite J.-B. Elian ou Romanus, juif converti. Cf. Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. I, p. 511 sq.

Southwell, *loc. cit.*; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 864-866; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 163 sq.

J.-P. GRAUSEM.

PISCIALIS (Barthélemy de), dominicain de la première moitié du XIVe siècle, qu'il ne faut pas confondre avec son contemporain, Barthélemy de Pise, également dominicain (voir t. II, col. 435). On lui attribue une *Summa theologica adversus sui temporis hæreses* qui n'est pas parvenue jusqu'à nous.

Quétif-Échard, *Scriptores ordinis prædicat.*, t. I, col. 565.

M.-M. GORCE.

PISE (CONCILE DE) (1409). — Depuis le début du Grand Schisme d'Occident, maintes voix autorisées avaient réclamé la tenue d'un concile général qui remédierait à la situation néfaste dans laquelle se trouvait l'Église; mais aucun des pontifes qui se partageaient la chrétienté, pas plus que les membres de leur Sacré Collège, n'avaient consenti à accepter cet expédient que tous considéraient comme impraticable. Quand, en 1408, il apparut clairement aux cardinaux délégués par Grégoire XII et Benoît XIII pour conclure un accord que leurs maîtres respectifs resteraient sur leurs positions et les berneraient, ils crurent devoir prendre en mains le salut de l'Église, firent défection à leurs mandants et d'un commun avis annoncèrent à l'univers chrétien qu'une assemblée conciliaire s'ouvrirait à Pise, le 25 mars 1409.

Si la pensée qui guidait les cardinaux ne manquait pas d'une certaine générosité, elle présentait des difficultés singulières. Pour qu'un concile aboutît à un résultat certain, il fallait qu'il fût vraiment œcuménique et que tous les États y fussent représentés. Pouvait-on espérer que tous les gouvernements se retireraient de l'obédience à laquelle ils avaient appartenu jusque-là? L'expérience tentée aboutit dès l'abord à un échec. En dépit des efforts de la France et des cardinaux, l'Europe se trouva scindée en deux partis. D'un côté, il y eut l'Angleterre, la Lorraine, la Hollande, l'évêque de Liége, les électeurs de Cologne et de Mayence, certains princes allemands, le roi de Bohême et des Romains, Wenceslas, la Pologne, l'Autriche, la Savoie, la Lombardie, le marquisat d'Este, la Toscane, la Romagne, la France, la Navarre, le Portugal, Louis

d'Anjou, roi de Sicile, le roi de Chypre; de l'autre, le reste de l'empire avec le roi Robert, les pays scandinaves, la Hongrie, Venise, les Marches, une portion de la Romagne, Rome, Ladislas de Duras, rival de Louis d'Anjou, la Castille, l'Aragon, l'Écosse. Les intérêts politiques, plus que le souci de la religion, inspirèrent certes la conduite de plus d'un chef de gouvernement, mais les réfractaires au concile avaient beau jeu pour contester aux cardinaux des deux obédiences le droit de le convoquer, puisque Grégoire XII et Benoît XIII régnaient de fait et qu'aucune sentence de déposition ne leur avait enlevé leurs pouvoirs. D'ailleurs, Benoît XIII et Grégoire XII n'avaient-ils pas promulgué l'ouverture de conciles, l'un à Perpignan, l'autre dans une ville du nord de l'Italie? Mais le Sacré Collège avait pour lui des canonistes de renom, comme Balde de Pérouse et François Zabarella, et l'adhésion des universités de Paris, Angers, Toulouse, Montpellier, Bologne et Vienne; il put espérer arriver à ses fins en dépit des échecs essuyés.

Au jour dit, le 25 mars 1409, l'assemblée conciliaire se réunit à Pise. Elle comprit jusqu'à 500 membres et eut l'apparence de l'œcuménicité. Ce qui frappe, c'est l'unanimité régnant entre ses membres. Tous n'ont à cœur, semble-t-il, qu'une chose : mettre fin aux maux nés du schisme et aux abus qu'il avait provoqués.

La convocation du concile était-elle valide? Un orateur (4 mai) prétendit la justifier. Les deux papes étaient incontestablement responsables de la prolongation du schisme, en n'adoptant pas les mesures nécessaires et efficaces pour y mettre fin; en conséquence, ils devenaient schismatiques, donc hérétiques, car c'est un dogme que l'Église est une; quiconque perpétuait le schisme rompait l'unité et encourait les peines contenues dans les saints canons. Mais qui est schismatique ou hérétique cesse d'être pape et perd toute juridiction. Les cardinaux ont donc le droit de convoquer un concile général dans des cas urgents et puisque la vacance du Saint-Siège existe *de jure*.

Les cardinaux éprouvèrent le besoin (10 mai) de déclarer légitimes et canoniques l'union des deux collèges et la convocation du concile; ce qui leur permit de trancher la question du schisme. Dans la IXe session (17 mai) ils légalisèrent la soustraction d'obédience à Grégoire XII et à Benoît XIII, devenus contumaces à la suite de leur refus de comparaître, et proclamèrent la nullité des sentences prononcées par eux contre les déserteurs de leur cause. Le 5 juin 1409, l'instruction du procès étant achevée, les deux papes furent déclarés schismatiques et hérétiques notoires et, conséquemment, déposés et exclus de l'Église. Il ne restait plus qu'à procéder à une élection pontificale. On convint, après discussion, que les électeurs seraient les cardinaux des deux obédiences, à l'exclusion des Pères du concile. Le 26 juin, Pierre Philargès (ou Pierre de Candie) était élu et prenait le nom d'Alexandre V.

Le premier soin du nouveau pape fut de confirmer tous les décrets et sentences promulgués par le concile et de suppléer aux vices de forme possibles. Les deux collèges cardinalices se trouvèrent fondus en un seul et Alexandre V s'engagea à réformer les abus dont souffrait l'Église; après quoi, les pénalités prononcées par Benoît XIII et Grégoire XII ou leurs prédécesseurs, à l'occasion du schisme, furent dites nulles. Par contre, on procéda à la *sanatio* globale de toutes les dispenses de mariage et sentences pénitentielles jadis accordées dans les deux obédiences; de même, on adopta diverses mesures en matière bénéficiale.

Le 7 août 1409, Alexandre V clôtura les séances conciliaires. De la réforme, on ne traita pas. Des synodes provinciaux devaient préparer la tâche qui incomberait à un prochain concile. D'ailleurs, le pape et ses cardinaux promettaient de travailler à régénérer l'Église.

Les Pères assemblés à Pise avaient prétendu éteindre le schisme. Si leur élu fut reconnu par un grand nombre de fidèles, ils n'en contribuèrent pas moins à jeter l'Église dans une crise plus redoutable. Par leur précipitation à agir, ils partagèrent la chrétienté en trois obédiences. Ni Benoît XIII, ni Grégoire XII ne reconnurent la validité des sentences qui les avaient frappées. Mais, malgré tout, le concile de Pise leur porta un coup funeste en leur enlevant un nombre considérable de partisans et en traçant la voie à suivre. Au demeurant, le concile de Constance ne fera que reprendre l'œuvre que l'assemblée de Pise s'était flattée de réaliser. La signification générale du concile de Pise sera étudiée, d'ailleurs, à l'art. SCHISME D'OCCIDENT.

I. SOURCES. — Les actes du concile ont été imprimés par D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Venise, 1784, t. XXVI, col. 1131-1256, et t. XXVII, col. 1-502; H. Finke, *Acta concilii Constantiensis*, t. I, Munster, 1896; L. Schmitz, *Zur Geschichte des Konzils von Pisa 1409*, dans *Römische Quartalschrift*, t. IX, 1895, p. 351-375; O. Günther, *Zur Vorgeschichte des Konzils von Pisa*, dans *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*, t. XLI, 1917-1918, p. 635-676.

II. TRAVAUX. — J. Lenfant, *Histoire du concile de Pise et de ce qui s'est passé de plus mémorable depuis ce concile jusqu'à celui de Constance*, 2 vol., Amsterdam, 1724 et Utrecht, 1731; R.-K. Kœtzschke, *Ruprecht von der Pfalz und das Konzil zu Pisa*, Iéna, 1891; F. Stuhr, *Die Organisation und Geschäftsordnung des Pisaner und Konstanzer Konzils*, Leipzig, 1892; N. Valois, *La France et le Grand Schisme d'Occident*, t. IV, Paris, 1902, p. 1-107; F. Bliemetzrieder, *Die Generalkonzile im grossen abendländischen Schisma*, Paderborn, 1904; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. VII, 1re part., Paris, 1916, p. 1-69; L. Salembier, *Le Grand Schisme d'Occident*, Paris, 1900; L. von Pastor, *Geschichte der Päpste*, t. I, Fribourg-en-Brisgau, 1925, 7e éd., p. 186-203; G. Zonta, *Francesco Zabarella*, Padoue, 1915.

G. MOLLAT.

PISIDÈS Georges (VIIe siècle). — I. Vie. II. Œuvres.

I. VIE. — Georges Pisidès, originaire de Pisidie — mais on ne sait de quelle ville — vivait, à Constantinople, sous l'empereur Héraclius (610-641). Bien vu par l'empereur, il avait encore un puissant patron en la personne du patriarche Sergius (610-638), son ami et en même temps son maître en spiritualité et en théologie. Nous trouvons Pisidès parmi les diacres de Sainte-Sophie et, qui plus est, avec le titre de skevophylax, distinction qu'il doit, sans doute, à ses puissantes protections. On sait que, par un décret du 1er mai 612, Héraclius avait mis ordre au nombre des desservants de la Grande-Église. Ainsi les diacres étaient fixés à cent cinquante, les skevophylaces, préposés à la garde des ornements, vases sacrés et autres objets du culte, étaient au nombre de douze : quatre prêtres, six diacres, deux lecteurs; d'où l'on peut se faire une idée de l'office et de la dignité de Pisidès. Cependant, plusieurs manuscrits ou écrivains (tels, par exemple, Suidas, *Lexicon;* Nicéphore Calliste, *Hist. eccl.*, XVIII, XLVIII, *P. G.*, t. CXLVII, col. 428 C; le ms. *Vaticanus gr. 166* [olim *710*], XIVe s.), confondant ces titres, lui attribuent encore celui de chartophylax ou de *referendarios*, le premier correspondant à la charge de bibliothécaire ou garde-chartes de la Grande-Église, le second à celui d'agent de liaison entre le patriarche d'une part et l'empereur ou les archontes d'autre part. Le plus certain est qu'il fut diacre skevophylax, ayant un rôle éminent parmi ses confrères, les dignitaires de Sainte-Sophie, comme en fait foi le trait suivant recueilli et rapporté par l'historien Cédrénos, Σύνοψις ἱστοριῶν, *P. G.*, t. CXXI, col. 785 D : « Quand, au moment de partir pour la Perse, Héraclius fit son entrée dans Sainte-Sophie, chaussé de noir, afin d'y prier, une dernière fois, dans l'attitude de la pénitence, Pisidès se porta au-

devant de l'empereur avec, sur les lèvres, ce distique flatteur :

> Μελαμβαφὲς πέδιλον εἵλιξας πόδα
> βαφεὶς ἐρυθρὸν Περσικῶν ἐξ αἱμάτων
>
> « O roi, ces chaussures noires que tu portes, tu les teindras de rouge dans le sang des Perses. »

Pisidès suivit la première expédition d'Héraclius (622), mais non la seconde (623-629), et lors de l'attaque de Constantinople par les Avares (626), il se trouvait aux côtés du patriarche Sergius. Sa vie se prolongea au delà de 630, mais les détails nous en sont inconnus. Il fut longtemps confondu avec Georges de Nicomédie, ami intime de Photius, chartophylax de Sainte-Sophie, puis métropolite de Nicomédie en Bithynie; erreur qu'Allatius (*De Georgiis*, cf. Fabricius, *Biblioth. græca*, Hambourg, t. x, 1737, p. 606), le premier, relève et réfute longuement.

II. Œuvres. — Pisidès est plus poète que théologien ou, pour mieux dire, il est le panégyriste des triomphes d'Héraclius. La plupart de ses œuvres, sinon toutes, sont en vers, et son art poétique fut à ce point estimé, par le Moyen Age byzantin, que Michel Psellos (XIe siècle) dut répondre longuement à la question de savoir qui, de Pisidès ou d'Euripide, l'emportait en versification. Pisidès est, en effet, considéré par les spécialistes comme un signe : en lui, l'on surprend les derniers reflets de l'inspiration antique et il est l'initiateur des temps nouveaux. Le vers qui a sa préférence presque exclusive est l'ïambe trimètre. Voici la liste de ses œuvres dont la plupart sont reproduites par Migne, *P. G.*, t. XCII, col. 1197-1754.

1. Εἰς τὴν κατὰ Περσῶν ἐκστρατείαν Ἡρακλείου τοῦ βασιλέως, *De expeditione Heraclii imperatoris contra Persas*. Col. 1197-1260. — Relate en trois « acroases » ou poèmes comprenant 1098 ïambes, les faits qui marquèrent la première expédition d'Héraclius en Perse (622) et dont Pisidès fut le témoin oculaire; œuvre plus poétique qu'historique.

2. Εἰς τὴν γενομένην ἔφοδον τῶν βαρβάρων καὶ εἰς τὴν αὐτῶν ἀστοχίαν, ἤτοι ἔκθεσις τοῦ γενομένου πολέμου εἰς τὸ τεῖχος τῆς Κωνσταντινουπόλεως μεταξὺ Ἀβάρων καὶ τῶν πολιτῶν, *De invasione facta a barbaris ac de frustrato eorum consilio, sive expositio belli quod gestum est ad mœnia Constantinopoleos inter Avares et cives*. Col. 1263-1294. — Œuvre dédiée au patriarche Serge; elle raconte en 541 vers l'attaque des Avares contre Constantinople, en l'absence d'Héraclius (626), et célèbre aussi la grande organisatrice de la défense, la vierge Marie.

3. Εἰς τὴν ἁγίαν ἀνάστασιν τοῦ Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν, *In sanctam resurrectionem J.-C. Domini nostri*. Col. 1373-1384. — Hymne pieuse de 129 vers, composée vers 627-628. Pisidès profite de la solennité pascale pour adresser une exhortation morale au prince Constantin, fils d'Héraclius, et l'inciter à imiter les gestes chrétiens de son royal père.

4. Ἡρακλίας ἤτοι εἰς τὴν τελείαν πτῶσιν Χοσρόου βασιλέως Περσῶν, *Heraclias sive de extremo Chosroæ Persarum regis excidio*. Col. 1297-1332. — Le contenu ne correspond pas tout à fait au titre et est plutôt un résumé élogieux de la vie d'Héraclius, composé en 628, dès l'annonce de la victoire définitive sur les Perses. Pisidès, dans son empressement, n'a même pas attendu le retour de l'empereur pour aller aux renseignements. Ce poème de victoire est composé de deux « acroases » en 471 vers.

5. Ἑξαήμερον ἢ Κοσμουργία, *Hexaemeron sive Cosmopoeia*. Col. 1425-1578. — Au témoignage de Suidas, cet écrit comprendrait 3 000 vers; même affirmation chez Labbe (*Bibl. nov. manuscriptorum librorum*, p. 385). C'est, sans doute, une erreur. En tout cas, Quercius, l'éditeur de Pisidès, n'en publie avec peine que 1910.

Comme ses devanciers en ce genre, Pisidès expose ici les beautés de la nature pour s'en servir comme de degrés dans sa montée vers Dieu, et il fournit en même temps aux fidèles des armes contre les erreurs païennes sur l'origine du monde, la Providence divine, etc. Son but semble même d'embrasser tous les dogmes chrétiens et de réfuter toutes les erreurs de son temps. D'où la difficulté de désigner précisément l'adversaire qu'il vise. Un nom vient cependant sous sa plume, c'est celui de Proclus. S'appuyant sur le témoignage de Nicéphore Calliste, *Hist. eccl.*, XVIII, XLVIII, *P. G.*, t. CXLVII, col. 428 C, d'après lequel Pisidès aurait combattu Philopon, et n'ayant eux-mêmes, sur les écrits de Pisidès, que des notions mal arrêtées, des érudits comme C. Oudin (*Commentarius de scriptoribus Eccl. antiquis...*, t. I, Leipzig, 1722, col. 1613) et G. Cave (*Scriptorum eccles. hist. litter.*, t. I, Bâle, 1741, p. 583) crurent que cet écrit du poète byzantin était l'*Hexaméron*, et ils virent Philopon sous le nom de Proclus. Sans compter que l'ouvrage visé par Nicéphore Calliste est plutôt le *Contra Severum*. Voici ce qu'il en est en réalité. Dans sa réfutation de l'ouvrage de Proclus sur l'éternité du monde (Κατὰ Πρόκλου περὶ ἀϊδιότητος κόσμου λύσεις λόγων ιη') Philopon ne s'était servi que d'arguments philosophiques; l'Écriture et la théologie n'y avaient joué aucun rôle, méthode qui n'était pas faite pour déplaire au philosophe et qu'on lui avait reprochée au sujet d'autres ouvrages (cf. citation *P. G.*, t. XCII, col. 1409 D). Or, au temps de Pisidès, la renommée de Philopon était grande, mais son nom, par les fausses doctrines qui s'y attachaient, demeurait odieux. Loin donc de le suivre, Pisidès lui reproche, mais sans le nommer, et sa méthode de réfutation insuffisante et ses multiples sophismes. Pour lui, dans l'exposé de l'œuvre des six jours, comme dans la réfutation des impies, la Bible suffit; ce qui dépasse l'intelligence, il ne le scrute pas, mais il recourt fréquemment au sens mystique caché au sein des choses. Les allusions à Philopon deviennent mordantes quand il s'agit des dogmes de la résurrection des morts et des deux natures du Christ, chapitres sur lesquels Jean Philopon avait erré.

Le style poétique, peu clair et procédant par allusions plus ou moins nettes, ne permet pas de grandes précisions sur les personnages visés et l'on peut dire que, avec Philopon, Pisidès veut atteindre les chefs monophysites : Sévère, Paul le Borgne, et d'autres encore. Faisons remarquer que cette œuvre rappelle celle de saint Basile et que, platonicien de tendance, son auteur s'attaque plus d'une fois aux explications données, en physique, par Aristote. L'*Hexaméron* vit le jour aux environs de 629.

Il existe de cet écrit deux traductions, l'une arménienne, l'autre slavo-russe, celle-ci faite, en 1385, par Démétrius Zographos sur un texte slave du Sud. Ces traductions concordent plus entre elles qu'elles ne s'accordent avec notre texte grec.

6. Κατὰ δυσσεβοῦς Σευήρου Ἀντιοχείας, *Contra impium Severum Antiochiæ*. Col. 1621-1676. — Écrit de 731 vers. Suidas ne le mentionne pas, mais ce n'est pas le seul qu'il ne connaisse pas. Obscur, parce que, comme l'écrit précédent, il procède par allusions, il fut composé après la paix conclue avec les Perses, comme il résulte de l'affirmation du vers 75 et nous pouvons le dater approximativement de 630. D'après les assertions de l'auteur (vers 6, 115), il a dû être inspiré et presque dicté par l'empereur.

Dans cet ouvrage, Pisidès se propose de parfaire son œuvre de chantre d'Héraclius et de nous montrer l'action de l'empereur sur le terrain religieux. Le *Contra Severum* indique assez par son titre que le poète

vise le grand monophysite du VIe siècle. Allatius (*De Georgiis*, cf. Fabricius, *Bibl. gr.*, t. x, Hambourg, 1737, p. 604) et d'autres comme Oudin et Cave ont pensé que sous le nom de Sévère c'est Philopon qui est atteint. Ils ont suivi Nicéphore Calliste, *Hist. eccl.*, XVIII, XLVIII, *P. G.*, t. CXLVII, col. 428 C, qui reproduit les trois vers suivants en les disant dirigés par Pisidès contre Philopon

Ψηφίζεται θᾶττον μίαν τε καὶ μίαν.
Εἰ γὰρ μίαν τε καὶ μίαν λέγεις μίαν,
Γέλως τὸ λεχθὲν γίγνεται καὶ παιδίοις.

Nicétas Choniates, *Thesaurus orthod. fidei*, x, *P. G.*, t. CXL, col. 73 BC, avait déjà donné ces trois vers (mais plus correctement ψήφιζε θᾶττον τὴν μίαν τε καὶ μίαν) en l'accompagnant de la même affirmation. Il est certain que ce passage se lit aux vers 533-535 du *Contra Severum*, mais sur quoi fonder l'affirmation des historiens byzantins les appliquant à Philopon, que le poète ne mentionne pas, alors qu'ils conviennent si bien à Sévère dont le nom figure en tête même de l'ouvrage? Quercius pense que, confondant sévériens et acéphales, Pisidès vise, sous un grand nom, quelque chef marquant de la secte monophysite, et plus spécialement Athanase le Syrien, avec qui Héraclius avait eu des tractations. Mais, quel qu'en soit le destinataire, il est évident que le *Contra Severum* ne s'occupe que du monophysisme. Pas une allusion au monothélisme ou au monénergisme. Non pas que la question ne se pose pas alors, même pour Héraclius (puisque, bien avant 630, la théorie de « l'unique opération » appuie toutes les tentatives de conciliation entreprises par l'empereur), ni que Pisidès ne soit au fait des projets de Sergius, mais parce que, sans doute, le monothélisme le gênerait plutôt dans sa lutte contre le monophysisme. Du reste, le monothélisme, qui, depuis longtemps, faisait l'objet des tractations entre chefs, ne devint du domaine public qu'à partir de 633. Il ne convenait donc probablement pas d'en inclure l'expression dans un poème destiné à une large divulgation.

7. Εἰς τὸν μάταιον βίον, *De vanitate vitæ*. Col. 1581-1600. — Ce poème est composé de 262 vers ïambiques, et ne semble pas complet. Dédié au patriarche Sergius, qu'il propose comme un exemple d'humilité (v. 233), il imite l'écrit similaire de l'Ecclésiastique en exposant l'instabilité et la vanité des choses terrestres.

8. Nous mentionnons encore ici un groupe d'écrits qui sont contenus dans le *Parisinus 690* du *Supplément grec* : *a)* une poésie satirique sur un moine du nom d'Alype; *b)* une poésie de 116 vers sur l'élévation de la sainte croix reconquise par Héraclius; *c)* salut rythmé (89 vers) à Héraclius, vainqueur de Phocas; *d)* un panégyrique rythmé (168 vers) à Bonus.

9. Des fragments divers et épigrammes variés sur différents sujets. La plupart des petits fragments ont été recueillis et conservés par Suidas. *P. G.*, col. 1731-1754.

10. Enfin, s'il faut en croire L. Sternbach, *De Georgio Pisida Nonni sectatore*, dans les *Analecta græcolatina philologis Vindobonæ congregatis obtulerunt collegæ Cracovienses et Leopolitani*, Cracovie, 1893, p. 38-54, la poésie de 90 vers hexamètres intitulée Εἰς τὸν ἀνθρώπινον βίον et publiée par E. Miller sous le nom de Manuel Philès, *Manuelis Philæ Carmina*, t. II, Paris, 1857, p. 384-388, appartiendrait à Pisidès et prouverait l'attachement de celui-ci à Nonnos, en ce qui concerne la technique des vers hexamètres.

Nous passons sous silence l'*Hymne acathiste*, qui fut souvent attribué à Pisidès, spécialement par son éditeur Quercius, cf. *P. G.*, t. XCII, col. 1171, 1333-1372, mais qui appartient plus vraisemblablement à saint Germain de Constantinople (635-733) ou à saint Romain le Mélode (VIe siècle). Nous ne mentionnons pas non plus la vie de saint Athanase le Perse, *P. G.*, *ibid.*, col. 1679-1730, seul écrit en prose mis sous le nom de Pisidès et que Suidas lui attribue expressément. H. Usener a écarté une telle attribution. *Acta M. Anastasii*, Bonn, 1894, p. IV-V. L'auteur serait saint Sophrone, futur patriarche de Jérusalem, et l'encomion du martyr aurait été puisé dans les actes publiés par Usener.

Mais la liste ci-dessus n'épuise pas toute l'œuvre de Pisidès et les chronographies byzantines dévoilent l'existence d'autres écrits. Ainsi, les chapitres de la chronographie de Théophane relatifs à la deuxième et troisième guerre d'Héraclius proviennent, de toute évidence, de la même source dont s'inspirèrent, et largement, les chapitres relatifs à la première guerre. Or, cette source est l'écrit de Pisidès, Εἰς τὴν κατὰ Περσῶν ἐκστρατείαν Ἡρακλείου τοῦ βασιλέως. Il faut donc conclure à une œuvre historique perdue, à laquelle doivent appartenir, sans doute, les fragments conservés par Suidas et qui sont étrangers à tous les écrits connus par nous. Cf. L. Sternbach, *Studia philologica in Georgium Pisidam*, Cracovie, 1900, p. 1-198.

I. ÉDITIONS. — Dans la collection de Pierre-François Foggini : *Opera Georgii Pisidæ, Theodosii Diaconi et Corippi Africani Grammatici*, Rome, 1777 *(Corpus historiæ Byzantinæ, nova appendix)*, l'éditeur de la vie et des œuvres de Pisidès est Jos.-Marie Quercius. Cette édition comprend les n. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 9 de la liste ci-dessus et, en plus, l'*Acathiste* et la *Vie de saint Anastase*, faussement attribués à Pisidès. Migne, *P. G.*, t. XCII, col. 1161-1754, a republié l'édition de Quercius avec ses textes, préface et notes. — Les trois œuvres historiques, à savoir l'expédition perse, la guerre des Avares et l'*Héracliade* furent rééditées à Bonn, en 1837, par J. Bekker, dans la *Nouvelle collection byzantine*. Migne, *loc. cit.*, a reproduit les préfaces de Bekker. — L'*Hexaméron* fut tout d'abord édité à Paris, en 1584, par Fr. Morel. Le jésuite Jérôme Brunel le réédita à Rome, en 1590, mais, d'après un ms. qui l'attribuait à saint Cyrille d'Alexandrie (le ms. de Paris, fonds *grec 2893*, du XVIe s., attribue de même l'*Hexaméron* à saint Cyrille). Depuis lors, les éditions s'en multiplièrent; une des meilleures est celle de R. Hercher, dans *Claudii Æliani varia historia*, t. II, Leipzig, 1866, p. 603-662. — L. Sternbach, *Georgii Pisidæ carmina inedita*, dans *Wiener Studien*, fasc. 13, 1891, p. 1-63, et fasc. 14, 1892, p. 51-68, a publié les œuvres secondaires mentionnées sous le n. 8 de la liste ci-dessus. Ce même auteur republie le texte critiquement établi du εἰς τὸν ἀνθρώπινον βίον, dans *De Georgio Pisida Nonni sectatore* (voir le n. 10 de la liste des œuvres).

La traduction slave de l'*Hexaméron* a été éditée par J. Sljapkin, dans les *Monuments des anciens écrivains russes* (en russe), n. 32, Saint-Pétersbourg, 1882. On peut trouver, du même auteur, une étude sur la traduction slavorusse de l'*Hexaméron*, dans le *Journal du ministère de l'Instruction publique russe* (en russe), t. CCLXIX, 1890, p. 264-294. Consulter aussi les notes de V. Jagić, dans *Archiv für slav. Philologie*, t. XI, 1888, p. 637. Quant à la traduction arménienne, on peut trouver la bibliographie y relative ainsi qu'une comparaison du texte arménien avec le texte grec et slave dans l'article de E. Teza, *Dell' Essaemero di Giorgio Piside secondo la antica versione armena*, dans *Rendiconti della R. accademia dei Lincei, classe di scienze morali stor. e filolog.*, sér. V, t. II, part. 1, 1893, p. 277-297.

II. TRAVAUX. — *Répertoire* de Chevalier et principalement, en dehors des références données au cours de l'article, R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés*, t. XI, Paris, p. 653-654; K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, Munich, 1897, p. 709-712. — On trouvera aussi deux courts articles bio-bibliographiques, sous le titre : *George Pisides*, et *Georgius Pisida*, dans *The catholic encyclopedia*, et dans *Dictionary of christian biographies*, t. II, Londres, 1880.

E. STÉPHANOU.

PISTOIE (SYNODE DE). — Au XVIIe et surtout au XVIIIe siècle, le jansénisme et le gallicanisme furent intimement liés. Le synode de Pistoie est l'aboutissement logique de leurs doctrines combinées et la bulle *Auctorem fidei*, la préface du concile du Vatican, qui donnera le coup de grâce au gallicanisme.

Pour bien montrer l'importance théologique du synode de Pistoie et les condamnations de la bulle *Auctorem fidei*, il est nécessaire d'indiquer, au moins sommairement, les préliminaires de ce synode, son histoire avec les thèses qui y furent exposées, les oppositions qu'il souleva et aboutirent à l'assemblée de Florence et enfin le sens et la portée de la bulle *Auctorem fidei* qui condamna la doctrine du synode.

I. Préliminaires et origine. II. Le synode de Pistoie, col. 2144. III. Assemblée de Florence, col. 2176. IV. La riposte de Rome, col. 2202.

I. Préliminaires et origine. — 1° *Œuvre du duc de Toscane.* — Pierre-Léopold, frère de l'empereur Joseph II, auquel il devait succéder, en 1790, sous le nom de Léopold II, était grand-duc de Toscane en 1763.

Dès le début de son gouvernement, il voulut, comme son frère, s'occuper des affaires religieuses. Des négociations avaient déjà été engagées avec Rome pour conclure un concordat, mais un magistrat, Ruccellai, imbu de maximes gallicanes, suggéra au grand-duc qu'il serait bien plus facile de régler, de sa propre autorité, les affaires en litige. Léopold se laissa aisément persuader et, le 7 janvier 1780, il adressa aux archevêques et évêques de son duché une lettre-circulaire sur la *police extérieure* de l'Église. Cette lettre résume, en 12 pages in-folio, des lettres qu'il avait déjà envoyées; elle comprenait 31 articles, ayant pour objet les ordinations, le choix des curés, le gouvernement des paroisses, la résidence, le casuel, les tribunaux ecclésiastiques, les dévotions. En 1779, avait paru le *Sommaire des règlemens et des lois* que Léopold avait publiés, sur ces divers sujets, de 1765 à 1778, et les *Nouvelles ecclésiastiques* (5 juin 1786, p. 89) parlent avec enthousiasme de ces règlements « qui ne respirent que la bienfaisance, la générosité, la sagesse et la plus grande équité ».

Les premiers articles de la circulaire regardent le clergé qui doit mériter le respect des peuples; mais il faut au prêtre des qualités d'esprit et des « facultés temporelles » pour qu'il ne soit pas réduit à mendier des messes pour subsister. Les curés sont « la partie la plus intéressante du clergé, car ce sont eux qui forment les bonnes mœurs du peuple; ils doivent avoir une subsistance nécessaire et décente ». Léopold n'a aucune sympathie pour le clergé régulier. La circulaire maintient l'usage de pourvoir aux cures par la voie des concours, mais elle déclare que cette voie est défectueuse, car elle ne constate qu'imparfaitement les talents et l'intelligence; le meilleur moyen d'avoir de bons curés, c'est d'avoir de bons évêques. Aussi, Léopold s'appliquera à choisir de bons évêques, mais il leur trace des règles. Les évêques doivent imposer la résidence aux curés et ceux-ci doivent remplir leurs devoirs d'état et instruire les peuples. A ce sujet, le duc exhorte les prélats à employer exclusivement les deux catéchismes qu'il a fait imprimer, l'un pour les enfants et l'autre pour les adultes; il s'occupe des religieuses, dont les confesseurs doivent être séculiers; les évêques d'ailleurs doivent travailler à faire rentrer les couvents sous leur juridiction ordinaire, mais les biens des monastères doivent être régis par des administrateurs indépendants des évêques. D'autre part, les causes criminelles des clercs sont toutes attribuées aux juges royaux, sauf les causes proprement religieuses qui sont laissées aux juges ecclésiastiques; le bras séculier leur viendra en aide, si c'est nécessaire. Il est défendu de porter *hors de l'État* les causes qui sont ecclésiastiques de leur nature.

Mais, pour faire exécuter ces règlements, il fallait des évêques choisis. En 1780, Léopold fit placer sur les sièges réunis de Pistoie et de Prato, Scipion Ricci, qui fut son « mauvais génie », son inspirateur, son « ministre des cultes ».

2° *L'œuvre de Scipion Ricci.* — Dès son installation, ce prélat suggéra au grand-duc des circulaires multiples, qui entraient dans les moindres détails de la discipline et de la liturgie : catéchisme pour les enfants, livres pour les fidèles, confréries à supprimer, processions à réglementer ou à supprimer. Ricci appliquait aussitôt à son diocèse les décisions qu'il avait inspirées. Il publiait des mandements contre la dévotion au Sacré-Cœur et sur les indulgences qu'il supprimait presque; il bouleversait l'enseignement dans les écoles et les séminaires, modifiait les cérémonies, proposait comme modèles les appelants français : Quesnel, Mésenguy, Gourlin, et faisait traduire en italien leurs livres, condamnés par Rome.

1. *Les publications.* — A cette époque on publiait, à Venise et à Florence, des écrits dont la plupart n'étaient que la traduction italienne d'ouvrages français, dirigés contre la cour de Rome; on imprimait, à Florence, les *Réflexions morales* de Quesnel, avec une dédicace au grand-duc de Toscane. Mais c'est surtout à Pistoie que ces ouvrages se multiplièrent.

L'évêque Ricci, pour rendre la propagande plus active, établit à Pistoie une imprimerie, chargée d'éditer les ouvrages des jansénistes français et de répandre les idées qui lui étaient chères. Un *Recueil d'opuscules concernant la religion*, analysé avec complaisance par les *Nouvelles ecclésiastiques*, préparait les thèses fondamentales qui seraient reprises par le synode de Pistoie. C'est pourquoi il est nécessaire de donner quelques détails sur les ouvrages réunis dans les douze volumes de ce *Recueil*.

Le *Recueil* est dédié aux évêques et aux pasteurs du second ordre, « comme aux vicaires de Jésus-Christ, aux dépositaires de la foi, aux défenseurs de la morale et de la discipline des anciens Pères de l'Église »; on veut dévoiler « les injustes prétentions de cette Babylone spirituelle qui a bouleversé et dénaturé toute l'économie de la hiérarchie ecclésiastique », de la communion des saints et de l'indépendance des princes temporels, qui ne tiennent que de Dieu seul leur dignité et leur puissance. On y verra établi que le pape est le chef ministériel de l'Église et le premier des évêques, mais que sa prétendue infaillibilité, ainsi que celle que certaines gens attribuent aux congrégations romaines, ne sont que des chimères. La plupart des écrits du *Recueil* sont des réimpressions, mais il y a des *notes* et des *remarques*, qui en soulignent et en accentuent les thèses essentielles.

Le t. I contient une *Dissertation sur l'exaction des dots pour entrer dans l'état religieux*, à laquelle on ajoute les sages lois du grand-duc de Toscane du 4 mai 1775 et du 30 juillet 1782, et celle du duc de Modène du 3 octobre 1782; une lettre examine l'opinion de Benoît XIV sur les dots monastiques. Les autres écrits sont empruntés aux thèses jansénistes : l'*Instruction pastorale de M. l'évêque d'Auxerre contre la légende de Grégoire VII*, avec l'éloge du « savant prélat »; *Le fantôme du jansénisme découvert*, avec des louanges à l'adresse de Nicole et d'Arnauld et des renvois « à tous les ouvrages cités dans le *Catéchisme historique et dogmatique* »; enfin l'*Instruction sur la grâce* d'Arnauld, le *Dialogue sur l'accord de la grâce et de la liberté* de Nicole, le *Discours sur l'amour de Dieu* d'Arnauld, et la *Lettre à une religieuse sur la défense de lire les meilleurs livres*, en particulier les *Réflexions morales* de Quesnel.

Le t. II réédite un certain nombre d'écrits contre la bulle *Unigenitus*. Ce sont divers opuscules : *Entretiens du prêtre Eusèbe et de l'avocat Théophile*, sur la part que les laïcs doivent prendre à l'affaire de la bulle, œuvre du docteur Le Gros, qui, écrit l'éditeur, « démontre

avec toute l'évidence possible que la bulle *Unigenitus* aurait renversé la foi en France et dans les Pays-Bas, si Dieu n'avait suscité des hommes qui se sont opposés comme un mur d'airain à tous les efforts des ennemis de l'Église ». Un autre opuscule, intitulé : *La constitution « Unigenitus » du pape Clément XI et les propositions qu'elle condamne, mises en parallèle avec les Écritures et la tradition*, prouve, dit l'éditeur, l'irrégularité de la bulle, la nécessité de s'y opposer, l'aveuglement ou la prévarication de ceux qui la soutiennent. La *Lettre d'une dame française au pape Clément XI sur la lecture de l'Écriture sainte, interdite par la bulle « Unigenitus »*, et la *Lettre d'un solitaire au pape au sujet de la lecture de l'Écriture sainte et de la toute-puissance divine*, reprennent des thèses chères au jansénisme. Enfin, la *Lettre pastorale de M. l'évêque de Montpellier*, du 30 juillet 1729, *contre la légende de Grégoire VII*, fait un éloge pompeux du « grand Colbert », qui s'est uni à la cause « du saint évêque de Senez ».

Le t. III, imprimé en 1781, contient une *Lettre aux alacoquistes*, dits *cordicoles*, sur l'origine et les dangereuses conséquences de la fête du Sacré-Cœur; les *Principes sur l'essence, la distinction et les limites des deux puissances, spirituelle et temporelle*, œuvre du P. La Borde; le *Mémoire sur les libertés de l'Église gallicane, trouvé parmi les papiers de M. le dauphin et composé par son ordre;* le *Catéchisme ou éclaircissement sur les matières de la grâce*, par Mathieu Feydeau, et enfin la *Lettre de M. Arnauld sur les actions des infidèles.* Au sujet de ce volume, les *Nouvelles ecclésiastiques* enregistrent avec joie « la révolution avantageuse » qui se fait en Italie depuis quelques années.

Le t. IV groupe cinq écrits : le *Discours sur les Nouvelles ecclésiastiques*, traduit du français; le *Discours abrégé sur l'excommunication*, le *Pouvoir des évêques par rapport aux cas réservés*, la *Lettre d'un prêtre de Gênes à un ami de Rome*, sur les opinions et les expressions d'un prédicateur de la dévotion au Sacré-Cœur, et enfin des *Observations sur la réforme des ordres religieux.* Les *Annales ecclésiastiques de Florence* font un grand éloge de ces divers écrits, et les *Nouvelles ecclésiastiques* (25 juill. 1785, p. 119) se réjouissent de constater avec « quelle liberté on s'explique aujourd'hui publiquement, en Italie, sur des matières dont on osait à peine parler en conversation il y a vingt ans ». Dans ces opuscules, on trouve l'histoire de la bulle *Unigenitus*, racontée à la manière janséniste; on constate que cette malheureuse bulle n'a plus aucune autorité, car elle est abandonnée par tous les écrivains éclairés; on proclame l'égalité de tous les évêques et l'usurpation des papes sur l'autorité des évêques dont le pouvoir vient immédiatement de Jésus-Christ; enfin, on demande la réforme des ordres religieux.

Le t. V attaque, d'une manière directe, l'autorité du pape dans la *Lettre sur la faillibilité de l'Église par rapport aux faits non révélés*, déjà publiée le 6 février 1676; dans le *Catéchisme sur l'Église, pour les temps de trouble, selon les principes expliqués dans l'Instruction pastorale de M. de Senez* (dans cet écrit, Le Gros attaque les maximes ultramontaines mises en avant contre le gallicanisme); enfin, les *Réflexions sur le règne de Jésus-Christ* s'appliquent à montrer que, même si Jésus-Christ avait exercé une puissance temporelle durant sa vie mortelle, il ne s'ensuivrait pas que l'Église, et à fortiori le pape, puissent exercer une semblable puissance.

Le t. VI rejette l'autorité de la bulle *Unigenitus.* L'*Acte d'appel des quatre évêques* dénonça cette bulle, qui condamnait le premier article du symbole et le premier précepte du Décalogue. Le *Discours sur l'appel* expose sommairement les disputes qui ont provoqué l'appel et l'importance de la cause des appelants, qui est la cause même de l'Église entière, et spécialement des élus et des justes opprimés. La *Dissertation sur l'autorité spirituelle de l'Église* indique sa nature et ses limites. Les *Règles de l'obéissance des fidèles dans le conflit de la puissance séculière avec la puissance ecclésiastique* tirent les conséquences de l'écrit précédent. La *Lettre pastorale de l'évêque de Laybach*, à l'occasion des réformes impériales sur divers points de discipline, attaque les moines, dont les abus sont tels qu'il serait plus aisé d'établir de nouvelles maisons que de réformer efficacement la plupart des monastères.

Le t. VII attaque directement l'Église de Rome. Le *Discours sur le schisme qui divise l'Église catholique de Hollande* est un plaidoyer en faveur de l'orthodoxie de cette Église, persécutée par l'Église de Rome, à la remorque de la société éteinte des soi-disant jésuites. C'est aussi la domination des jésuites sur les Églises d'Allemagne qui est dénoncée dans le *Mémoire au sujet du silence de plusieurs Églises des états catholiques*, par rapport à la bulle *Unigenitus*. L'*Essai sur les entreprises des papes contre les souverains et sur les oppositions qu'elles ont éprouvées* est une histoire de l'usurpation des papes depuis Zacharie. Les *Réflexions particulières sur les annates et sur les moyens d'en faire cesser les abus* sont la justification de l'édit du grand-duc de Toscane (15 juin 1782) qui supprime toutes les taxes sur les bénéfices vacants de ses états; enfin la *Recherche des prérogatives nécessairement attachées à la primauté du pape* critique les prétentions de la cour de Rome et approuve les *Actes du concile d'Utrecht*, « un des plus précieux monuments de l'orthodoxie de cette respectable Église, ainsi que de son attachement au Saint-Siège, centre de l'unité, dont elle a toujours fait profession ».

Le t. VIII contient cinq opuscules disparates, mais fort instructifs, car ils renferment quelques-unes des thèses capitales qui seront approuvées au synode de Pistoie. Ce sont les écrits suivants : *Lettre du docteur Dupin sur l'ancienne discipline de l'Église touchant la célébration de la messe*, datée du 20 novembre 1707; *Lettre de M. Petitpied à une dame, où il examine si on doit craindre les excommunications injustes et si l'on doit s'y soumettre; Mémoire de quelques jurisconsultes hollandais sur les maximes de la cour de Rome*, mises en usage pour opprimer l'ancien clergé et les évêques catholiques romains de l'Église métropolitaine d'Utrecht, où l'on voit l'intérêt qu'ont toutes les puissances que ces maximes ne s'accréditent pas et ne passent point en règle; *Le serment que les évêques font à leur sacre*, introduit par Grégoire VII, qui regarde le pape comme souverain temporel et que les princes ne doivent pas permettre parce que les évêques sont leurs sujets; enfin, une *Seconde lettre aux alacoquistes ou cordicoles, sur l'origine et les pernicieuses conséquences de la fête des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie.*

Le t. IX réédite une *Lettre sur la nécessité de rapporter toutes ses actions à Dieu*, écrite à l'occasion d'une censure de l'archevêque d'Aix contre une thèse du P. Astier, dominicain. On trouve, à la suite, une *Dissertation sur l'inscription* du frontispice du couvent des franciscains de Reims « *Deo homini et B. Francisco, utrique crucifixo* », où l'on relève « quantité d'abus et de pratiques superstitieuses, trop communes en Italie »; le *Discours sur la nécessité de l'exequatur ou placet royal pour les bulles même dogmatiques des papes et les décrets des conciles* est tiré d'un gros ouvrage français, intitulé *Apologie des jugements rendus en France contre le schisme par les tribunaux séculiers*; enfin, les *Observations sur le mandement de S. É. le cardinal archevêque de Malines pour le carême de 1783*, signalant des pratiques superstitieuses à l'égard du culte des saints et critiquant la doctrine de l'archevêque sur la primauté du pape, l'état religieux et la lecture de l'Écriture sainte, en langue vulgaire.

Le t. x renferme une *Lettre à M. Bergier au sujet de son livre « Le déisme réfuté par lui-même »*, qu'on doit lire avec précaution, notamment sur les questions de l'ignorance invincible, du petit nombre des élus et de la future conversion des juifs. La *Lettre de M. de Montgaillard, évêque de Saint-Pons, au pape Innocent XI, sur les maux de l'Église et la nécessité d'y apporter un prompt remède*, signale, comme des maux redoutables qu'il faut détruire, la morale relâchée, la signature du Formulaire, l'appellation de jansénisme, « vain fantôme pour décrier tous les bons livres et exclure de toutes les places » les bons chrétiens. Enfin, le *Mémoire adressé à M. Scipion de Ricci, évêque de Pistoie, sur le pouvoir qu'ont les évêques de réformer le bréviaire et les autres livres liturgiques* est un plaidoyer pour justifier ce prélat qui avait donné à ses diocésains un bréviaire nouveau.

Le t. xi, à cause de l'importance même de la question qui y est abordée, ne contient qu'un seul écrit : *Traité historique, dogmatique et critique sur les indulgences* par un savant Père de l'Oratoire de Saint-Philippe de Néri. L'auteur y fait l'histoire des indulgences et critique les protestants et aussi les nouveaux théologiens scolastiques, qui ont tenté de justifier des abus. L'ouvrage, afin qu'on pût le distribuer plus facilement, eut un tirage à part.

Enfin, les deux premiers opuscules que contient le t. xii ont pour objet le sacrifice de la messe : c'est la *Justification de la doctrine du P. Traversari au sujet du sacrifice de la messe et de la communion des fidèles*, qui soutient que la communion des fidèles, comme celle du prêtre, fait partie du sacrifice de la messe, et que la communion faite hors du sacrifice de la messe, ou avec des hosties déjà consacrées, n'est que sacramentelle et n'a que les effets du sacrement, tandis que ceux qui communient à la messe et avec les hosties qui y sont consacrées, participent non seulement au sacrement, mais encore au sacrifice. La *Dissertation sur la célébration quotidienne de la sainte messe* étudie l'histoire de la messe, montre que l'usage actuel de la messe quotidienne pour le prêtre est en opposition avec la tradition ancienne et a eu pour résultat des abus regrettables : ordination de prêtres inutiles au service de l'Église, honoraires des messes pour l'entretien de ces ministres sans office. Il faudrait remettre en vigueur les anciens canons, n'élever personne à la prêtrise sans l'attacher à un titre particulier, pourvoir à l'entretien des ministres par un revenu fixe, supprimer l'honoraire des messes, « qui entretient tout à la fois la bassesse d'âme parmi les prêtres et l'aveugle superstition des peuples, lesquels s'approprient comme acquis, de leurs deniers, les fruits d'un sacrifice commun à tous par son essence et auquel on ne participe que selon la mesure de sa piété ». Les six *Lettres* du P. Pujati, bénédictin, réfutent les opuscules répandus par les franciscains au sujet du chemin de la croix. La *Consultation sur la défense de lire les Réflexions morales du P. Quesnel et les Nouvelles ecclésiastiques* apprécie « les systèmes qu'on emploie pour détourner de lire les *Réflexions morales* qu'on vient d'imprimer à Florence et dont le grand-duc a accepté la dédicace ». Enfin, le *Mémoire dans lequel on prouve que les décisions des conciles et des papes sur les faits non révélés ne sont point infaillibles*, est la traduction d'un ouvrage présenté, en 1657, par Arnauld au nonce du pape à Paris.

2. *Administration de Ricci.* — Ricci intervenait plus directement encore dans la préparation des réformes qu'il projetait. Dès le début de son épiscopat, il s'appliquait à répandre ses idées dans des lettres et mandements; de son côté, le grand-duc de Toscane promulguait des édits, multipliait les circulaires inspirées par l'évêque de Pistoie.

Le 3 juin 1781, Ricci publiait une *Instruction pastorale sur la nouvelle dévotion au Sacré-Cœur*, afin de prémunir ses diocésains contre les dangers de cette dévotion « qui fournit aux uns des prétextes de rire de tout, aux autres les moyens de tout dénaturer ». Cette fête, après plusieurs refus de Benoît XIV, a été enfin, en 1765, permise, mais non point commandée comme une pratique d'obligation. On a dû interdire des images indécentes et réformer des actes superstitieux. C'est une dévotion inutile, qui risque de renouveler le nestorianisme, en adorant une partie du corps de Jésus-Christ. Il faut honorer le Sauveur comme l'ont honoré nos pères.

Le 13 février 1782, Ricci publiait une *Instruction pastorale pour le carême*, où il s'applique à faire revivre la pénitence des siècles passés et à maintenir l'observance du carême « contre le torrent du relâchement ». Au jeûne, il faut joindre la prière, l'aumône, la lecture de l'Écriture sainte, la visite des malades et les autres œuvres de miséricorde. L'évêque rappelle les principes austères de l'antiquité chrétienne et la nécessité de les restaurer.

L'*Instruction pastorale sur la nécessité et la manière d'étudier la religion*, du 1er mai 1782, est particulièrement intéressante, car elle contient des idées que le synode de Pistoie reprendra. L'évêque constate l'ignorance religieuse du peuple et recommande la lecture des bons livres, et surtout de l'Écriture sainte. Pour cette instruction, il adopte et impose un *Catéchisme*, répandu en Italie sous le titre *Éducation et instruction chrétienne*, connu en France sous le nom de *Catéchisme de Naples*, ouvrage qui, dit Ricci, « ne peut déplaire qu'à ceux qui aiment à contredire et à combattre la saine doctrine ». Les curés doivent lire ce catéchisme à la messe, à la suite de l'Évangile, et surveiller les oratoires pour qu'on y lise ce catéchisme. Pour l'instruction des fidèles, il a fait imprimer en italien la *Traduction de la Bible* de Sacy, l'*Abrégé de l'histoire de l'Ancien Testament* du pieux et savant Mésenguy, et l'*Histoire ecclésiastique* de Racine, qui est traduite « sous les auspices du duc de Toscane ». Il conseille aussi le « beau *Catéchisme* » de Mésenguy, le *Catéchisme de Montpellier*, « pourvu qu'il ne soit pas altéré », le *Catéchisme* de Fleury, les *Réflexions morales sur l'Ancien et le Nouveau Testament* de Royaumont, le *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet, les *Élévations sur les mystères* et les *Méditations sur l'Évangile* du même, les *Essais de morale* de Nicole. Plus tard, le synode supprimera les ouvrages de Bossuet qui, sans doute, n'étaient pas suffisamment orthodoxes.

Le 2 mai 1782, dans un mandement fort court où il ordonne des prières pour la cessation de la pluie, Ricci signale des préjugés et des superstitions au sujet de l'invocation des saints et du culte des images. Dans la préface de l'ouvrage intitulé : *Pieux exercice de la voie de la croix*, du P. Pujatti, bénédictin du Mont-Cassin, l'évêque de Pistoie attaque les historiettes inventées, au sujet du chemin de la croix, par les franciscains : les trois chutes de Jésus, l'anecdote de Véronique. Il répandit, dans son diocèse, cet ouvrage qui lui était dédié.

Ricci demandait au grand-duc de supprimer des confréries pour la bonne organisation des paroisses. Beaucoup de personnes fréquentaient les chapelles de ces confréries, uniquement parce que le service divin y était plus court et qu'on n'y donnait pas d'instruction. Or, l'évêque tenait beaucoup à l'instruction des fidèles et des curés. Pour ceux-ci, il avait déjà établi une « Académie » ecclésiastique.

Cette Académie fut inaugurée le 13 novembre 1783, jour de saint Léopold, patron du grand-duc Pierre-Léopold. Les amis de France et de Hollande lui envoyèrent des livres de choix pour la bibliothèque. L'Académie devait donner une culture supérieure aux membres du

clergé; elle recevait des curés et de jeunes ecclésiastiques, âgés d'au moins vingt-cinq ans, et venant des séminaires de Prato ou de Pistoie, qui avaient été installés par l'évêque dans des couvents désaffectés. L'Académie elle-même était établie dans le couvent supprimé des olivétains de Pistoie. Le bibliothécaire avait été désigné par Tamburini, de Pavie. Le règlement des études était soigneusement établi : on devait laisser de côté les spéculations inutiles et les subtilités mises à la mode par les scolastiques, et on devait étudier les fondements solides de la foi. « Pour les matières de la prédestination, de la grâce de Jésus-Christ et l'économie de la divine Providence dans la distribution des secours nécessaires au salut, on se tiendrait éloigné du molinisme et des tempéraments que des esprits, amis de la nouveauté, avaient inventés, et on suivrait l'enseignement de saint Augustin, dans la doctrine duquel l'Église a toujours reconnu sa propre doctrine. » L'évêque de Chiusi et Pienza, à cette date, communiquait à Ricci la liste des ouvrages dont il prescrivait la lecture et qui devaient se trouver en bonne place dans la bibliothèque de l'Académie : la *Bible*, avec les notes de Sacy, les *Institutions théologiques* à l'usage du séminaire de Lyon, le *Bon Pasteur* et la *Théologie catholique* d'Opstraët; pour l'histoire, les ouvrages de Du Pin et de B. Racine; pour le droit canonique, les *Principes de la jurisprudence sacrée* de Robert Curalt, et surtout les ouvrages de Van Espen, Marca, Fébronius et Richer; les ouvrages de Port-Royal et les écrits de Tillemont, de Noël et de Tamburini, parmi les modernes. De son côté, Ricci recommande les ouvrages de Du Pin et de Boursier, le *Traité de théologie* du P. Vallat, le *Traité de l'Église* de Legros, les écrits de Quesnel et les *Œuvres* d'Arnauld, qui venaient d'être éditées à Lausanne. L'ami, de Bellegarde, envoyait comme particulièrement nécessaires les *Provinciales* de Pascal, avec les notes de Nicole, et recommandait pour l'instruction des fidèles, les catéchismes de Colbert, de Gourlin, « en remplacement du catéchisme de Bellarmin et, plus tard, le catéchisme de Montazet, plus court ». L'énumération des écrits suffit à montrer l'esprit qui présidait au choix de l'évêque de Pistoie. Des revues étaient également propagées : les *Annales ecclésiastiques* et les *Nouvelles ecclésiastiques*, avec la *Collection des opuscules intéressant la religion*, que Ricci faisait alors imprimer à l'usage des prêtres et des fidèles instruits, afin de développer en eux la connaissance exacte des droits respectifs du pape, des évêques et des curés. (Voir Niccolo Rodolico, *Gli amici e i tempi di Scipione di Ricci, saggio sul giansenismo italiano*, c. II, p. 49-111.)

Ricci continue d'ailleurs à répandre la bonne parole dans ses mandements. Le 11 avril 1783, il recommande aux curés la lettre-circulaire du grand-duc, qui rétablit les évêques dans leur ancien droit de nommer aux bénéfices, que la cour de Rome avait usurpé, et il parle de Quesnel, « le savant et pieux martyr de la vérité ». En même temps, l'évêque veut rétablir l'ancienne discipline de l'Église sur la pénitence. Il proteste contre les mandements de ses confrères, archevêques et évêques de Toscane qui, s'appuyant sur une lettre-circulaire de Benoît XIV, ont avancé la vigile de saint Mathias, qui tombe le mardi gras, au samedi précédent; « on ne devrait jamais anticiper le jeûne, sous l'unique prétexte que c'est le mardi gras ».

De concert avec le grand-duc, l'évêque de Pistoie avait supprimé « une multitude de confréries que l'avarice et la superstition avaient introduites. Elles ne servaient qu'à entretenir l'ignorance des fidèles, à leur faire négliger la pratique des vertus les plus essentielles du christianisme, à les endormir dans une fausse sécurité par des indulgences et des pratiques minutieuses, qui laissaient subsister le règne des passions. » Il établit une confrérie toute différente, qui n'a pour objet que l'accomplissement des principaux devoirs de la charité. Le plan et les règles de cette nouvelle compagnie ont été conçus par Pierre-Léopold, et Ricci n'a fait que les rédiger en y joignant une *Instruction pastorale* (5 sept. 1781), « toute consacrée à l'explication du grand précepte de l'amour de Dieu et du prochain : il s'agit de la visite des pauvres, des moribonds, des hôpitaux ». Les avantages d'une telle confrérie ne consistent point « dans des espérances équivoques d'amples passeports pour l'autre vie, mais dans le mérite réel des œuvres de la piété chrétienne ».

La lettre du 3 février 1785, pour présenter et recommander aux curés le résumé d'histoire et de morale de Mésenguy, et celle du 1er mars 1785 sur les cas réservés, ont pour but d'instruire les pasteurs. Des conférences, tenues dans le palais de l'évêque, achèvent cette instruction; un *Recueil de cas de conscience* rappelle les solutions données et les conseils de l'évêque : le premier cas recommande de s'intéresser à l'injuste oppression de l'Église d'Utrecht; le sixième, qui a pour objet l'étude de l'Écriture sainte, enseigne que, pour bien comprendre les passages difficiles, il faut consulter Sacy, Mésenguy et surtout les *Réflexions morales* de Quesnel. Pour connaître les dispositions requises pour les sacrements de pénitence et d'eucharistie, il faut lire la *Fréquente communion* d'Arnauld et les autres bons auteurs.

En même temps, en conformité avec les circulaires du grand-duc, dont il était l'inspirateur, Ricci faisait, dans son diocèse, de nombreuses réformes que le synode de Pistoie n'aurait qu'à sanctionner.

En 1782, il avait supprimé, à Pistoie, les trois congrégations de Sainte-Marie, de la Trinité et du Saint-Esprit; il avait fait confisquer leurs biens qu'il fit attribuer aux curés du diocèse « pour leur assurer une honnête aisance et les mettre en état de ne plus trafiquer des choses saintes ».

Ricci voulait aussi épurer le culte et le débarrasser de ce qu'il appelle une « idolâtrie ». Il fit distribuer à ses curés (11 avril 1783) le mandement de l'archevêque de Salzbourg du 29 juin 1782, accompagné de la lettre-circulaire du grand-duc, du 1er mars 1783. Toutes les cérémonies d'éclat étaient supprimées et défense était faite d'allumer plus de quatorze cierges; dans chaque église, il ne devait y avoir qu'un seul autel, afin d'empêcher la célébration simultanée de plusieurs messes « introduites, dit-on, très indécemment et maintenues par l'ignorance et l'avidité des ministres du sanctuaire ». Les réguliers ne pouvaient pas ouvrir leurs chapelles, les dimanches et fêtes, afin d'obliger les fidèles à fréquenter l'église paroissiale, et là le curé devait expliquer l'Évangile durant la sainte messe, faire un petit catéchisme avant et un grand catéchisme après les vêpres, et, pour terminer la cérémonie, donner la bénédiction avec le saint ciboire et chanter, en langue vulgaire, les litanies de Jésus.

Pour affirmer les droits épiscopaux, Ricci accorda des dispenses de mariage : il donna 317 dispenses en cinq ans, dit son biographe, et, dans sa lettre du 31 mai 1781, il écrivait : « Le contrat civil seul constitue le mariage et il est tout le mariage; or, ce contrat est tout entier du pouvoir civil, qui doit le régler. » D'autre part, il veut soumettre les réguliers à la juridiction ordinaire de l'évêque; aussi, il combat les privilèges des moines et il fait supprimer le couvent des dominicaines de Prato, après avoir dénoncé les abus dont ce couvent était le théâtre; il combat également la doctrine qu'enseignent les réguliers, en particulier l'infaillibilité des papes, que les religieux regardent comme un dogme, et les pouvoirs du Saint-Siège sur le temporel des rois. Pour les réformes faites par Ricci dans son diocèse, voir Fr. Scaduto, *Stato e Chiesa*,

sotto Leopoldo I, granduca di Toscana (1765-1790), p. 296-369.

Des lettres écrites par Ricci et des actes de son administration, il est facile de dégager ses thèses fondamentales, celles-là mêmes qu'il essaiera de faire triompher dans son synode diocésain et plus tard, à Florence, dans les assemblées épiscopales qui devaient préparer le concile national.

3° *Le programme du duc de Toscane.* — Le 2 août 1785, le grand-duc Léopold envoya aux évêques toscans une lettre-circulaire qui lui avait été suggérée par Ricci. Les évêques devaient, au moins tous les deux ans, convoquer un synode diocésain, « conjointement avec la classe respectable des curés, afin d'examiner les abus qui se sont introduits dans la discipline et d'y appliquer le remède nécessaire ». L'évêque de Fiesole, Mariani, convoqua, le premier, son synode, mais « en termes contradictoires qui tendent à dissuader les curés d'intervenir ». Aussi Ricci critiqua fort ce prélat et se brouilla avec lui, parce que l'évêque en question s'annonçait comme un souverain qui assemble ses sujets pour promulguer des lois qu'ils devront exécuter. « Cet écrit artificieux contenait la quintessence de tous les principes scolastiques, tout l'esprit de domination de l'épiscopat et tout le fiel imaginable du fanatisme contre l'autorité souveraine qui se mêle de discuter les matières religieuses. » Ricci fit supprimer, par Léopold, ce mandement, « monument éternel d'ignorance et de fanatisme ». Lui se prépara à convoquer un vrai synode.

Mais, auparavant, le grand-duc fait paraître la fameuse *Lettre-circulaire*, du 26 janvier 1786, adressée aux trois archevêques et aux quinze évêques de ses états, et accompagnée d'un grand ouvrage qu'il soumet à l'examen des évêques pour le bien de l'Église. A ce mémoire, l'évêque de Pistoie fit quelques corrections, mais le rapport de l'évêque arriva trop tard. Le secrétaire du grand-duc, Alberti, envoya la circulaire du prince qui accordait six mois de méditation aux évêques, à qui il demandait une réponse franche et catégorique. Il voulait ensuite proposer les points au concile national, afin d'obtenir pour tout le grand-duché une unité parfaite de doctrine et de discipline religieuse, en particulier pour les livres qui devraient servir à l'instruction des peuples. D'après le biographe, les points étaient presque extraits de l'*Ecclésiastique citoyen*, publié en France.

Les *Nouvelles ecclésiastiques* accueillirent ce projet avec un enthousiasme délirant. Le duc désire que tous les évêques de ses états s'assemblent en synode au moins tous les deux ans, et cela doit commencer l'été prochain de 1786. Les curés, tant des villes que des campagnes, doivent y assister, préférablement aux chanoines et autres bénéficiers du diocèse. Un des principaux soins du synode sera de réformer les bréviaires et les missels et d'y supprimer les légendes fausses et erronées. L'Écriture sainte sera lue en entier dans le cours de l'année. Il faudra restreindre le nombre des serments, dont beaucoup sont inutiles; on examinera s'il ne serait pas expédient d'administrer les sacrements en langue vulgaire et quelles sont, parmi les dispenses que Rome s'est réservées, celles qui sont une usurpation sur la juridiction des évêques. Il faudra fixer les auteurs qu'on étudiera dans les séminaires, et « toutes les études ecclésiastiques seront réglées selon la doctrine de saint Augustin ». Le duc propose ensuite ses vues et ses projets sur le titre d'ordination, sur l'âge compétent pour les divers ordres, sur les interstices et la durée des études nécessaires, sur les honoraires de messes, sur les bénéfices, sur les retraites ecclésiastiques, sur la prédication et sur les fonctions des prêtres, sur la suppression des oratoires privés, sur la tenue des prêtres qui ne devront fréquenter ni les théâtres, ni les cafés, ni les billards, ni les foires. Les évêques devront réglementer les fêtes, les expositions du Saint-Sacrement, les quarante heures, les neuvaines, la musique tant vocale qu'instrumentale. Dans les églises de campagne, on ne devra garder qu'un seul autel, sur lequel il y aura un crucifix et, tout au plus, le tableau du patron de l'Église et peut-être aussi celui de la sainte Vierge. On ne devra dire qu'une seule messe à la fois dans une église; en dehors, il n'y aura que les processions de la Fête-Dieu et des Rogations et, dans l'enceinte de l'Église, les processions des Rameaux, du Saint-Sépulcre et de la Purification.

Il faut instruire le peuple sur la question des dévotions et le détourner des dévotions inutiles ou superstitieuses. Le mémoire ducal énumère ensuite les qualités du bon curé. Le prince pense qu'il serait bon que la messe fût dite lentement, à voix haute et intelligible. Les évêques pourront décider s'il conviendrait que ceux d'entre les fidèles qui connaissent le latin et comprennent ce qui se dit à la messe répondissent également à voix haute. Le curé devra expliquer l'Évangile en quelques mots. L'après-midi du dimanche, on devra faire le catéchisme : le vicaire aux petits enfants et le curé aux adultes; on indique les ouvrages dont on devra s'inspirer pour cet enseignement, entre autres, on cite les *Réflexions morales* de Quesnel et l'*Exposition de la doctrine chrétienne* de Mésenguy. Tel est le résumé rapide des 57 articles, auxquels les évêques devaient répondre et sur lesquels ils délibérèrent à Florence.

II. Le synode de Pistoie. — *I. Convocation et ouverture du synode.* — Pour se conformer à la circulaire de Léopold, Ricci, par une lettre du 31 juillet 1786, convoqua son synode diocésain à Pistoie, pour le 18 septembre.

Dans cette lettre, l'évêque fait l'éloge du grand-duc et célèbre, à l'avance, les avantages du synode qu'il convoque. Contrairement à ce qu'avait dit l'évêque de Fiesole, il avertit ses curés qu'il ne veut s'arroger aucune domination sur eux; il ne veut point les obliger à jurer sur ses paroles, à souscrire aveuglément ses décisions et ordonnances épiscopales. Il insiste sur les prérogatives et les droits des pasteurs du second ordre : « Nous devons concourir, tous ensemble, à former des lois générales pour le meilleur gouvernement du diocèse. La police doit en être réglée, du consentement unanime de tous les pasteurs, pour la gloire de Dieu, l'affermissement de la foi et le maintien de la saine morale. »

L'évêque s'applique à mettre en relief les prérogatives des curés : « Me glorifiant de reconnaître l'institution divine des curés, je vous invite tous au synode... Je veux que les règlements que j'ai déjà faits pour le bien de l'Église, depuis le commencement de mon épiscopat, d'après ce que vous-mêmes m'avez suggéré et conseillé, dans les relations annuelles de l'état de vos églises, et conformément aux sages observations que vous avez faites en conséquence de ma lettre du 11 avril 1783, reçoivent de votre libre et commun suffrage, dans cette sainte assemblée, un plus grand degré d'autorité et de stabilité. » Le prélat fait remarquer que les mesures prises par le duc ont mérité les vœux et les félicitations de l'Église d'Utrecht; les évêques et le clergé de Hollande ont applaudi « aux vues pleines de religion, de sagesse et de modération qui ont dicté ce plan de réforme ecclésiastique ».

Ouverture du synode. — Le synode s'ouvrit le lundi 18 septembre par les cérémonies d'usage. L'évêque voulut qu'on fît revivre l'antique manière de résoudre les questions ecclésiastiques par le consentement unanime de l'évêque et du presbytérium. Après les formalités habituelles du pontifical romain, un lecteur

annonça à l'assemblée réunie le sujet des constitutions synodales. Les articles ainsi annoncés étaient affichés dans un endroit visible et accessible à tous, afin qu'on pût les relire, en prendre copie et faire des observations.

Deux congrégations furent établies à la fin de la première session; elles étaient composées, chacune, de vingt-quatre curés et d'un certain nombre de théologiens et de canonistes synodaux, dont la plupart, étrangers au diocèse de Pistoie, étaient des amis de Ricci. Le plus célèbre était le professeur Tamburini, promoteur du synode, dont les idées étaient fort connues; avec lui, il y avait Vecchi, Guarisci, Palmieri, et, dit Picot, « on prétend que, pour mieux s'assurer des suffrages, Ricci fit écarter ou emprisonner les prêtres de son clergé dont il pouvait craindre l'opposition ». Dans les congrégations, on discutait les articles, on recevait les avis de chaque curé et ceux des autres membres de l'assemblée, communiqués par écrit, et, après discussion, on rédigeait les décrets. Ces décrets, ainsi établis, étaient portés à la prochaine session, en pleine assemblée, et ils étaient lus en public, lentement et avec des arrêts, ils étaient enfin approuvés par le synode qui les signait. Ainsi chaque article était discuté. S'il restait des difficultés soulevées par quelques membres du synode, ceux-ci pouvaient s'abstenir de les signer et donner par écrit les raisons de leurs doutes. Les décrets étaient soumis à un nouvel examen dans la congrégation, qui en rendait compte à l'assemblée plénière. Cette méthode rendait très rares les cas de discussion et le nombre des dissidents se réduisit à 3 ou 4 sur 240 votants. La règle constante fut de donner satisfaction à tous en modifiant au besoin les décrets. Cela se passa pour la question du mariage : on y fit des modifications, bien que les décrets eussent déjà été souscrits par presque tous les votants. Le prince manifesta à l'évêque et au synode ses plus grands éloges et les curés « se séparèrent du prélat pour retourner à leur peuple, avec un torrent de larmes, dont furent témoins les peuples nombreux accourus à la cathédrale pour voir l'achèvement de cette œuvre qui formait l'objet de l'attente publique ». *Istoria dell' assemblea degli arcivescovi e vescovi della Toscana*, t. I, p. 8-11.

Dès la Ire session, le nombre des membres s'éleva à 234, comprenant 171 curés, 14 chapelains curés, 14 chanoines, 22 prêtres séculiers et 13 réguliers. Le nombre des assistants varia peu : 242 à la IIIe session, 244 à la IVe, 246 à la Ve et 244 à la VIe. A la première séance, le P. Jean-Guillaume Bartoli, prieur du Saint-Esprit, prononça un discours où l'on trouve résumées les idées essentielles qu'allait adopter le synode : Depuis deux siècles, on a imposé à l'Église une doctrine contraire au dogme et à la morale, parce qu'on a oublié les enseignements du grand docteur de l'Église, saint Augustin. Les dogmes les plus saints de la religion, en particulier celui de la grâce, ont été attaqués et remplacés par des doctrines toutes nouvelles. Les pharisiens (les jésuites) ont établi des chaires pour enseigner le molinisme et la casuistique, qui ont détruit les fondements mêmes du dogme et de la morale. Le « saint » concile de Pistoie va rappeler la tradition et tous les yeux sont tournés vers lui; on attend qu'il proclame la vraie doctrine méconnue : il va rappeler que l'Église est composée des seuls élus, qu'aucune grâce n'est accordée hors de l'Église, puisque la première grâce est la foi, que les curés sont les juges de la foi, comme les évêques, et que les évêques doivent être rétablis dans leurs pouvoirs, usurpés par l'évêque de Rome. La puissance de Rome, indépendante et illimitée, est née de l'ignorance et a été nourrie par le faste, l'adulation et l'intérêt; les évêques ont, en particulier, le droit d'accorder des dispenses de mariages. La vraie doctrine, d'ailleurs, a été conservée et on la trouve exposée dans des livres que l'orateur conseille et que le synode recommandera à son tour. Remarquons qu'ils avaient presque tous été déjà condamnés par l'Index : le *Catéchisme* de Colbert, la *Bible* de Sacy, l'*Année chrétienne* de Le Tourneux, les *Réflexions morales* de Quesnel, l'*Exposition de la doctrine chrétienne* de Mésenguy, la *Théologie morale* de Tamburini, la *Dévotion réglée* de Muratori, l'*Histoire ecclésiastique* de Bonaventure Racine. Le discours de Bartoli occupa toute la Ire session.

La seconde se tint, le même jour, 18 septembre, à 4 heures du soir. Les membres du synode, revêtus du surplis et portant l'étole, se retrouvèrent et entendirent la lecture des 57 points, qui avaient été envoyés par le grand-duc aux évêques toscans, pour leur proposer une réforme générale des diocèses. Les réponses des évêques n'étaient pas encore parvenues à Florence; elles n'y arriveraient qu'un peu plus tard et, d'ailleurs, elles furent si différentes les unes des autres, que le grand-duc devrait réunir les archevêques et évêques avant de les présenter à un concile national. Mais le premier point insistait précisément sur la nécessité des synodes diocésains et les autres points étaient, dans leur ensemble, si conformes au programme que Ricci voulait faire approuver par son synode qu'il était tout naturel de faire lire ce projet dès le début de l'assemblée. C'en était la préface, et la volonté, exprimée par le souverain dès la IIe session, devant les membres du synode, serait fort utile pour obtenir l'unanimité des suffrages. Ainsi le synode se trouvait en face d'un programme tout préparé par le grand-duc et par Ricci, son inspirateur. Celui-ci, d'ailleurs, avait déjà exécuté, dans son diocèse, des réformes que le synode n'avait qu'à sanctionner et, par ses nombreuses lettres, avait déjà préparé les esprits à accueillir les idées qu'il voulait répandre. Tout était bien préparé, et les 57 points de Pierre-Léopold furent applaudis par la quasi-unanimité des membres du synode.

II. LES DÉCRETS DU SYNODE. — C'est seulement à la IIIe session, tenue le mercredi 20 septembre, que les membres du synode devinrent vraiment actifs et abordèrent les questions pour lesquelles ils avaient été convoqués.

Il est utile d'analyser en détail les *Actes* du synode de Pistoie, car les décrets de ce synode, mieux que tous les autres documents de l'époque, groupent et mettent en relief les thèses fondamentales du jansénisme. Ces thèses sont dispersées en des milliers d'écrits publiés pendant plus de cent cinquante ans par de très nombreux auteurs, dont quelques-uns eurent des idées toutes personnelles qu'il ne serait pas juste d'incorporer dans le jansénisme lui-même. De plus, dans la doctrine, il y a eu une certaine évolution; des thèses ont été abandonnées qui avaient d'abord paru fondamentales. Le synode de Pistoie tenu à la fin de cette évolution a, semble-t-il, recueilli les vraies thèses jansénistes, celles qui doivent caractériser cette doctrine; c'est pourquoi il a paru nécessaire de les souligner et, pour cela, d'en indiquer toutes les nuances afin qu'on puisse bien comprendre les condamnations portées par la bulle *Auctorem fidei*.

Le 20 septembre, après le discours de l'évêque à ses « vénérables coopérateurs et frères dans le sacerdoce » *(consacerdotes)*, le synode aborde les questions capitales de la foi et de la grâce.

1° *La foi.* — Le synode préconise la foi, « cette vertu si excellente, par laquelle commence l'admirable enchaînement des grâces qui nous conduisent à Dieu, la première voix qui nous appelle au salut et à l'Église; elle doit être le premier fondement sur lequel s'établissent les enseignements et les décrets de cette assemblée » (§ 1). C'était affirmer que la foi est la première

grâce et renouveler une proposition de Quesnel déjà condamnée et déclarer que les infidèles ne reçoivent aucune grâce et donc que tous les hommes ne sont pas appelés au salut. Puis le synode expose le contenu de la foi; il parle d'un Dieu « distinct en trois personnes » (§ 2), et du Verbe, incarné pour l'homme « tombé dans un abîme d'ignorance et d'impuissance par le péché originel ». On doit l'adorer, car il est Dieu, mais il ne faut pas le diviser « par un culte superstitieux et erroné ou à la nature divine ou à la nature humaine, mais en vénérant, d'une seule adoration, la divine personne. Adorer directement l'humanité de Jésus-Christ et plus encore une partie de celle-ci, serait rendre un culte divin à une créature; adorer la seule nature divine en Jésus-Christ serait le diviser » (§ 3). On voit nettement que le synode veut attaquer le culte du Sacré-Cœur.

2° *L'Église.* — Jésus n'a pas simplement réparé le péché, il a fondé un sacerdoce et une religion par le moyen desquels l'homme participe au fruit de la rédemption. La nouvelle alliance est fondée non plus sur la crainte et la force, mais sur la charité et la douceur. C'est sur ce fondement que Jésus a bâti son Église, laquelle doit conserver intact le dépôt de la foi et de la morale, reçu de Jésus lui-même. La religion du Christ n'est point une œuvre humaine qui aurait besoin d'expérience et de réflexion pour s'édifier, mais une œuvre divine, immuable, à laquelle il faut croire jusqu'à la fin des temps. Les canons de discipline ne font point partie essentielle de la foi, mais ce sont des moyens qu'on a pensé nécessaires, suivant les temps et les pays; dans la doctrine et dans la morale, cela est vrai qui est ancien, et est certainement faux tout ce qui s'est introduit avec le temps (§ 4-6). Dans le cours des siècles, il y a pour l'Église des temps d'obscurité, où la vraie doctrine semble étouffée sous les erreurs, parce que les pasteurs n'ont pas veillé, et que des personnes illusionnées, intéressées, ou méchantes, ont répandu la zizanie. Mais les promesses de Jésus sont absolues; il a laissé un juge vivant et parlant qui empêche l'erreur de triompher; ce juge, c'est l'Église elle-même, représentée par le corps des pasteurs, vicaires de Jésus-Christ, unis au chef ministériel et au centre commun, le pontife romain. Celui-ci est « le premier parmi les vicaires de Jésus-Christ. L'infaillibilité dans les jugements a été concédée non point à un particulier, mais au corps des pasteurs représentant l'Église » (§ 7 et 8). Les décisions s'appuient sur l'Écriture et la tradition; les quatre premiers conciles généraux, si respectés dans l'antiquité et les autres conciles œcuméniques n'ont fait que séparer la vraie doctrine des innovations des hommes téméraires et proposer, avec plus de clarté et de précision, ce qu'avait toujours cru l'Église, touchant les articles controversés. Si l'Église avait agi autrement, elle aurait abusé de son autorité et perdu tout droit à l'infaillibilité que lui a conférée Jésus (§ 9). Mais le fidèle n'a rien à redouter de pareil, car l'assistance divine, qui lui assure l'infaillibilité, lui donne le privilège de n'en point abuser (§ 10).

L'Église donc n'a aucun droit d'établir des dogmes nouveaux; son rôle est de conserver les anciens en s'appuyant sur l'Écriture sainte et sur la vénérable tradition uniforme; les définitions de l'Église doivent être claires et précises : des définitions obscures et incertaines ne feraient que multiplier les divisions et les doutes. Au temps heureux de son histoire, l'Église chercha à persuader et ne songea point à imposer ses décisions. D'autre part, l'autorité de l'Église ne s'étend qu'aux choses spirituelles. Ce serait un abus de « porter cette autorité au delà des bornes de la doctrine et des mœurs, de l'étendre aux choses extérieures et d'exiger par la contrainte ce qui dépend seulement de la persuasion et du cœur ». Les décisions ne sont alors que des usurpations irrégulières (§ 13). L'Église ne doit donc pas employer la force extérieure pour imposer ses décisions (§ 14). Le synode adopte la déclaration et les quatre articles de 1682 (§ 15). L'insertion de ces articles dans un acte qui a pour titre *Décret sur la foi* est au moins singulière. C'est pourquoi le synode applaudit à la piété éclairée du très religieux grand-duc, qui, pour l'avantage du bien public, avait aboli, par un décret royal du 28 août 1781, l'Extravagante *Ambitiosæ* de Paul II, qui confond les deux puissances.

3° *La grâce et la prédestination.* — Le second décret, adopté dans la IIIe session, a pour objet les thèses capitales du jansénisme sur la grâce et la prédestination. Le synode déplore d'abord cet obscurcissement général, répandu durant les derniers siècles, sur les vérités les plus importantes de la religion; il félicite le souverain qui a compris la nécessité de revenir à l'unité de principes et de prendre pour règle la doctrine de saint Augustin contre les pélagiens et les semi-pélagiens qui ont prêché un nouvel évangile pour le dogme et pour la morale. Et le synode donne les idées essentielles de la doctrine vraie (§ 1, 2).

« Toute la religion consiste dans la connaissance du premier et du second Adam. Ces deux objets forment le plan de la religion de Jésus-Christ » (§ 3). Le premier homme fut créé dans l'état d'innocence et il ne pouvait sortir autrement des mains du Créateur. L'idée d'un autre état est chimérique, dégrade l'humanité et combat de front les perfections d'une souveraine Providence; la foi nous enseigne qu'Adam fut créé dans la justice et dans la charité. Aussi, Adam aimait son Créateur et, en lui, il n'y avait aucune inclination contraire. Cependant, Adam pécha et son péché est particulièrement grave; il eut deux conséquences désastreuses : l'ignorance et la concupiscence; ce sont les deux plaies les plus profondes et Adam les a transmises à sa postérité. La racine corrompue a produit des fruits corrompus (§ 4, 5). Adam a transmis à ses descendants l'ignorance du bien et la vicieuse inclination au mal. La concupiscence, née du péché, est une inclination contraire à l'ordre et mauvaise en elle-même. Elle domine dans l'homme, à moins que la grâce de Dieu ne s'oppose à elle. C'est pourquoi, sans la grâce, l'homme est l'esclave du péché et il ne peut, quoi qu'il fasse, réussir à s'y soustraire. Il pèche, malgré lui, et il ne connaît pas le péché (§ 6-9). Dieu eut pitié de l'homme et lui promit un rédempteur. Il lui donna la loi, mais, parce que l'homme était par lui-même incapable d'observer la loi, il a accru sa faute, et ainsi la loi, très sainte en elle-même, n'a fait qu'aggraver la condition de l'homme pécheur. La loi a servi à faire connaître à l'homme ses maux, à le convaincre de sa faiblesse et à faire désirer un médiateur. La loi de Moïse fut donnée par Dieu à l'homme non point pour guérir ses plaies, mais pour l'avertir de ses maladies et lui faire reconnaître la nécessité d'un remède (§ 10).

Vint la plénitude des temps, lorsque Jésus apporta le salut, par sa grâce, qui guérit la nature : c'est la délectation céleste, contraire à la concupiscence ou délectation terrestre, et qui la domine. Saint Augustin a enseigné toute l'économie de la grâce, qui est gratuite, ainsi que la prédestination, qui en est la conséquence et qui est efficace par elle-même (§ 11, 12).

Le synode tire explicitement les conséquences de cette doctrine qu'il prétend, après Baius, Jansénius et Quesnel, emprunter à saint Augustin : *a)* l'homme est vraiment coupable toutes les fois qu'il viole la loi naturelle, bien qu'il ne la connaisse pas, qu'il n'y fasse pas attention ou qu'il en doute. « L'ignorance, l'inadvertance, la probabilité ne peuvent excuser du péché commis contre les préceptes de la loi naturelle » (§ 13); *b)* la foi à Jésus-Christ et aux mystères est

nécessaire pour être justifiée, car la foi chrétienne est le fondement du salut (§ 14); *c)* la cupidité dominante est la maladie de l'âme et la charité est la médecine qui la guérit; il est donc bien évident que la crainte des peines et l'attrition servile ne suffisent pas pour guérir l'âme atteinte par l'amour dominant des choses créées; la crainte peut arrêter la main mais ne peut guérir le cœur; le pasteur, avant d'admettre ses pénitents aux sacrements, devra s'en tenir à des signes non équivoques de charité dominante (§ 15); *d)* l'Évangile dit que les œuvres sont le signe de la conversion du cœur; seules, les œuvres peuvent donner un signe moralement certain de conversion (§ 16); *e)* le plan suivi par Dieu pour le salut du genre humain enseigne aux pasteurs comment se produit le salut du pécheur : il ne s'opère ordinairement que par degrés. Nous devons avoir sous les yeux les trois états de l'humanité : l'ignorance, la foi, la grâce. De même, le pécheur d'abord ignore le péché, puis il en connaît la gravité et enfin il le déteste. Donc, lorsque le pécheur gémit de l'esclavage de ses mauvaises habitudes, c'est une pratique pleine de prudence et de charité de lui donner le temps de sentir le poids de ses péchés, de s'humilier devant Dieu et de connaître la nécessité de la grâce qui, seule, peut le délivrer de cet esclavage (§ 17); *f)* par conséquent, la vraie conversion du cœur n'est pas transitoire, inconstante et instable, comme on le croit communément, mais elle a une certaine stabilité, et bien qu'elle ne soit pas inamissible, cependant elle ne se perd pas facilement. Il ne faut donc pas se fier aux pénitents qui retombent facilement dans leurs péchés et dont la vie est faite de confessions et de rechutes. Ainsi se trouve réglée la conduite du confesseur à l'égard des récidivistes (§ 18). Les absolutions précipitées et imprudentes viennent pour la plupart d'une fausse conception de la liberté et de la grâce. On regarde l'homme comme dans un état d'équilibre, avec des forces égales pour le bien et pour le mal, alors que le cœur humain est profondément corrompu et enclin au mal. La grâce n'est point entre les mains du libre arbitre et il importe de ne pas oublier que l'homme est esclave du péché et que la grâce nécessaire est absolument gratuite et efficace par elle-même (§ 19). De la force victorieuse de la grâce, concluons qu'il ne faut jamais désespérer de la conversion des pécheurs les plus obstinés, qu'il faut demander à Dieu une grâce qui triomphe de leur cupidité, qu'il faut mettre toute sa confiance en Dieu pour vaincre les habitudes les plus invétérées. De la gratuité de la grâce, il faut apprendre à adorer les jugements de Dieu, se tenir fermement aux règles prescrites par Jésus-Christ dans l'administration des sacrements et attendre patiemment les miséricordes du Seigneur (§ 20). Si on change ces notions de la liberté, de la grâce et de la prédestination, on change les maximes de la morale et on introduit cette facilité effrénée à donner des absolutions, sources des maux qui désolent l'Église. Si on perd la notion de la vraie justice, qui est la charité, on dénature toutes les vertus chrétiennes et on corrompt toute la morale, particulièrement dans l'administration du sacrement de pénitence (§ 21). Il faut revenir à la vraie doctrine de saint Augustin et, en particulier, à la doctrine que la faculté de Louvain présenta, en 1677, au pape Innocent XI, et à celle qui fut exposée, en 1725, par le cardinal de Noailles, en douze articles, qui furent autorisés par le pape Benoît XIII après un sérieux examen (§ 22). Le synode publie les huit articles relatifs à l'ignorance, à l'inadvertance et à la probabilité sur la malice des actes humains, et les seize articles sur les vertus théologales (il est surtout question de la charité et de la foi) proposées par la faculté de Louvain. Ces articles avaient été adoptés déjà par le concile d'Utrecht, en 1763. Puis le synode approuve les XII articles du cardinal de Noailles sur le péché d'Adam, la concupiscence dominante, la charité, la lecture de l'Écriture sainte, qui est nécessaire, au point que, seule, une véritable impossibilité peut en excuser.

4° *Les sacrements.* — A la session du vendredi 22 septembre, on aborda la question des sacrements, qui devait occuper cette séance et la suivante. En tout temps, une religion fut nécessaire et une religion suppose des signes extérieurs. Ces signes, ou sacrements, sont devenus encore plus nécessaires après la chute d'Adam et ils renferment la promesse d'un rédempteur; dans la loi mosaïque, ils avaient pour but d'exciter la foi au futur rédempteur. Dans la loi nouvelle, les sacrements ont la vertu de conférer la grâce à ceux qui apportent les dispositions requises et, en premier lieu, la foi. Les sept sacrements, institués par Jésus-Christ, sont tous nécessaires, mais pas au même degré. Ils sont composés de choses sensibles ou d'actions et de paroles, et le ministre ne saurait y rien changer, mais l'Église en corps pourrait changer substantiellement l'élément sensible ou les paroles sans supprimer le sacrement (§ 10). Les ministres doivent préparer les fidèles à recevoir les sacrements et, dans l'administration elle-même, faire toutes les cérémonies prescrites par l'Église universelle ou par le diocèse.

1. *Le baptême.* — Le péché originel est un péché grave, et la mort est une peine du péché. Après la mort, il n'y a, finalement, que deux états : le ciel et l'enfer; ainsi le synode rejette comme une fable pélagienne un troisième lieu où on placerait les enfants qui meurent avec le seul péché originel (§ 3). Mais nous sommes rachetés par le second Adam, qui s'est fait propitiation pour les péchés du monde entier, et nous renaissons spirituellement par le sacrement de baptême : donc, quiconque n'est pas baptisé, n'a point le caractère de fils adoptif de Dieu imprimé dans l'âme, ne peut avoir part à l'héritage du royaume de Dieu, n'appartient pas au corps de Jésus-Christ, qui est l'Église, et ne participe pas à la communion des saints. Le baptême est donc le premier et le plus nécessaire des sacrements. Cependant, pour les adultes, il y a le baptême de désir. Les parents doivent faire baptiser leurs enfants dans les vingt-quatre heures qui suivent la naissance. Les sages-femmes doivent savoir baptiser. S'il y a un doute prudent au sujet du baptême, il faut s'en tenir aux canons anciens qui, sans faire aucune mention d'une forme conditionnelle, prescrivent de réitérer le sacrement dont l'existence est réellement douteuse (§ 12). Le synode rappelle les antiques traditions : l'habit blanc porté par les adultes durant huit jours après leur baptême (§ 14); les catéchumènes et les enfants nés du jeudi au samedi saint doivent être réservés pour le baptême solennel (et de même à la Pentecôte) avec des instructions données aux fidèles sur les cérémonies du baptême (§ 18). Le synode recommande de donner aux garçons un parrain et aux filles une marraine (§ 21) et de donner la bénédiction aux femmes après les couches, à celles qui la demanderont, mais en prenant garde qu'il n'y ait dans l'esprit des femmes ni superstition, ni erreur (§ 24).

2. *La confirmation.* — Le second sacrement est le complément du baptême, mais il forme un sacrement distinct dont on trouve l'existence dans l'Écriture. Le ministre de ce sacrement est l'évêque. Le concile est d'avis qu'il vaut mieux, sauf maladie, attendre pour les enfants l'âge de raison et qu'il y a obligation de recevoir ce sacrement, à cause des avantages spirituels qu'il procure. Aussi les curés devront instruire les fidèles sur ce sujet, en particulier lorsque l'évêque doit venir dans la paroisse ou les paroisses voisines. Ils exhorteront les confirmants à se préparer par leurs

prières et, au moins le jour qui précède la confirmation, par le jeûne pour ceux qui en sont capables et, pour les autres, par l'abstinence (§ 16); dans les sept jours qui suivront, les confirmés feront quelque exercice de piété et d'actions de grâces pour les dons célestes reçus et, chaque année, ils célébreront par la piété et la charité chrétienne l'anniversaire du jour où ils participèrent à la grâce de la confirmation (§ 17).

3. *L'eucharistie.* — « Le saint synode rassemblé au nom du Saint-Esprit en arrive à exposer la foi chrétienne relativement à la nature de l'eucharistie. » (§ 1.) Le corps de Jésus-Christ, dans l'eucharistie, « n'est pas un corps animal, mais spirituel et vivifiant: il n'est pas dans l'eucharistie d'une manière naturelle aux autres corps, mais d'une manière surnaturelle et spirituelle, qu'on ne peut exprimer avec des paroles » (§ 2). Le culte de latrie est dû à l'eucharistie, mais pour éviter des excès, le synode estime nécessaire de rétablir les anciennes traditions; il retient la coutume d'exposer une fois par mois le saint sacrement dans l'église cathédrale; il décrète que, dans les chapelles domestiques et dans les fêtes solennelles autres que la Fête-Dieu, le peuple se réunira pour adorer Jésus, « sans le sortir du lieu où il réside, et que le curé terminera cette adoration par la bénédiction donnée avec le ciboire fermé ». Et le synode renouvelle les prescriptions promulguées par la lettre épiscopale du 19 mai 1785 pour les processions, en souhaitant que l'on substitue aux litanies des saints les litanies de Jésus en langue vulgaire (§ 3). Après le sacrement, le sacrifice qui lui donne naissance. C'est le sacrifice même de la croix. Le synode entre ici dans de multiples détails; les orgues devront garder le silence de l'offertoire à la postcommunion; les cérémonies devront exciter à la dévotion et les ornements de l'église eux-mêmes porter à la piété et ne pas distraire du sacrifice. On rappelle ici la « religieuse instruction de l'archevêque de Salzbourg (29 juin 1782), communiquée aux curés par Ricci (11 avril 1783) et auparavant par une circulaire de Léopold (1er mars 1783); il n'y aura qu'un autel et, sur l'autel, ni reliquaires, ni fleurs, et si on a des reliques authentiques, elles seront placées sous l'autel et rien ne devra distraire l'attention (§ 5).

Comme les fidèles ont part au sacrifice, ils doivent offrir la victime avec le prêtre et s'offrir eux-mêmes avec la victime; ainsi la liturgie est une action commune au prêtre et aux fidèles; c'est pourquoi on souhaite que cette liturgie soit plus simple, qu'elle s'exprime en langue vulgaire et qu'elle soit prononcée à voix haute. Comme la participation au sacrifice fait partie essentielle du sacrifice, le saint synode désirerait que les fidèles communient chaque fois qu'ils assistent à la messe. Cependant, il ne condamne pas comme illicites les messes durant lesquelles les assistants ne communient pas sacramentellement, attendu qu'ils y participent d'une manière moins parfaite en recevant la victime d'une manière spirituelle. Il veut donc que, lorsque quelqu'un est disposé à communier, sauf les cas de grave nécessité, il communie à la messe, avec des hosties consacrées à cette messe et, par conséquent, il ordonne au prêtre, chaque fois qu'il prévoit qu'il y aura des communiants à sa messe, de consacrer un nombre suffisant d'hosties. Il avertit le prêtre qu'il serait coupable de péché si, un fidèle voulant communier à sa messe, il ne favorisait pas ce droit et privait le fidèle du fruit particulier qui vient de la communion liturgique (§ 6).

Le synode croit que le fruit du sacrifice s'étend à tous; outre cette obligation générale, on peut faire mémoire spécialement pour les vivants et pour les défunts, en priant Dieu d'une manière particulière pour eux, mais nous ne croyons pas qu'il soit au pouvoir du prêtre d'appliquer les fruits du sacrifice à qui il veut; bien plus, nous condamnons cette erreur comme offensant gravement les droits de Dieu qui, seul, distribue les fruits du sacrifice à qui il veut et selon la mesure qui lui plaît. Et, parce que s'est introduite dans le peuple cette fausse opinion que ceux qui donnent des honoraires au prêtre, à condition que celui-ci offre le sacrifice pour eux, ont droit au fruit du sacrifice, le synode ordonne aux prêtres d'enseigner aux fidèles que le sacrifice de la messe a une valeur infinie, mais que l'application de ses fruits dépend de Dieu et que la meilleure manière d'y participer est de s'unir, avec une foi ferme, avec l'esprit de pénitence et de charité, au prêtre qui offre; ceux qui donnent des honoraires, quand cette offrande sera faite par esprit de charité, auront le mérite de cette libéralité, parce que Dieu regarde non point le don, mais la piété du donateur. Enfin, en ce qui concerne les honoraires eux-mêmes, le synode considère qu'ils ont été, au temps de leur établissement, un obstacle au désintéressement prescrit aux prêtres dans l'administration des mystères divins, avec le scandale des fidèles et la profanation des choses saintes; voyant que les constitutions des conciles, des pontifes romains et des évêques n'ont pu empêcher de tels abus, le synode a cru opportun de les abolir en adhérant aux vues religieuses du souverain, dans sa circulaire du 26 janvier 1786, mais il déclare cependant que cette suppression ne doit pas être exécutée par rapport aux prêtres besogneux, jusqu'à ce que l'évêque ait pourvu à leur honnête entretien (§ 7).

4. *La pénitence.* — Le synode, dans la ve session tenue le lundi 25 septembre, continua l'étude des sacrements; il insista particulièrement sur le sacrement de pénitence, au sujet duquel les jansénistes proposeront de très nombreuses réformes. Cette session fut la plus fréquentée : il y eut 246 membres. La bulle *Auctorem fidei* relèvera dans ce chapitre 16 propositions condamnables à divers titres.

D'innombrables erreurs, dit le synode, ont corrompu la vraie doctrine sur ce sacrement, et ces erreurs sont la source de beaucoup d'abus sur lesquels les pontifes romains et les saints pasteurs ont gémi : aussi nous voyons une grande multitude de prétendus pénitents et quasi aucune conversion. On ne peut se rappeler, sans douleur et sans larmes, les heureux temps de l'Église, où se présenter à ce sacrement c'était renoncer aux plaisirs du monde, engager une guerre continuelle contre ses propres inclinations, entrer dans une vie humiliée et mortifiée et persévérer dans la ferveur durant des temps très longs. De la pénitence il ne reste que le nom et, si le sacrement conserve toujours sa vertu, il est très souvent inutile et préjudiciable, parce qu'il est mal administré et reçu sans les dispositions requises (§ 1). D'où vient un tel désordre? Le pape Alexandre VII en attribue, en grande partie, la faute à ces hommes téméraires qui, s'appuyant sur des subtilités qu'on dit scolastiques, et portés par un désir effréné de flatter les passions des hommes, se sont écartés de la source pure de l'Écriture et des saints Pères et ont voulu introduire leurs pensées humaines. Alors une foule de troupes étrangères, au mépris des pasteurs légitimes, s'est immiscée dans le ministère des sacrements et a offert la réconciliation à des personnes mal connues et indisciplinées; alors l'enthousiasme dominant d'une philosophie barbare a gâté et corrompu l'idée pure de ce sacrement... On a oublié les vieilles règles : on ne s'intéresse plus à discuter sur les dispositions et sur la conversion du cœur, mais sur la matière, sur la forme, sur le nombre et la distinction des péchés (§ 2).

On est allé plus loin. Il a semblé trop pénible d'imposer la nécessité d'aimer Dieu pour être réconcilié avec lui, et on a introduit on ne sait quelle crainte des

peines qui arrive à retenir les mains, mais ne suffit certainement pas à changer le cœur. Ils ont dit plus encore : ils ont voulu que ce fût le privilège de la loi de charité et d'amour de pouvoir être réconcilié avec Dieu sans l'aimer. Les foudres de l'Église et l'horreur des pieux fidèles n'ont pu guérir une plaie si honteuse. Il y a encore des traces de cette scandaleuse doctrine; les mauvais livres qui l'enseignent sont nombreux et reparaissent parfois sous l'influence d'hommes corrompus et indisciplinés. C'est pourquoi le « saint synode », pour ramener à l'antique ferveur, exhorte les pasteurs à instruire les fidèles relativement à la nature, aux dispositions et aux effets de ce sacrement (§ 3).

Pour passer de l'état de péché à l'état de grâce, il faut la charité ou amour de Dieu, qui détruit l'amour de concupiscence. Aussi la justification s'appelle conversion, ce qui veut dire, d'après Augustin, conversion de la créature à Dieu (§ 1 et 5). Les premières dispositions du cœur, qui aspire à la justification, ce sont des mouvements de haine pour le péché. Cette seule considération suffit pour renverser ces systèmes impies qui prétendent, par une contradiction manifeste, remettre le pécheur dans l'*état* de grâce ou de charité, sans le faire passer par aucun *acte* de charité (§ 6). Pour montrer la beauté des premiers siècles, le synode rappelle les canons pénitentiels de l'Église et les moyens qu'elle employait avant d'admettre les pécheurs à la réconciliation et à la paix (§ 7 et 8). L'absolution ne supplée pas à la charité. Il est vrai que la charité parfaite justifie avant l'absolution, mais elle n'est point parfaite, dans l'état actuel, si elle n'a pas pour but l'absolution. L'efficacité du sacrement consiste à fortifier la charité actuelle de manière qu'elle place dans l'état de justice et de sainteté. C'est donc une calomnie injuste de prétendre que la justification est plus difficile à obtenir, dans l'état actuel, puisqu'elle exige maintenant, outre la charité, la confession et l'absolution. Il est vrai que la loi nouvelle ajoute de nouvelles obligations pour obtenir la justification, mais, par la force du sacrement, il est plus facile d'arriver à la charité dominante, laquelle, dans l'ancienne alliance, n'était possible que par un effort extraordinaire de la toute-puissance divine, accordée seulement à quelques rares âmes (§ 9).

Le synode résume ensuite les principes sur la *nature* du sacrement et les *dispositions requises* (§ 10) et on trouve ici les thèses d'Arnauld et de Quesnel sur la pénitence : *a)* L'amour dominant de Dieu dans le cœur est absolument nécessaire pour recevoir validement le sacrement; cette charité doit se manifester par un éloignement complet du péché et le désir ardent de le punir en soi-même. Une conversion interrompue par des rechutes prouve que le cœur n'est pas encore converti et la langueur dans les exercices de la pénitence montre l'excessive faiblesse de la charité. Dans ce cas, le prêtre ne peut accorder l'absolution, s'il ne veut exposer le pénitent et lui-même à un nouveau péché. — *b)* Le cœur humain, d'ordinaire, n'arrive que par degrés à l'état de grâce. Donc les conversions improvisées, nées d'une émotion extraordinaire, sont toujours suspectes et sont l'effet d'une imagination échauffée plutôt que d'une conversion du cœur. Le bruit irrégulier de ces pratiques nouvelles qu'on appelle des *missions* et la crainte imprévue d'une tempête ou d'une menace temporelle n'arrivent jamais ou n'arrivent que rarement à produire une conversion complète. D'autre part, la vie languissante qu'on observe chez beaucoup de chrétiens prouve qu'en eux l'amour de Dieu ne domine plus dans leur cœur et qu'ils sont préparés à faire des chutes : le confesseur devra donc ne pas les laisser en repos et ne pas les admettre facilement à la communion, qui est le pain des forts, puisque ceux-ci sont faibles et infirmes. — *c)* L'état de grâce n'est pas inamissible, mais cependant on ne se revêt pas et on ne se dépouille pas de l'état de grâce comme le prétendent les anciens et les nouveaux pélagiens : c'est un état de stabilité et de fermeté. Pour passer du péché à la grâce, il faut changer les affections et les mouvements du cœur, aimer ce qu'on haïssait et haïr ce qu'on aimait. Ce changement n'est pas l'œuvre d'un moment dans l'amour naturel, à plus forte raison, dans l'amour surnaturel, qui est plus fort et plus consistant; le confesseur se gardera donc d'accorder l'absolution à ces récidivistes, sinon après des preuves très longues et après un changement de vie. Sur ce point, le synode conseille les deux ouvrages d'Opstraët : *De laborioso baptismo* et *Pastor bonus*, ou encore les *Avertissements* de saint Charles, en se rappelant que ce saint usa de quelque condescendance à cause du malheur des temps, mais en souhaitant vivement que l'on revînt à la discipline de l'antiquité. — *d)* Si la charité, à l'origine, est débile, le moyen de l'accroître est de la faire précéder par des actes d'humiliation et de pénitence. Réduire ces actes à quelques prières ou à quelques jeûnes, après avoir déjà accordé l'absolution, semble plutôt un moyen matériel de conserver à ce sacrement le nom de pénitence, qu'un moyen éclairé et solide d'accroître la charité qui doit précéder l'absolution. Nous sommes loin de désapprouver la pratique d'imposer des pénitences à faire *après* l'absolution, afin de suppléer aux défauts qui auraient pu exister dans l'œuvre de la réconciliation; mais nous sommes, d'autre part, persuadés que ces mêmes œuvres pénales, faites *avant* la réconciliation, serviraient à obtenir la charité, qui est nécessaire pour la justification. — *e)* Quel que soit l'état de la charité dans le pénitent, l'absolution n'est pas une simple déclaration que le pécheur est rétabli dans l'état de grâce, mais c'est un acte de juridiction, par lequel s'exerce sur le pécheur la souveraine autorité que le Christ a accordée à l'Église et à ses ministres pour qu'ils l'exercent en son nom. — *f)* Cette autorité ne peut s'exercer que par celui qui a reçu le sacerdoce : cette autorité est confiée à tout prêtre, *immédiatement* par Dieu. Mais, comme cette autorité s'exerce par un jugement, il convient, après l'institution des diocèses et des paroisses, que chaque prêtre exerce ce jugement sur des sujets déterminés ou sur un territoire, ou par un droit personnel, et cela pour éviter confusion et désordre.

Ces règles détaillées, empruntées aux jansénistes et, en particulier, à Opstraët, avaient déjà été condamnées en partie par Alexandre VIII, le 7 décembre 1690 (propos. 16, 17, 18) et sont vivement critiquées dans l'ouvrage posthume d'Antoine Rasier, *Analisi del concilio diocesano di Pistoia*, 2 vol. in-8°, t. II, Assise, 1790, p. 88-142.

Sous prétexte de revenir à l'ancienne discipline, le synode, après avoir déclaré qu'aucun péché n'est irrémissible de sa nature, déclare qu'il ne peut pas ne pas admirer ces temps heureux où on n'admettait pas si facilement à la réconciliation et peut-être jamais, lorsque, après un premier péché et une première réconciliation, on retombait dans le péché. « La crainte d'être exclu pour toujours, même au moment de la mort, de la communion et de la paix, serait un grand frein pour ceux qui considèrent peu le mal du péché et le craignent trop peu » (§ 11).

La confession des péchés véniels n'est pas défendue et, en quelques cas, elle peut être louable, mais nous souhaiterions, d'après l'esprit de l'antiquité, que ces confessions ne fussent pas aussi fréquentes, pour ne pas les rendre méprisables. Sans doute, ces confessions n'exposent pas au danger de sacrilège, à cause de l'absence de matière prochaine, comme le disent certains; elles sont, par elles-mêmes, un acte d'humilia-

tion louable, qui soumet aux clefs même les imperfections; mais cet acte louable peut rendre coupable gravement, parce qu'on n'apporte pas une détestation entière de ces imperfections (§ 12).

Il faut confesser tous les péchés et leurs circonstances, mais le synode voudrait qu'on fût plus diligent à examiner les dispositions actuelles du cœur que la « série scrupuleuse et numérique des péchés ». L'innombrable troupe des casuistes, qui s'appliquent, avec une telle fureur, à compter, peser, distinguer les péchés sans s'arrêter à rechercher la manière de guérir, ont porté ce sacrement « à la matérialité dans laquelle nous le voyons ». C'est pourquoi le concile souhaite de voir tous les prêtres occupés aux soins des âmes, devenir des directeurs éclairés et des maîtres, selon l'antique et noble simplicité chrétienne, plutôt que d'être des « minutieux et sophistiques peseurs de la gravité des péchés » (§ 13). Pour conclure, le concile impose à tous les prêtres, dans l'administration du sacrement de pénitence, de ne pas se contenter de la formule : *Ego te absolvo a peccatis tuis*, mais d'ajouter aux prières l'imposition des mains, selon la vénérable antiquité, et de faire toute la cérémonie prescrite par le rituel romain, comme il sera indiqué plus clairement dans le nouveau rituel (§ 14). Enfin, défense est faite d'employer, en aucun cas, la forme que certains modernes appellent conditionnelle. Ce sont là des inventions modernes, inconnues de l'antiquité et fondées ordinairement sur des arguments puérils (§ 15).

Au sacrement de pénitence, se rattache étroitement la question des *indulgences*, sur laquelle les jansénistes du XVIII[e] siècle ont une opinion très nette. Le synode de Pistoie recommande le *Traité historico-dogmatico-critique sur les indulgences*, édité au t. XI du *Recueil* publié par Ricci et chaudement conseillé par l'évêque, dans la lettre qu'il envoya aux vicaires forains, le 20 mai 1786, et qui est reproduite en appendice aux Actes du concile.

Les indulgences sont une rémission d'une partie de la pénitence établie par les canons, pour amener les pécheurs à une conversion sincère, mais « l'inondation des barbares, l'ignorance des temps, l'avarice des ecclésiastiques et enfin l'enthousiasme des croisades ont ruiné l'ordre admirable établi par l'Église et ont fait perdre la juste notion des indulgences. Les scolastiques ont achevé d'altérer la vraie notion et, dans leurs subtilités, ils ont inventé un étrange trésor, mal compris, des mérites de Jésus-Christ et des saints, et ont substitué à l'idée claire d'une rémission de la peine canonique l'idée fausse et confuse d'une application de ces mérites. Si ceux-ci étaient infinis, le trésor devait de même être infini; de là, ce scandaleux gaspillage des indulgences qui entretient, dans la plus grande partie du peuple, l'ignorance et l'illusion de tirer un grand profit de ces prétendues indulgences. Et, chose encore plus déplorable, on fait passer aux défunts cette chimérique application des mérites et sur ce fondement ruineux s'établit cette malheureuse coutume de multiplier les indulgences pour les défunts; on voit apposées ces ridicules tables d'indulgences applicables aux âmes des trépassés, ces autels privilégiés, etc. » (§ 16). Pour faire cesser de pareils désordres, il faut fixer et établir le rituel du diocèse, afin de déterminer les règles de la pénitence, l'ordre à suivre pour les pénitences et de rétablir, d'après les circonstances présentes, les canons pénitentiels. Alors on pourra facilement introduire l'antique système des indulgences, que les prêtres et les confesseurs pourront appliquer avec prudence, selon les concessions de l'évêque. On espère pouvoir rapidement réaliser ce projet (§ 17). En attendant, ordre est donné d'enlever au plus tôt les tables d'indulgences fixées aux portes des églises, et particulièrement celles qui regardent les indulgences des défunts, et les autels privilégiés. Les indulgences doivent être conférées par mode d'absolution et les curés devront instruire leurs paroissiens sur la vraie nature des indulgences, en s'appuyant sur les principes exposés dans l'ouvrage recommandé par l'évêque (§ 18).

La question des *cas réservés* est renvoyée à un autre synode. On rappelle cependant que « la réserve est un vestige de l'admirable discipline qui fait la gloire des premiers siècles », mais actuellement elle n'est « qu'un lien indiscret pour les prêtres inférieurs, et un mot vide de sens pour les pénitents qui sont habitués à ne tenir aucun compte de cette réserve ». On espère qu'après la réforme du rituel et de l'ordre de la pénitence, de telles réserves n'auront plus aucune place, ou bien qu'à cette question des réserves on donnera un objet meilleur et plus avantageux pour les chrétiens (§ 19). En fait, par un mandement du 1[er] mars 1785, à la suite d'une demande faite le 1[er] février précédent par le grand-duc de Toscane, l'évêque de Pistoie avait accordé à tous les curés de son diocèse le pouvoir d'absoudre des cas réservés.

L'*excommunication* est la peine la plus grave que l'Église puisse fulminer. Cette peine n'est qu'extérieure par nature; le péché seul, en détruisant la charité, produit un effet intérieur. On rejette donc « cette fausse opinion qui enseigne que l'excommunication, par elle-même, suffit pour supprimer toute participation aux biens de l'Église, et, à plus forte raison, l'opinion qui ajoute à cette peine ecclésiastique des effets qu'ont inventés des études regrettables et les usurpations des siècles barbares ». « L'extériorité, les menaces temporelles, les violences, les exils et autres peines ne sont pas de la compétence de l'Église » (§ 20). C'est pourquoi on déplore les abus des siècles passés et, avec le concile de Trente, on est effrayé de voir les motifs dérisoires qui ont amené à inventer les censures que les siècles barbares ont dites encourues *ipso facto*. « Nous croyons qu'il est nécessaire, d'après toutes les lois naturelles et divines, qu'un examen personnel précède l'excommunication et, par suite, les censures encourues *ipso facto* ne peuvent avoir aucun effet » (§ 21). De là, naissent deux conséquences. Est inutile et vaine la formule, introduite depuis quelques siècles, d'absolution générale des excommunications qu'aurait pu encourir un fidèle. Les effets de l'excommunication sont extérieurs et, par elle-même, cette censure exclut de la communion extérieure de l'Église. Et alors, comment admettre à une participation extérieure un fidèle qui a continué, sans interruption, de participer à la communion de l'Église, sans avoir jamais été formellement expulsé? Ces excommunications sont nulles et invalides, parce qu'elles sont en opposition avec l'ordre établi par Jésus-Christ. Seul, l'usage légitime d'un pouvoir produit son effet (§ 22).

Ce qu'on vient de dire de l'excommunication, peine générale qui atteint les fidèles, est également vrai de la *suspense* qui atteint les seuls ecclésiastiques. Le fidèle, légitimement ordonné, reçoit des pouvoirs attachés à l'ordre reçu et spécialement le pouvoir de célébrer les saints mystères. Il ne peut être privé de ces droits sans de graves raisons et sans les précautions et l'ordre qui s'observent de droit naturel. Transgresser cet ordre serait une injuste et tyrannique oppression de despote et non point une peine médicinale (§ 23). Par conséquent, les supérieurs ecclésiastiques ont le droit d'examiner et de punir, selon les canons, les ministres inférieurs et d'intimer une suspense aux prêtres. Ce droit n'est nullement arbitraire, mais il ne dépend pas des caprices personnels d'un seul, qui pourrait en abuser. Pour cela, on estime nulles et invalides toutes les suspenses dites *ex informata conscientia*; on est persuadé que les évêques, qui

voudront user paternellement de leur autorité, aboliront à jamais ces abus déraisonnables. Un gouvernement réglé ne punit pas avant d'avoir la preuve du délit, avant d'avoir convaincu le coupable ou, du moins, de lui avoir fait connaître ses fautes. Si donc c'est un devoir pour les ecclésiastiques inférieurs de se montrer humbles et respectueux, c'est aussi le devoir des supérieurs d'éviter, dans toutes leurs décisions, ce qui pourrait sentir la domination et le faste. Et on ne peut que se réjouir de voir la conduite toute paternelle de l'évêque de Pistoie qui a renouvelé, dans son diocèse, les exemples de l'antique douceur et modération épiscopales, pour le maintien de la discipline ecclésiastique et l'abolition définitive du tribunal de l'Inquisition, que le très religieux souverain avait supprimé, dans toute la Toscane, par un décret du 5 juillet 1782 (§ 24).

5. *L'extrême-onction.* — C'est surtout au moment de graves maladies que l'adulte chrétien a besoin du secours divin, alors que le démon met tout en œuvre pour l'entraîner au péché, pour le jeter dans le désespoir et le perdre éternellement (§ 1). C'est Jésus-Christ qui a institué le sacrement pour les infirmes; le prêtre en est le ministre, mais d'autres prêtres ou ecclésiastiques peuvent s'unir à lui pour prier Dieu (§ 2-7). Le curé a le devoir absolu d'administrer ce sacrement à ceux qui sont bien disposés (§ 8). La pratique commune, jusqu'au XIIIe siècle, a été d'administrer ce sacrement avant l'eucharistie, parce qu'il est le complément de la pénitence. C'est plus tard qu'est née la fausse opinion que l'extrême-onction est une espèce de pénitence publique et que les fidèles ont imaginé, que celui qui avait été soumis à cette pénitence ne pouvait plus user du mariage, ni faire un testament, ni manger de la chair; aussi ils attendaient, pour recevoir ce sacrement, la dernière extrémité. D'où le nom commun donné au sacrement à cette époque, la fausse notion qu'en ont les fidèles, la coutume de ne le recevoir qu'après l'eucharistie et la pratique introduite peu à peu, en Occident, et qui existe dans presque toutes les Églises, d'administrer le viatique avant l'extrême-onction (§ 9). C'est pourquoi le saint synode de Pistoie ordonne aux curés d'administrer l'extrême-onction avant le viatique, d'instruire les fidèles sur ce point pour leur inculquer qu'un des effets du sacrement est, non pas de hâter la mort, mais tout au contraire de rendre la santé au corps, toutes les fois que cela est avantageux au salut de l'âme (§ 10). De plus, pour aider le malade à lutter contre le démon, les curés, après lui avoir administré la pénitence, l'extrême-onction et le viatique, ne doivent pas l'abandonner, mais le secourir par des prières, par des conseils, le visiter eux-mêmes ou lui envoyer d'autres ecclésiastiques ou des laïques de probité reconnue, lorsqu'ils ne pourront pas le visiter eux-mêmes (§ 11).

6. *L'ordre.* — Le synode consacre d'assez longs développements au sacrement de l'ordre et exprime, à ce sujet, certaines opinions singulières que la bulle *Auctorem* estime opposées au concile de Trente.

Au commencement, dit le synode, les prêtres étaient ceux auxquels était confié le ministère de la religion; c'étaient les chefs de famille et les premiers-nés, et les personnes les plus qualifiées; puis on choisit une tribu, la tribu d'Aaron, qui préparait la voie au sacerdoce de Jésus-Christ, qui substitua la vérité à l'ombre. Pour son sacrifice plus parfait, Jésus choisit des ministres spéciaux, qui ne se succèdent plus dans la même famille. Il s'est réservé le droit de choisir ses prêtres : lui-même choisit ses apôtres et leur ordonna de n'admettre comme successeurs que ceux qui auraient des signes de vocation divine. Par un rite particulier, il a voulu séparer ses ministres du reste des hommes, et ce sacrement leur confère des pouvoirs et des grâces pour les exercer dignement. Ce rite consiste dans l'imposition des mains avec des prières, comme il est dit dans les Actes des apôtres, et il imprime un caractère indélébile (§ 1). Les apôtres, instruits par le divin Maître, usèrent d'une grande prudence pour choisir leurs successeurs. Le choix était précédé de prières ferventes, afin de s'assurer des lumières divines. Les seuls motifs qui les déterminaient à imposer les mains étaient la science des saintes Écritures, une sainteté éminente, un zèle singulier pour la gloire de Dieu, le salut des âmes, et une vertu parfaite, attestée par l'exercice des bonnes œuvres et le témoignage public du peuple. C'est ce que prouvent les Actes et les épîtres de saint Paul à Tite et à Timothée (§ 2). L'Église, dépositaire de l'esprit apostolique, établit qu'aucun fidèle ne pourrait être élevé au sacerdoce s'il n'avait conservé l'innocence baptismale. Le péché constituait une irrégularité qui excluait pour toujours du saint ministère; l'Église était si rigoureuse sur cet article que le simple soupçon d'incontinence était un empêchement canonique; c'est pour cela que les bigames ne pouvaient recevoir les saints ordres. L'Église, par contre, ne s'occupait point de certains empêchements qui ont été créés depuis pour les défauts corporels. Les seuls défauts de l'âme, en ces temps, étaient un obstacle à l'ordination (§ 3). Les quatre ordres mineurs ont été institués non point tant pour la nécessité d'offices ecclésiastiques que pour une épreuve plus longue des dispositions des ordinands; de même, les interstices. C'est pourquoi si un clerc se distinguait par la sainteté de la vie et s'il était jugé digne d'être élevé aux ordres sacrés, il était ordonné diacre ou prêtre, sans avoir reçu les ordres inférieurs; ils n'étaient point ordonnés *per saltum*, comme on dit maintenant à cause du changement de la discipline ecclésiastique (§ 4). De plus, le seul titre pour l'ordination, était la nécessité ou l'utilité de l'Église; par son institution, le prêtre est obligé de travailler à la sanctification des âmes. Jusqu'au XIIe siècle, cette discipline fut si strictement observée que, malgré tant d'autres abus, aucun prêtre ne fut cependant ordonné *absolument*, comme dit le synode de Chalcédoine, sans être désigné pour servir dans une église. Les ordinations qu'on pourrait appeler *in partibus* étaient alors inouïes. Un ministre ecclésiastique qui n'aurait pas été ordonné pour le salut des âmes, l'administration des sacrements, l'instruction des peuples, eût été regardé comme un monstre dans la hiérarchie de l'Église de Jésus-Christ (§ 5). Tant que l'Église a suivi ces principes, elle eut la consolation de voir fleurir l'ordre ecclésiastique. Un seul esprit animait tout le sacerdoce. Les prêtres avec les évêques et sous les évêques gouvernaient le peuple des fidèles dans une sainte concorde et une fraternelle harmonie. L'unique objet était le salut des âmes, l'unique occupation était l'instruction des peuples, la direction spirituelle des peuples. Mais de nouveaux principes se sont introduits, qui ont corrompu la discipline ecclésiastique dans le choix des ministres du sanctuaire et, par l'effet des plus malheureuses circonstances, la corruption est arrivée à un tel excès que la multiplication des ecclésiastiques a produit l'avilissement de l'ordre sacerdotal, est devenue une charge inutile pour l'Église et pour l'État et une source de larmes pour l'épouse de Jésus-Christ (§ 6). Bientôt on distingua les péchés publics; au XIe siècle, saint Pierre Damien s'opposa à cette distinction et prouva qu'elle était contraire aux canons de l'Église. Il interrogea le pape Léon IX qui répondit que, pour les péchés occultes, il fallait les réserver au jugement de l'évêque. Et on en arriva à dire qu'il suffisait d'être exempt de tout péché au moment où on se présentait à l'ordination (§ 7). L'Église tenta de s'opposer à ce relâchement : elle décréta que, outre les péchés publics, quelques autres,

quoique cachés, seraient un empêchement aux ordres. Ces délits furent désignés dans le droit canon et cela fit croire que ces seuls délits rendaient le coupable indigne du sacerdoce. Pendant quelque temps, on ne s'occupa que de cette irrégularité sans faire attention aux mœurs des ordinands, à tel point que le concile de Trente dut avertir les pasteurs de l'obligation d'examiner la conduite des ordinands (§ 8). Autre cause de relâchement : une fausse décrétale d'Isidore fit supposer que les ordres mineurs devaient nécessairement précéder les ordres sacrés. D'où vint l'opinion que la force et presque la validité dépendaient de la réception des ordres mineurs; on considéra les degrés inférieurs comme une partie essentielle des ordres sacrés, comme d'autres sacrements, et ainsi disparut l'idée que ces degrés inférieurs étaient destinés à éprouver l'ordinand, et on arriva à croire que les ordres mineurs donnaient le droit d'être admis au diaconat et à la prêtrise. On exigea peu ou l'on n'exigea rien pour être ordonné clerc; tout minoré se considéra comme ayant droit d'être promu aux ordres supérieurs (§ 9). Mais rien ne favorisa la création de prêtres oisifs et mauvais autant que l'interprétation mal comprise d'un décret du concile du Latran sous Alexandre III. L'évêque consécrateur devait fournir la subsistance nécessaire à celui qui avait été ordonné par lui sans un titre de l'Église lorsque, par ailleurs, le prêtre ordonné n'avait pas de quoi vivre honnêtement. En vertu de ce décret naquit une nouveau titre d'ordination, le titre de patrimoine, qu'on trouve presque partout, du XIII[e] siècle à nos jours. Alors on commença à croire que le seul motif d'ordonner un prêtre n'était pas le service de l'Église, mais plutôt les revenus ecclésiastiques ou patrimoniaux pour la subsistance. Puis on distingua l'ordre et le bénéfice, d'où naquit la persuasion que les ecclésiastiques n'étaient pas obligés de servir l'Église, quand ils n'étaient pas affectés au soin des âmes et ne vivaient pas des biens de l'Église. Alors les premiers pasteurs cherchèrent à pourvoir les clercs plus qu'à pourvoir les Églises; de là, cette infinité d'ecclésiastiques dissipés et inutiles, qui sont des scandales pour les fidèles et une douleur pour l'Église du Christ (§ 10). De là, les bénéfices pour la subsistance des personnes, sans souci de l'utilité des Églises; de là, les bénéfices simples, les chapellenies, les patronats, etc., qui servaient de titre pour les ordinations. Avec la multiplicité des bénéfices, l'accroissement démesuré du nombre des prêtres. Tandis que l'Église gémit du petit nombre d'ouvriers utiles et laborieux, un clergé nombreux vit dans l'oisiveté, la dissipation, l'ignorance, les plaisirs. A cause de ces titres, on use de toutes les condescendances pour admettre aux ordres sacrés (§ 11). Suit l'éloge de la discipline ancienne, où le pasteur tirait sa subsistance du patrimoine de l'Église, dont l'évêque était le dispensateur; celui-ci distribuait à proportion des besoins des clercs qui prêtaient leurs services aux Églises. Les curés n'avaient point à s'occuper de leurs propres intérêts et ne pensaient qu'au salut des âmes. Les évêques n'ordonnaient que les prêtres nécessaires au bien de l'Église. Telles sont les causes de la déchéance. « Mais, grâce au Seigneur, qui a excité dans l'esprit de votre très religieux souverain un vrai zèle de la maison de Dieu! Celui-ci a établi les meilleurs moyens de revenir à l'antique simplicité et à la pureté de cette discipline qui fut, dans les premiers temps, si utile à l'Église et à l'État » (§ 12). Aussi le synode applaudit aux décrets du souverain de Toscane, relatifs aux paroisses de Pistoie (21 juillet 1783 et 28 juillet 1785) et aux autres très sages délibérations au sujet des bénéfices et du clergé. (Ces décisions sont reproduites à la fin du synode, § 14-27.) Ces réformes ont pour objet la distribution des revenus, faite par l'évêque, suivant les besoins de ses Églises; ainsi sont supprimés les abus anciens; ainsi les bénéfices ecclésiastiques servent à l'Église et le clergé est libéré du souci de ses intérêts matériels, qui l'avilissait aux yeux des peuples et le détournait du soin des âmes; ainsi les titres patrimoniaux sont abolis et, avec eux, disparaissent les prêtres inutiles et oisifs; ainsi, parce que tous les prêtres sont suffisamment pourvus, disparaissent les honoraires pour les messes, pour l'administration des sacrements, pour les fonctions paroissiales, et les prêtres, par ce moyen, retrouvent l'esprit de charité et de désintéressement (§ 13). Un des grands avantages de cette réforme est la facilité d'assurer la vocation ecclésiastique des jeunes gens. Dans les articles proposés aux évêques et aux synodes par le très religieux souverain, on lit que, pour les si graves obligations du prêtre, une très longue réflexion est nécessaire; c'est pourquoi l'idée de ne pas accorder le port de la soutane avant dix-huit ans est très sage, et de l'accorder seulement à ceux qui ont vécu dans le séminaire et au service des Églises, de supprimer le menu clergé des cathédrales et des collégiales en pourvoyant à ce service par d'autres moyens. De bons laïcs pourraient servir la messe avec des honoraires mensuels. Pour les autres offices, on pourrait choisir des personnes plus âgées, comme aux temps où ces offices n'étaient pas une simple formalité pour s'élever aux ordres supérieurs (§ 14). On approuve aussi les projets du grand-duc pour les examens des clercs, afin de s'assurer de leur vocation; le très vigilant évêque de Pistoie les a sanctionnés par ses très sages mandements. Le saint synode approuve la méthode proposée par lui pour l'examen des jeunes clercs; il espère de ses lumières et de son zèle pastoral qu'on aura bientôt en un bref résumé une méthode d'études qui servira de règle aux maîtres, aux lecteurs et aux jeunes ecclésiastiques, en sorte qu'on aboutira, dans tout le diocèse, à l'uniformité des maximes, soit pour la foi, soit pour la morale, soit pour la pratique. Pour obtenir tous ces heureux résultats, le synode croit très opportun d'établir que les examinateurs synodaux seront les curés et les recteurs ou maîtres respectifs des clercs au séminaire ou à l'académie ecclésiastique qui, plus que les autres, sont en état de rendre compte du caractère, des mœurs et des progrès des ordinands dans les études qui conviennent à leur âge (§ 15). Il est nécessaire que les mêmes examens se renouvellent avec rigueur chaque fois que le clerc s'élève à un nouveau degré dans la hiérarchie. C'est un avis plein de lumière et de charité, suggéré par le souverain qu'à chaque promotion antérieure au sous-diaconat, l'évêque conseille au jeune clerc de s'engager dans une autre voie, lorsque l'examen a manifesté des déficiences, plutôt que de retarder leur ordination, afin de n'être pas réduit à les ordonner plus tard, bien qu'ils soient incapables (§ 16). Pour s'assurer de la chasteté, il faut examiner longuement les jeunes clercs; aussi le synode croirait très opportun que, sauf les cas exceptionnels, l'évêque n'ordonnât pas les sous-diacres avant l'âge de 24 ans, et que s'il avait besoin de prêtres, il dispensât ensuite des interstices (§ 17).

Le synode souhaite qu'on n'accorde jamais aucune dispense pour les irrégularités exprimées dans le droit, car la dispense finit par détruire la loi. Pour l'irrégularité de défaut corporel, établie au IV[e] siècle, il est certain qu'elle n'est un empêchement que lorsque le défaut rend impossible ou difficile l'exercice du ministère. C'est à l'évêque de juger si le défaut porte ce caractère; s'il n'a pas ce caractère, ce n'est pas une irrégularité. Pour les autres empêchements canoniques, nés parfois des circonstances, l'évêque doit décider d'après les circonstances de lieux, de temps et de personnes, et suivant les besoins de son diocèse (§ 18). Le

sacerdoce est un don de Dieu; c'est pourquoi tous les prêtres, dans les temps qui précèdent les ordinations et aux quatre-temps, devront adresser à Dieu leurs plus ferventes prières pour qu'il envoie de bons ouvriers à sa vigne, et ils devront exciter les fidèles, surtout aux quatre-temps, à prier pour les ordinands; ils devront leur expliquer souvent la dignité sacerdotale et les vertus qui sont requises des prêtres pour les inviter à prier pour eux et pour l'évêque qui les choisit (§ 19). Le synode applaudit chaleureusement aux mesures prises par le grand-duc, au sujet des bénéfices, dans la lettre du 28 juillet 1785 : désormais les bénéfices simples, conférés soit par l'autorité ecclésiastique, soit au nom du roi, soit par un particulier, ne seront donnés qu'à des ecclésiastiques qui auront effectivement servi l'Église, ou qui font des études pour la servir et non plus à des personnes qui en jouissent comme de revenus patrimoniaux, ou qui se contentent de porter l'habit ecclésiastique; les évêques peuvent supprimer leurs revenus à ceux qui, jouissant de bénéfices, n'en remplissent pas tous les devoirs, et aussi prendre des mesures pour que les bénéfices les plus riches viennent en aide à ceux qui sont besogneux (§ 20). Toutes ces dispositions sont les conséquences d'un principe incontestable, à savoir que l'ordination sacerdotale impose l'obligation précise de servir le peuple et de remplir dans l'Église toutes les fonctions inhérentes au sacerdoce; par suite, il ne suffit pas au prêtre de dire la messe; le prêtre doit, en outre, servir l'Église par l'administration des sacrements, l'instruction des fidèles, l'assistance des malades et des moribonds, l'aide apportée aux curés. Le synode approuve qu'on étende partout le règlement édicté par la circulaire du 22 juillet 1783 pour les collégiales de Prato : les chapelains, outre l'office quotidien, devront confesser ou dans leurs églises ou dans les autres églises de la cité, dans laquelle ils peuvent, en ce cas, célébrer la messe, apporter secours aux curés, d'après les ordres de l'évêque ou du vicaire général. L'évêque portera aussi son attention sur le chapitre de la cathédrale (§ 21).

Le saint synode demande que jamais on ne souffre que s'accumulent sur le même sujet plusieurs bénéfices résidentiels : il n'y aura, sur ce point, aucune dérogation, aucune dispense. Il est même conforme à l'esprit de l'Église que personne ne réunisse plusieurs bénéfices simples de collation ecclésiastique. Le saint synode bénit le Seigneur qui a inspiré au prince la pensée d'encourager les évêques à refuser les sujets présentés par des patrons, lorsque, après un sérieux examen, ils les auront jugés incapables de s'employer avec fruit au salut du peuple. Ainsi les évêques retrouveront le libre exercice de leur autorité et l'Église sera pourvue de bons et zélés ministres. Donc, on souhaite l'exécution des circulaires des 2 mars et 6 juin 1782 (§ 22). Il faut approuver la coutume de donner aux curés des coopérateurs et, dans les vacances de paroisses, on devra tenir compte de leurs services. Les curés devront regarder ces coopérateurs non point comme des serviteurs, mais comme des frères. Celui qui préside doit apporter un zèle plus ardent, une activité plus grande; le curé a donc le devoir de précéder les autres par le bon exemple, le travail, la sollicitude pastorale; d'autre part, les collaborateurs doivent être obéissants, vigilants et zélés (§ 23). L'instruction du peuple est une des principales charges pastorales. C'est pourquoi le zélé évêque de Pistoie a inculqué à ses prêtres le devoir d'instruire et la manière de le faire. Le synode veut qu'on regarde comme loi synodale la prescription faite par le mandement du 1er mai 1782, d'user pour les adultes du très beau catéchisme imprimé à Naples et dernièrement à Venise sous le titre : *Educazione ed istruzione cristiana osia istruzione generale sulle verita cristiane in forma di catechismo.* Il approuve aussi le catéchisme de Montazet pour les petits, qu'on imprime à Prato, et qui est adopté déjà par les évêques de Pistoie, de Cortone, de Colle, de Chiusi et Pienza (§ 24). Après tous ces règlements, le saint synode se réserve de suggérer d'autres articles pour l'entière réforme du diocèse, chaque fois qu'il plaira à l'évêque de convoquer ses confrères, et il espère que l'évêque fera exécuter toutes les décisions qui ont été prises. « Le synode est persuadé que l'évêque est l'immédiat pasteur du diocèse qui lui est confié et que les droits qu'il a reçus de Jésus-Christ pour gouverner l'Église sont inaltérables et inamissibles, par conséquent, rien ne pourra interrompre l'exercice de ces droits, ni une cession, ni un autre motif quelconque; donc l'évêque pourra toujours et devra entrer en possession de ses droits originaires, chaque fois que l'exige le plus grand bien de son Église » (§ 25). C'est par ces considérations, dont le but est visible, que se termine ce long chapitre sur le sacrement de l'ordre. Il était nécessaire d'indiquer en détail les idées singulières qu'il renferme, afin de bien comprendre les condamnations (n. 51-57) portées par la bulle *Auctorem fidei.*

7. *Le mariage.* — Une des vérités les plus claires de l'Ancien Testament est que le mariage a été institué par Dieu, en tant qu'il est un office de nature. Mais Jésus-Christ a perfectionné les œuvres de la nature et de la loi et les a entièrement rétablies, soit en interdisant la pluralité des femmes et en déclarant lui-même ou, plus nettement, par saint Paul, l'indissolubilité du mariage; il a fait du mariage un signe de sa propre union avec la sainte Église, son épouse bien-aimée, et l'a élevé à la dignité de sacrement (§ 1-3). Le concile de Trente l'a déclaré formellement et ce concile condamne ceux qui prétendent qu'il n'appartient pas aux juges ecclésiastiques d'indiquer les conditions de validité et les dispositions requises pour le recevoir (§ 4). Le synode de Pistoie croit que la bénédiction, ou prière du prêtre, quelle que soit sa forme, doit être regardée comme une partie essentielle du sacrement. C'est pourquoi il n'hésite pas à affirmer que le curé de l'un des contractants, ou le prêtre délégué par lui ou par l'évêque pour donner cette bénédiction, est l'unique et vrai ministre. Autrement, on ne comprendrait pas pourquoi l'Apôtre demanderait aux fidèles de regarder les prêtres comme les ministres de Jésus-Christ et les dispensateurs de ses mystères, sans en excepter aucun. Beaucoup de rituels de diverses Églises catholiques et celui-là même de l'Église romaine, publié par le pape Paul V, déclarent ouvertement le prêtre ministre du sacrement de mariage, comme des autres sacrements, qui ne sont pas de la compétence exclusive des évêques (§ 5). D'où cette conséquence que le contrat n'inclut pas essentiellement et de lui-même le sacrement. Cela ne veut pas dire qu'il est permis aux fidèles de les séparer, car le sacrement a été institué pour donner la grâce nécessaire aux époux et, par suite, il faut le recevoir, en sorte que transgresser ce précepte constituerait une faute grave (§ 6). Jésus-Christ n'a voulu établir qu'un royaume spirituel; c'est pourquoi il appartient au pouvoir civil de prescrire les lois de tous les contrats et, en particulier, du contrat matrimonial, celles qu'il juge convenables pour la tranquillité, l'avantage et l'honneur des familles dans son propre domaine. Seul, le pouvoir civil, à l'origine, pouvait apporter des empêchements qui rendaient le mariage nul. Par conséquent, le synode ne reconnaît pas un sacrement dans le rite sacré destiné à sanctifier un mariage dans le cas où le contrat serait déclaré nul par le pouvoir civil, mais ce serait plutôt un attentat et une sacrilège profanation (§ 7). Un tel pouvoir chez les souverains catholiques a été reconnu par saint Ambroise et saint Augustin, par beaucoup de conciles et des pontifes romains, spécialement pour l'empêche-

ment des diverses sortes de parenté et d'affinité, avant que se répandissent dans l'Église de faux documents, qui ont été la cause de la décadence de la discipline ecclésiastique et de la malheureuse querelle du sacerdoce et de l'empire (§ 8). A cause de nombreux abus, on supplie le prince de refuser toute valeur extérieure aux fiançailles; ainsi les femmes resteront plus prudentes pour résister aux flatteries des séducteurs et deviendront plus rares les stupres qualifiés qui, d'ordinaire, sont la malheureuse origine de mariages troubles et scandaleux (§ 9). Pour éviter de nombreux inconvénients, le synode supplie le souverain : *a)* de rayer du nombre des empêchements dirimants la parenté spirituelle et l'honnêteté publique, dont l'origine se trouve dans le *Code Justinien; b)* de restreindre l'empêchement d'affinité et de parenté provenant de n'importe quelle alliance licite ou illicite au quatrième degré; *c)* enfin, d'avoir la bonté de prendre en considération ces mariages qui se font avec tumulte et par surprise, le curé étant plus absent que présent, car il entend à peine la voix des contractants. Ce sont des actes de formel mépris de la grâce de Jésus-Christ et des attentats contre le bon ordre plutôt que des contrats légitimes (§ 10). Le synode rappelle les droits de l'autorité civile sur le mariage, qui est un contrat solennel, mais aussi un grand sacrement, institué par Jésus-Christ et scellé par la bénédiction du prêtre; aussi les canons de l'Église interviennent et les prêtres doivent être convaincus qu'il s'agit d'un acte fort important, par le moyen duquel, en peu d'années, peut se produire une réforme chrétienne ou une totale dépravation de leurs fidèles (§ 11-13). Le synode indique ensuite les devoirs des curés pour instruire les futurs époux de leurs devoirs; il rappelle les prescriptions du concile de Trente sur la publication des bans de mariage, à la messe paroissiale, après l'explication de l'Évangile (§ 14-16), et les mesures à prendre pour ceux qui n'ont pas de domicile fixe (§ 17). On déplore que le jour du mariage soit un jour de dissipation et de liberté, aussi le synode prescrit aux curés d'exhorter les jeunes époux à anticiper la sainte communion, ou à différer plus ou moins la célébration du mariage, suivant les dispositions des contractants (§ 18). On refusera l'absolution, si les dispositions ne sont pas suffisantes pour l'instruction religieuse ou pour le regret des fautes, et on exhortera à retarder le mariage, afin qu'il ne soit pas reçu en état de péché; mais pour éviter des inconvénients plus graves, on excitera au repentir et « on ne s'opposera plus à l'achèvement du rite nuptial » (§ 19). Si on découvre un empêchement, même si c'est par la confession, on fera, en respectant le secret de la confession, tous ses efforts pour retarder le mariage : la charité et la prudence suggéreront les moyens opportuns pour le différer, sans blesser la conscience et la réputation des époux, ou pour l'arrêter, si les empêchements ne peuvent donner lieu à une dispense (§ 20). Puis ce sont les devoirs des époux pour l'éducation spirituelle et temporelle des enfants; les curés devront, sur ce point, donner des instructions précises (§ 21-24) et des conseils pratiques pour le jour du mariage (§ 25).

5° *La prière.* — 1. *En général.* — A la VI[e] session (mercredi 27 septembre) on aborda la question de la prière en général et de la prière publique. La bulle *Auctorem fidei* a extrait de ces chapitres les propositions 61 à 74.

La créature doit un hommage à son Créateur; sous sa forme générale, cet hommage se traduit par la prière, qui eût été nécessaire à l'homme, même s'il fût resté innocent. Jésus, qui a ordonné la prière, a prié lui-même et nous a laissé, dans l'oraison dominicale, un résumé parfait de tout ce qui fait l'objet de nos désirs et de nos devoirs. C'est le plus parfait modèle (§ 1-3). Le véritable esprit qui doit inspirer la prière ne peut venir que de Dieu et l'objet principal de la véritable prière est l'accomplissement des desseins de Dieu sur les élus, avec la destruction du péché et la persévérance dans la charité (§ 4-5). Par conséquent, la première disposition nécessaire pour prier est le détachement parfait des choses créées, le dégoût des consolations terrestres, qui porte à la vraie joie que Dieu promet dans l'autre vie. C'est pourquoi : *a)* la prière des impies, de ceux qui aiment le monde et qui vivent volontairement dans le péché, sans penser à revenir à Dieu, n'est pas une vraie prière, mais un mensonge et une hypocrisie exécrable; *b)* la prière non seulement des vrais justes, mais aussi des vrais pénitents et des convertis est agréable à Dieu; *c)* les pécheurs eux-mêmes, qui ne sont pas encore convertis, mais qui commencent à sentir le poids de leurs péchés et à désirer la justice, prient vraiment et utilement, bien que d'une manière débile et imparfaite (§ 6). Cette première disposition en amène plusieurs autres : la sincérité, l'humilité et la componction, la confiance, la persévérance et enfin l'attention (§ 7). Mais la plus essentielle des conditions de la prière est qu'elle soit faite au nom de Jésus-Christ, car, à cause du péché, l'homme ne peut plus s'approcher de Dieu; aussi toute prière qui n'est pas faite au nom de Jésus-Christ non seulement n'obtient pas le pardon des fautes, mais devient elle-même un péché (§ 8). Prier au nom de Jésus-Christ, c'est, à proprement parler, s'appuyer sur sa charité et ses mérites, s'unir à la prière et au sacrifice de cet unique médiateur (§ 9). Jésus, avec le Père et le Saint-Esprit, doit être l'unique sujet de nos prières. Aussi, adorer en Jésus-Christ l'humanité, le corps ou une partie du corps en la séparant de la divinité est une erreur déjà anathématisée par l'Église. Aussi le synode souscrit-il pleinement à la lettre pastorale de l'évêque sur la nouvelle dévotion au Sacré-Cœur, 3 juin 1781; il rejette avec elle les autres dévotions, comme nouvelles et erronées, ou au moins dangereuses, et c'est pourquoi il veut que toutes ces dévotions soient absolument abolies dans tout le diocèse et il sera du devoir des curés d'exhorter les fidèles à honorer Jésus-Christ, à le prier sans division, principalement dans ses mystères, comme l'a toujours fait l'Église (§ 10). Le mystère de la passion de Jésus-Christ doit, d'une manière spéciale, inspirer nos prières et nos méditations. Mais il faut supprimer toutes ces formules sensibles, inutiles et dangereuses, qu'ont voulu ajouter les siècles récents. L'esprit de componction n'est pas attaché à un nombre déterminé de stations, ou à des réflexions, souvent fausses ou fantaisistes. Il s'agit ici évidemment du chemin de la croix (§ 11). Le synode approuve l'invocation des saints, mais, seule, la médiation de Jésus-Christ est nécessaire d'une manière absolue et l'invocation des saints est seulement bonne et utile. Il recommande spécialement la dévotion à la sainte Vierge, Mère de Jésus-Christ et des hommes. Le culte des saints doit être réglé par l'esprit de l'Église et le synode souhaiterait que ce culte fût placé dans l'imitation, plus que dans une admiration stérile et vaine. En ce qui regarde les pratiques extérieures de dévotion, il faut éviter toute ombre de superstition, comme serait d'attribuer une efficacité certaine à un nombre déterminé de prières et de salutations. C'est pourquoi les curés doivent surveiller les dévotions de leurs fidèles trop souvent portés à des superstitions et à des pratiques toutes matérielles. On lira avec soin la lettre épiscopale du 6 décembre 1784 (§ 12-14). Suivent des remarques sur le culte rendu aux reliques et aux images. Il n'y a aucune puissance dans les reliques elles-mêmes; elles doivent seulement réveiller en nous l'espérance de notre future résurrection, espérance qui

se fonde uniquement sur la puissance et la bonté de Dieu. De même, pour les images des saints, auxquelles on ne doit pas rendre un culte analogue à celui des païens pour leurs idoles. Les images sont une sorte de livre pour les ignorants; elles rappellent à tous, plus vivement, ce que Jésus-Christ a fait pour nous, les merveilles que Dieu a opérées dans ses saints, les exemples qu'ils nous ont donnés (§ 15-16). Appuyé sur ces principes, le synode signale tout ce qu'il faut écarter comme particulièrement dangereux : *a)* il faut écarter toutes les images qui représentent de faux dogmes, comme le cœur de chair de Jésus, ou qui seraient pour les simples une occasion d'erreur, comme celles du mystère de la sainte Trinité, ou seraient un motif de scandale, comme les peintures lascives, ridicules, remplies de vanité et de pompe; *b)* il faut faire aussi disparaître les images auxquelles le peuple accorde une confiance singulière, ou reconnaît une vertu spéciale, contre les décrets et l'intention de l'Église : cela peut se conclure lorsque les fidèles rendent un culte spécial à telle image, ou recourent à celle-ci plutôt qu'à celle-là, comme si Dieu avait attaché une grâce particulière à telle image; *c)* il faut également supprimer la coutume de distinguer certaines images, spécialement de la sainte Vierge, par des titres et des noms spéciaux, pour la plupart vains et puérils. Il est défendu d'employer d'autres appellations que celles qu'on trouve dans l'Écriture. Agir autrement serait favoriser les superstitions et fournir aux fidèles l'occasion d'inventer des noms pompeux ou conformes à leur intérêt particulier; *d)* défense est faite de tenir certaines images voilées, car cela excite les fidèles à croire qu'elles ont une vertu spéciale et à leur rendre un culte particulier; *e)* enfin le synode veut qu'on garde dans les églises seulement les images qui représentent les mystères du Rédempteur d'après la tradition et les formes prescrites par les Pères; qu'il n'y ait pas plusieurs statues de la sainte Vierge ou d'autres saints, mais plutôt qu'on fasse des peintures représentant quelque fait historique édifiant de l'Ancien ou du Nouveau Testament (§ 17).

2. *La prière publique.* — Le chrétien devrait prier en tout temps, mais, à cause de ses occupations extérieures, cela est pratiquement impossible; c'est pourquoi l'Église a fixé des heures et des temps déterminés pour ses ministres et les fidèles réunis; c'est ce qu'on appelle la prière publique. Tous ont droit à ces prières, même les hérétiques et les infidèles. C'est pourquoi les prêtres doivent faire mémoire du prince, au sacrifice de la messe (lettre pastorale du 6 février 1781), comme ils font mémoire de l'évêque (§ 18-19). De même, c'est une pensée sainte et salutaire de prier pour les défunts qui expient leurs péchés au purgatoire. Le premier dimanche du mois, chaque curé avec ses coadjuteurs et les prêtres, avec les frères de la compagnie de charité et les autres fidèles, s'uniront à l'église paroissiale pour prier pour les défunts en chantant ou lisant les vêpres, le premier nocturne et les laudes de l'office des morts, et le lendemain matin les mêmes célébreront une messe de *Requiem* selon les rubriques. Et on veut détruire des erreurs pernicieuses, comme les suivantes : qu'il y a, au purgatoire, des âmes abandonnées qui restent privées de tout secours, ou bien encore que les prières particulières des fidèles profitent uniquement à ceux pour qui elles sont faites. Aussi les prêtres instruiront les fidèles sur ce point : les biens spirituels sont communs entre les membres vivants de Jésus-Christ par la charité qui les unit, en sorte que personne n'est privé des prières qui sont faites dans l'Église parce que la charité les rapporte au bien et à l'utilité du corps entier. Ainsi les prières particulières faites par les fidèles pour une âme du purgatoire lui servent, en proportion de la charité et du mérite qu'elle s'est acquis dans cette vie et qui l'ont rendue capable d'en profiter dans l'autre. Le synode, enfin, défend toutes les pratiques qui, sur ce point, ne sont pas autorisées dans l'Église et qui pourraient répandre dans le peuple des superstitions pernicieuses (§ 20). Les curés doivent recommander les prières faites en commun et les fidèles ont le devoir de participer à ces prières publiques, aux oraisons et aux cérémonies de l'Église, de l'office divin et, en particulier, au sacrifice de la messe (§ 21-22).

Le synode aborde ensuite la question de la réforme du bréviaire et du missel. La vérité ne saurait être honorée par le mensonge : il y a, de l'avis des savants et des pontifes romains eux-mêmes, spécialement dans les leçons des saints, des erreurs et des faussetés; d'autre part, on pourrait substituer à des choses peu utiles et peu édifiantes des paroles de Dieu ou des saints Pères; surtout on devrait disposer le bréviaire de telle sorte que, dans le cours d'une année, on lût la Bible entière. C'est pourquoi le saint concile adopte le projet de correction transmis par l'évêque aux prêtres dans sa lettre pastorale du 1er janvier 1786, et il laisse à l'évêque le soin de choisir quelques confrères pour compléter cette œuvre (§ 23). Pour que le peuple unisse sa voix à celle de l'Église, le synode demande qu'on publie un *rituel* et un *manuel* à l'usage de la ville et du diocèse de Pistoie : il y aurait, outre les instructions et les explications nécessaires, en latin et en langue vulgaire, les oraisons et les rites de l'Église dans l'administration des sacrements, les offices des principales fêtes de l'année, l'ordinaire de la messe et tout ce qui pourrait instruire et édifier les fidèles. Il faudrait insérer les psaumes et les hymnes traduits en vers italiens, pour les substituer, autant que possible, aux chants profanes (§ 24). Pour mieux répandre l'esprit de prière, le synode veut établir un règlement pour certaines fonctions sacrées : la multiplicité des processions, de nouvelles fêtes extraordinaires sont loin de développer une solide piété. Le saint synode veut que désormais on ne fasse aucune neuvaine sans la permission de l'évêque; pour la préparation à la solennité de Noël, on suivra les prescriptions de l'évêque, en date du 26 novembre 1785. Toutes les cérémonies qui s'y faisaient la nuit seront reportées au lendemain matin, après le lever du soleil. Il n'y aura aucune fête, excepté celle du titulaire de l'église et celles qui sont conformes à l'antique coutume ecclésiastique. Les processions seront limitées aux suivantes : dans l'église, la procession des Rameaux, du jeudi saint et de la Chandeleur, et, hors de l'église, celle de la Fête-Dieu et celles des Rogations ou des litanies majeures et mineures, pour lesquelles on suivra les prescriptions de la lettre pastorale du 21 avril 1786; on fera un petit circuit dans l'intérieur des limites de la paroisse, à la campagne. Restent entièrement abolies les autres processions et spécialement celles où l'on porte quelques images ou reliques, et plus encore celles qui ont pour but de visiter quelque image de la Vierge ou des saints, et qui se terminent par des banquets ou des réunions indécentes (§ 25). Ainsi le peuple ne sera plus distrait par ces cérémonies tout extérieures; il reviendra aisément au véritable esprit de piété; il comprendra que toute la vie du chrétien est une fête continuelle et doit chanter les louanges de Dieu; mais, comme ceux qui vivent ainsi sont rares, les dimanches et fêtes fourniront l'occasion de penser à Dieu, de se détacher des biens terrestres, de redoubler les prières, d'entendre des instructions, d'assister à la messe, de chanter les louanges de Dieu et de pratiquer avec une grande ferveur les autres devoirs de la piété chrétienne (§ 26). La multiplication des fêtes a produit une égale indifférence pour toutes; ce qui procure aux riches l'oisiveté, la vanité, l'intempérance est aussi préjudiciable aux pauvres, qui, en ces jours, ne travaillent point et lan-

guissent dans l'indigence et la misère. Depuis longtemps, le souci tout paternel du souverain a cherché à remédier à ces maux en demandant, ces jours-là, la seule assistance à la messe; mais cela n'a pas suffi; aussi le saint synode désire qu'en conservant les antiques solennités de l'Église, communes à l'Église entière, on supprime entièrement les fêtes qui ne sont pas totalement de précepte et qu'on réduise les autres. On fera une supplique au grand-duc en ce sens et les curés feront entrer le peuple dans ces sentiments et l'exciteront à sanctifier, par le véritable esprit chrétien, les dimanches et les fêtes qu'il paraîtra opportun de conserver. Le meilleur moyen de sanctifier les fêtes est d'assister aux fonctions sacrées dans sa paroisse. C'est le désir exprimé par l'évêque de Pistoie, dans sa lettre pastorale du 6 janvier 1784, à l'occasion de l'érection de nouvelles paroisses à Prato (§ 27-28). Pour obtenir l'uniformité de méthode dans les instructions et dans les prières, le synode impose le catéchisme de Gourlin déjà adopté et le petit catéchisme de Mgr Montazet : il juge opportun de proposer aux curés les *Réflexions morales sur le Nouveau Testament*, le *Résumé de l'histoire et de la morale de l'Ancien Testament*, enrichis des sages et utiles réflexions du savant Mésenguy, qui ont déjà été transmis par l'évêque avec sa lettre du 15 février 1784. Ces livres dispenseront de lire d'autres ouvrages (§ 29). Pour le développement de la piété chrétienne, on compte beaucoup sur la confrérie de la charité, déjà établie dans le diocèse et on veut qu'elle observe scrupuleusement les constitutions, notamment les c. VIII et IX, relatifs aux aumônes et aux pauvres. La circulaire du grand-duc, envoyée par l'évêque aux curés avec sa lettre du 28 mai 1786, sera ponctuellement obéie. Tous les oratoires publics seront supprimés dans la ville; dans les oratoires domestiques ou privés, il ne sera pas permis de dire la messe, les dimanches et les jours de fêtes, dans les villes. Pour les réguliers, le synode approuve les sages mesures prises par l'évêque, dans les lettres à son vicaire général, des 16 mars 1785 et 8 avril 1786, où il est prescrit aux réguliers de s'abstenir d'ouvrir leurs églises, les dimanches, jours de fête et durant la semaine sainte, et de se rendre aux offices qui se font dans les paroisses respectives, pour servir le peuple, comme de vrais et dignes coadjuteurs des curés. On supplie le souverain de donner de nouvelles limites aux paroisses, dans l'intérêt du peuple (§ 30-33).

6° *La vie et les mœurs des clercs.* — Défense absolue aux ecclésiastiques d'assister aux spectacles publics : danses, jeux, cercles privés, où triomphent les mauvaises mœurs. Il faut éviter toute conversation familière avec les femmes; il ne faut pas les visiter chez elles ou s'entretenir avec elles dans les églises et surtout au tribunal de la pénitence, afin d'éviter tout soupçon. Il faut donner l'exemple des vertus et répandre l'esprit de Jésus-Christ avec le détachement des choses terrestres. Tous auront à leur portée les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, pour en faire l'objet de leurs méditations quotidiennes. Le dédain de ces livres serait le signe de l'attachement à la terre et un motif de grave inquiétude. Le prêtre ne devra pas se contenter de la prédication et de la simple administration des sacrements; mais il devra se prêter aux besoins des fidèles, leur donner des conseils, s'intéresser à leurs afflictions, calmer les différends entre les familles, prendre soin de la veuve et de l'orphelin, consoler, diriger, soutenir spirituellement et matériellement. Il est père.

Pour former les prêtres, l'évêque a créé un séminaire et l'académie ecclésiastique : tout clerc devra entrer au séminaire et passer par l'académie et, pour cela, on souhaite de voir augmenter le nombre des bourses pour cette institution.

7° *Les conférences ecclésiastiques.* — Le décret sur les conférences ecclésiastiques s'ouvre par une longue considération historique qui vient appuyer et compléter les théories déjà exposées par le synode sur le gouvernement de l'Église et les droits des curés. La bulle *Auctorem* a extrait du § 1 les propositions 76 et 77.

L'établissement des conférences ecclésiastiques a son fondement dans la nature du gouvernement ecclésiastique, qui est gouvernement d'unité et de conseil. A l'origine, c'était le lieu ordinaire où l'on examinait les affaires du diocèse, où l'on réglait la discipline, où l'on corrigeait les abus, où l'on pourvoyait aux besoins du peuple et où l'on jugeait les coupables. La multiplication des fidèles a produit la division des diocèses en paroisses et cela a rendu les conférences ecclésiastiques plus difficiles. On a formé des doyennés et les prêtres de chaque doyenné devaient se réunir à des époques déterminées pour examiner l'état de leurs paroisses et délibérer sur leur bon gouvernement. Le but de ces assemblées était de conserver dans le clergé l'unité dans le gouvernement et de maintenir intacts, dans toutes les paroisses, le dépôt de la foi et la rigueur de la discipline. Cet ordre persista jusqu'aux siècles malheureux où la décadence des études amena dans le clergé l'ignorance et la corruption. Le désordre s'accrut par les nouvelles doctrines. La scolastique ouvrit la voie à l'invention de systèmes nouveaux et contradictoires dans les vérités les plus précieuses et, finalement, a conduit au probabilisme et au laxisme. Le changement dans la forme du gouvernement fit oublier aux ministres de l'Église leurs droits qui dictent leurs obligations et a fini par faire perdre l'idée primitive du ministère ecclésiastique et de la sollicitude pastorale. De là est venu que les assemblées des pasteurs se sont réduites à une simple formalité extérieure, à des discours arides ou à la solution de cas spéculatifs, dans lesquels, après un débat fondé sur de vaines subtilités, ou sur l'autorité des casuistes, ou, tout au plus, sur l'opinion d'un pontife relative à quelque proposition, on exprimait la décision qui restait, par conséquent, problématique. Il convient qu'on s'applique à réformer cette manière de faire et, pour cela, le synode juge convenable de fixer un règlement (§ 1).

L'évêque, par lui-même ou par un théologien désigné, proposera au début de chaque année les matières à traiter durant le cours de l'année et ces matières seront choisies de telle sorte qu'elles épuisent peu à peu tout le corps de la théologie qui sera complet en huit années. On commencera par examiner les fondements de la religion chrétienne, qui sont les seules sources certaines de notre foi et de la morale. On y parlera de l'Écriture, de la tradition, de l'autorité de l'Église dans l'exposition de la doctrine, dont elle est gardienne et juge infaillible; on ajoutera les moyens de reconnaître la voix de l'Église dans les vérités obscures et combattues. On parlera des deux puissances qui représentent Dieu dans le gouvernement des hommes; on exposera leurs droits et l'obligation pour les sujets d'obéir à ces puissances, et on conclura cette matière par le traité des lois humaines.

Ces principes posés, on étudiera la nature de l'obéissance de la foi que les chrétiens doivent donner aux vérités divines et de la manière de conformer la conduite de la vie à la règle des mœurs : ce sera le traité des actes humains, des actes bons et des actes mauvais. On passera ensuite aux traités de Dieu et de ses attributs, de la Trinité, de la création de l'homme et de sa chute, de la nécessité d'un réparateur, du mystère de la rédemption, de la grâce de ce Rédempteur, et on conclura par la nature de la vertu d'espérance que tous les chrétiens doivent avoir en Dieu par les mérites du Rédempteur. Ensuite, on descendra à traiter les

caractères de l'alliance faite entre Dieu et l'homme par Jésus-Christ et de la nature de cette loi; on exposera la vertu de charité qui est la plénitude de cette loi et les devoirs que cette charité impose envers Dieu et envers le prochain et on tirera de ces principes l'esprit et l'étendue des préceptes du décalogue. Enfin, on traitera des sacrements et de la prière (§ 2).

Tel est l'ordre des matières. Sur chacune d'elles, le théologien proposera les points et les questions qui doivent être examinées en prenant soin que les questions proposées touchent le fond des choses. A l'éclaircissement de la matière spéculative sera toujours jointe l'exposition de la direction convenable, en pratique, sur ce point et, en outre, on signalera les abus qui se sont introduits et la manière la plus prudente et la plus sûre de les réformer. La solution de ces points fera le principal objet des conférences. En chaque article, on distinguera ce qui est de foi et est essentiel à la religion, et ce qui est de discipline. On arrivera aussi à examiner la nature de cette discipline, son but et ses caractères; on y distinguera ce qui est nécessaire ou utile pour retenir les vrais fidèles, de ce qui est inutile et tend à charger leur esprit, de ce qui ne convient pas à la liberté des enfants de la nouvelle alliance, et encore plus de ce qui est dangereux, nuisible, parce que cela conduit à la superstition et au matérialisme. Enfin, on examinera si, dans les paroisses, il y a quelque opinion contraire aux dogmes, ou quelque pratique de discipline peu conforme aux principes certains, et on proposera le moyen le plus convenable pour y porter remède. Les solutions seront tirées des pures sources de l'Écriture, des conciles, des Pères et de la discipline de la vénérable antiquité. Pour l'usage des auteurs modernes, on choisira ceux qui font profession d'être attachés aux sources indiquées; pour cela, dans chaque conférence, on parlera des auteurs qui traitent le plus sainement l'objet qu'on a étudié. On sera bref, clair, précis; on ne descendra pas dans les subtilités inutiles ou les distinctions scolastiques, mais on entrera, avec force, dans la nature des choses et leurs rapports (§ 3-5).

Un extrait écrit de la solution donnée dans la conférence précédente sera gardé et, après qu'on l'aura lu, chacun des autres exposera sur la solution luc ses propres sentiments. Alors, s'il y a des différences d'avis, on examinera le point controversé avec sérieux, dans le seul but de trouver la vérité en rejetant toute animosité et tout esprit de parti. Et, si on n'arrive pas à l'unanimité et à la certitude, le président en fera part à l'évêque et celui-ci, ou son théologien, donnera la solution. La décision par écrit est consignée par le secrétaire qui en fera une analyse courte, mais complète, en langue vulgaire; on y joindra ce qui a été décidé par les membres de la conférence, comme aussi ce qui a été critiqué, et on ajoutera à chaque article le nom des auteurs. Dans la conférence suivante, le secrétaire lira cette analyse et, après qu'elle aura été approuvée, le président la signera au nom de tous (§ 6-7). L'examen des matières indiquées sera l'objet de la conférence. Comme les divagations sur diverses questions sont le motif pour lequel on n'étudie pas à fond et dans toute leur extension les matières proposées, on aura ainsi empêché cet abus. Toutefois, à la fin de la conférence, ceux qui ont à proposer quelque chose d'important pour le bien général et pour maintenir l'union et l'uniformité, comme ceux qui auront, dans la conduite de leur paroisse, trouvé quelques cas particuliers pour lesquels ils auront besoin de conseils, feront une proposition et les membres de la conférence diront leur avis d'une manière brève et claire. C'est le président qui prendra note de l'objet proposé et de la décision donnée, pour en informer l'évêque, le moment venu. Si l'objet a été important ou si la conférence n'a pas pu arriver à une solution décisive et sûre, le président avertira aussitôt l'évêque (§ 8-9). Les conférences se tiendront dans un endroit décent, fixé par l'évêque, une fois par mois, excepté août, septembre et octobre, et le nombre des curés qui en feront partie sera déterminé. Devront y assister tous les prêtres de la circonscription fixée pour les conférences et ceux qui auront un juste empêchement devront avertir le président et donner à celui-ci leur avis sur les sujets proposés, excepté le cas où ils seraient empêchés par la maladie. Chaque conférence ne durera pas moins de deux heures (§ 10).

Les derniers articles (§ 11-18) indiquent les devoirs du président et du secrétaire qui sont, tous deux, choisis par l'évêque et doivent veiller à ce que la conférence soit tenue suivant les règles édictées; les actes en sont nettement indiqués et elle-même doit se terminer par une prière où l'on demande, pour le peuple chrétien, « la grâce d'union, afin que, toute division écartée, il soit uni au vrai pasteur de l'Église *super populum christianum unionis gratiam clementer infunde, ut divisione rejecta, vero pastori Ecclesiæ tuæ se unicus tibi digne valeat famulari* ».

La VII[e] et dernière session se tint le jeudi 28 septembre. On lut la lettre du grand-duc où celui-ci félicitait l'évêque de Pistoie et exprimait son regret de n'avoir pu, à cause d'une indisposition, assister à une séance, « pour être témoin d'une réunion si respectable ». Il fut décidé que l'évêque, accompagné de deux députés, irait remercier le prince et lui remettrait la supplique qui résumait et complétait les décisions du synode.

8° *Les constitutions synodales*. — Un dernier décret fut voté sur les constitutions synodales et leur autorité. Le saint synode, par un consentement unanime, a défini les dogmes qui forment le résumé de l'enseignement qu'on doit donner dans le diocèse et les décisions prises serviront à terminer les controverses : elles constituent comme le corps législatif et préparent la voie aux définitions pleines de l'Église universelle, ou, au moins, des assemblées nationales. Par ces constitutions, sont abrogées toutes les décisions prises dans les synodes antérieurs, d'autant plus que, dans le passé, à cause du malheur des temps, il y a eu des décisions qui n'étaient pas absolument conformes aux pures sources de l'antiquité, et qui sont contraires au droit de l'État (§ 1-3). C'est pourquoi on remercie Dieu, le Père des lumières, qui a inspiré le synode; on se tourne vers le prince très aimé et très sage afin qu'il accorde une protection nécessaire pour l'exécution des décrets. Ces décrets seront obligatoires pour tous les fidèles, un mois après la publication faite par l'évêque (§ 4).

Dans son discours de clôture, l'évêque déclara aux curés qu'il voulait fuir l'esprit de domination et gouverner le diocèse avec eux, et, il les appelle « ses vénérables collègues et ses coadjuteurs dans le gouvernement du diocèse ». Aussi, dit-il, « j'ai formé le dessein d'établir une congrégation qui sera composée des huit curés de la ville, auxquels pourront se joindre des vicaires forains ou doyens ruraux. Avec eux, comme députés du synode, je réglerai les affaires les plus importantes du diocèse jusqu'à ce que nous nous réunissions de nouveau. L'assemblée se tiendra aussi souvent que cela sera nécessaire, et régulièrement le premier mardi de chaque mois, à moins qu'il n'y ait quelque solennité; la première réunion aura lieu en décembre; en son absence, le président sera le prêtre le plus ancien par son ordination.

On célébra, à la cathédrale, une messe solennelle d'actions de grâces durant laquelle on mit en pratique les ordonnances du synode, qui défendent tout chant et l'emploi de tout instrument de musique, même de

l'orgue, depuis l'offertoire jusqu'à la postcommunion. Le prélat, disent les *Nouvelles ecclésiastiques* (6 févr. 1787, p. 24) devait recevoir le baisement des mains, mais, « par un transport mutuel, cette cérémonie se changea en de tendres embrassements, mêlés de larmes » et l'évêque fit un discours touchant qui clôtura ce synode, « le plus régulier peut-être qui ait été tenu depuis dix ou douze siècles ».

III. LES MÉMOIRES AU GRAND-DUC. — Le synode résuma ses décisions en six *Mémoires* qui furent adressés au grand-duc, pour lui demander sa protection et son aide afin de faire exécuter les décrets synodaux.

1° Le premier *Mémoire* a pour objet les *fiançailles* et *quelques empêchements de mariage.* On pose en principe l'autorité du pouvoir civil pour tous les contrats. Comme les fiançailles ne constituent qu'un rite civil, et que, d'autre part, sous prétexte de favoriser les relations des fiancés, elles conduisent à la licence et au scandale, le synode en demande la suppression. De plus, le synode dit que c'est en s'appuyant sur de fausses analogies que l'Église a établi d'abord six degrés de parentés (d'après les six générations du monde et les six états de l'homme), puis les quatre degrés du pape Innocent III (d'après les quatre humeurs du corps de l'homme et les quatre éléments de la nature). La parenté spirituelle et l'honnêteté publique ont leur origine dans le *Code de Justinien.* Comme les dispenses de ces empêchements sont souvent accordées, ils ne servent plus qu'à retarder les mariages.

Ces faits posés, le synode demande au prince : 1. de refuser toute valeur aux fiançailles; 2. de supprimer complètement les empêchements de parenté spirituelle et d'honnêteté publique ; 3. de réduire au 4e degré, selon la manière de compter du Code civil, l'empêchement d'affinité et de parenté provenant de n'importe quelle union licite ou illicite, en ligne directe ou indirecte, mais sans aucune dispense pour les trois premiers degrés. On rappelle les inconvénients des mariages contractés avec tumulte et par surprise, devant le curé pris à l'improviste. On demande enfin que le curé ne publie les bans de mariage des *vagi* qu'après avoir obtenu l'autorisation du juge ou de quelque autre ministre de l'état civil.

2° *Réforme des serments.* — Les serments se sont multipliés. Jésus condamna formellement les serments que les Juifs faisaient à tout propos, tandis qu'ils ne réprouvaient que le parjure. A l'origine du christianisme, les serments étaient fort rares, car on ne les prêtait qu'en cas de nécessité; aujourd'hui, on prête serment pour tout : dans les cours ecclésiastiques, dans les universités, devant les tribunaux, pour les contrats et les conventions, dans les investitures, pour le sacre des évêques. Ces serments sont devenus tout à fait inefficaces, car ils sont prêtés sans raison et sans la moindre attention, avec réticence et équivoque. Ainsi, ils ne donnent aucune force aux contrats et n'engendrent que le mépris. C'est pourquoi on demande au grand-duc de supprimer les serments dans les cours ecclésiastiques et séculières, pour les dignités, les offices et devant les universités, et de les remplacer par une formule de promesse, de témoignage et d'obligation.

3° *Réforme des fêtes.* — Les fêtes chrétiennes sont devenues toutes païennes et juives. A l'origine, elles étaient fort rares et elles avaient pour but de rassembler les fidèles à l'église. Les évêques les ont multipliées. De là est né un culte plus extérieur et l'opinion que Dieu est honoré plus par la multiplicité des fêtes que par la correction des mœurs. La cupidité du clergé a favorisé cette opinion et a établi les fêtes de dévotion, de vœux et de coutume populaire. Ainsi, les fêtes se sont multipliées; au lieu de fréquenter des écoles de religion, on s'occupe de banquets, de beuveries, de jeux : les riches s'amusent et vivent dans le faste et le luxe, tandis que les pauvres vivent dans l'oisiveté et la misère. C'est un dommage pour l'âme et pour le corps; la suppression des œuvres serviles, au lieu de produire des œuvres de charité, ne favorise que le vice. Cette abstention des œuvres serviles est devenue la part principale du culte divin en ces jours de fête; ainsi, elle nuit à la richesse privée et publique, et ne sert point au culte divin auquel elle est plutôt nuisible.

Le décret royal du 18 septembre 1749 a déjà supprimé quelques fêtes, mais il a laissé subsister l'obligation d'assister à la messe, ces jours-là, et ainsi il a favorisé l'erreur de ceux qui croient sanctifier les fêtes par la seule assistance à la messe, et les fausses opinions de ceux qui confondent ces jours avec les fêtes de précepte. Comme le peuple est plus enclin au repos qu'au travail, et comme la paresse se voile du prétexte de la religion, il profite volontiers de ces occasions; et ces jours de demi-fête, les artisans les sanctifient à leur manière : les plus modérés ouvrent leur boutique, la moitié du jour, et emploient l'autre moitié à la fête, c'est-à-dire au repos judaïque et à la joie païenne. Les campagnards envahissent les villes, les jours de fêtes et les dimanches, sans distinction, et viennent en foule se distraire, sous prétexte d'assister à la messe. Par là, on favorise l'opinion des casuistes relâchés, qui réduisent la sanctification des fêtes à la seule assistance à la messe.

Pour procurer le respect du dimanche, le synode demande : 1. la suppression des fêtes qui seront transférées au dimanche; 2. pour les évêques le pouvoir de supprimer le précepte d'assister à la messe les jours indiqués dans le décret royal du 18 septembre 1749; 3. la suppression des vigiles de ces fêtes et le transfert des jeûnes et abstinences de ces vigiles au mercredi et au vendredi des quatre semaines de l'Avent; 4. pour l'application de ces réformes, le synode ose solliciter l'exécution complète de l'article 7 du décret du 18 septembre, qui prévoit des peines contre ceux qui, sans cause légitime, n'ouvriraient pas leur boutique ce jour-là; 5. le synode fait remarquer au grand-duc que la faculté de tenir ouvertes certaines boutiques jugées nécessaires au bien public conduit à des abus. Des artisans et des marchands non seulement négligent de prendre part aux offices religieux, mais encore fournissent à d'autres l'occasion de n'y point assister. D'où le scandale de voir les cafés et les salons de coiffure remplis de gens oisifs, tandis que les églises paroissiales n'ont que de rares auditeurs pendant l'explication de l'Évangile. C'est pourquoi on demande au prince de faire fermer toutes les boutiques de ville et de campagne, sans exception, d'interdire toute vente sur les places et dans des endroits déterminés, ou toute exposition d'objets à vendre durant le temps où se célèbrent les offices divins. Son Altesse pourrait déclarer qu'il n'y a, dans certaines villes, qu'une seule église paroissiale pour laquelle cette prescription serait valable. Les offices divins, durant lesquels la défense serait en vigueur, sont, le matin, la messe paroissiale, et, l'après-midi, les vêpres, le catéchisme et la bénédiction du saint sacrement. Dans les villes où il y a plusieurs églises paroissiales, la défense irait de 9 à 11 heures du matin et de 2 à 4 heures du soir, et ainsi cette prescription ne causerait aucun dommage matériel.

4° *Nouvelle circonscription des paroisses.* — Pour des causes nombreuses, les limites actuelles des paroisses de campagne ne sont plus adaptées aux besoins : les unes sont trop vastes et trop populeuses, d'autres trop étroites et trop peu peuplées; parfois des églises sont construites à l'extrémité de la paroisse. On demande au prince de prendre les mesures les plus convenables

pour fixer de nouvelles limites aux paroisses, en tenant compte des droits acquis par certaines d'entre elles comme dons, secours, distribution de pain.

5° *Réforme des ordres religieux.* — C'est sur ce point surtout qu'on trouve des innovations importantes que la bulle *Auctorem* relèvera. Le synode célèbre d'abord la beauté de la vie régulière et monastique aux premiers siècles. L'Orient conserva longtemps cette admirable perfection; puis les moines passèrent d'Orient en Occident, apportant partout les plus beaux exemples de vertus. L'admiration qu'ils provoquèrent amena leur multiplication. Mais, hélas! la multitude produit presque nécessairement la décadence. La multiplication des richesses, l'amour de l'oisiveté et de la mollesse substituèrent au travail des mains, qui est si nécessaire, une spiritualité oisive; l'union de plusieurs communautés sous un seul chef, l'abus des privilèges et des exemptions recherchés souvent par vanité et accordés par intérêt et par politique, la fureur irrégulière de s'introduire dans la hiérarchie ecclésiastique et, enfin, l'idée de vouloir constituer une petite monarchie au cœur de l'État sans prendre part aux obligations, tout cela a contribué à faire inconsciemment déchoir cette belle institution qui, dans sa pleine ferveur, aurait pu servir de rempart à l'Église.

Le synode déclare donc solennellement qu'il ne condamne point les institutions monastiques, mais il voudrait qu'elles fussent des écoles de perfection et de simplicité chrétiennes. Le concile de Trente a dû renoncer à les réformer, mais en suivant l'esprit de ce concile, «excités par les soins paternels de notre incomparable prince, après un sérieux examen, en tenant compte de l'avantage du peuple et de ceux qui composent les ordres réguliers, nous croyons de notre devoir de proposer au prince le plan de réforme suivant» : Le saint synode s'appuie sur trois règles fondamentales : 1. la profession monastique ne peut pas, par elle-même, se concilier avec le soin des âmes et le ministère de la vie pastorale; elle ne peut donc faire partie de la hiérarchie ecclésiastique; le moine se retire du monde pour vivre uniquement dans la pénitence et dans la solitude ; 2. la multiplicité et la diversité des ordres engendre nécessairement le trouble et la confusion. Historiquement, ce sont les luttes, les jalousies, les haines, les persécutions qui naissent de cette diversité et provoquent des troubles dans la société civile ; 3. les réguliers forment un État dans l'État, car ceux qui sont liés à une communauté veulent échapper aux liens de la société : ils forment une monarchie.

Et le synode tire des conclusions : 1. il faut admettre un ordre unique dans l'Église et choisir pour cet ordre la règle de saint Benoît, qui est la plus parfaite; le modèle de cet ordre, c'est la communauté de Port-Royal; 2. les religieux ne doivent pas s'immiscer dans la hiérarchie; ils n'auront pas d'églises privées; ils ne seront pas revêtus du sacerdoce; un ou deux, tout au plus, parmi eux seront prêtres et tous les autres seront laïcs; et, par suite, tous les fidèles viendront à l'église paroissiale; 3. il y aura un seul monastère dans chaque ville, en dehors des murs, dans des endroits éloignés, afin que les moines n'aient pas la tentation de vagabonder. On établira pour eux une pension et on leur concédera des champs, afin qu'ils puissent se livrer au travail des mains; 4. le travail des mains fut cher aux fondateurs des ordres religieux; il faisait partie de leurs occupations et laissait un temps convenable à la psalmodie et à l'étude. La psalmodie devrait être modérée, car la longueur engendre la précipitation, l'ennui et la dissipation. La ferveur et la sainteté ont diminué chez les religieux en proportion de la longueur de la psalmodie; 5. il n'y aura pas de distinction entre les religieux de chœur et ceux qui sont appliqués au travail manuel; cette distinction a été, en tout temps, occasion de procès, de discorde et a chassé des monastères l'esprit de charité; 6. suppression des vœux perpétuels, que les anciens moines ne connurent point. Les vœux de chasteté, de pauvreté et d'obéissance ne seront pas admis comme une règle commune et stable; pour faire tous ces vœux, ou seulement quelques-uns, il faudra l'autorisation de l'évêque, qui ne permettra jamais de vœux perpétuels, mais seulement des vœux annuels; 7. l'évêque aura toute l'inspection des religieux pour leur conduite, leurs études, leur avancement dans la perfection chrétienne. A lui seul il appartiendra de recevoir ou de chasser les réguliers, après qu'il aura pris conseil de ceux qui vivent dans le monastère; 8. enfin, les religieux, déjà prêtres, continueront d'être admis dans le monastère; ils mèneront la même vie que les autres et on ne permettra la célébration dans le monastère que d'une ou, au plus, de deux messes par jour; les autres prêtres devront se contenter de concélébrer avec la communauté.

Les mêmes règles générales s'appliqueront aux religieuses; pour elles, pas de vœux perpétuels jusqu'à 40 ou 45 ans; elles devront s'appliquer à des choses utiles et spécialement au travail et elles s'écarteront surtout de cette spiritualité charnelle qui fait l'occupation de la plupart d'entre elles. Pour elles, il faudrait voir s'il est utile de laisser leur monastère en ville.

Si le souverain daigne accepter ce programme, il faudra confier à des personnes savantes et zélées le soin de tracer des règles pour rendre la vie régulière profitable à ceux qui se sentent appelés à l'embrasser.

6° *Convocation d'un concile national.* — Quiconque étudie l'histoire de l'Église constate la grande utilité des conciles nationaux. Cette utilité serait plus grande que jamais. Ce concile national pourrait confirmer les décrets des synodes diocésains et produirait l'uniformité dans l'enseignement de la doctrine et dans la discipline. C'est le seul remède vraiment efficace pour fixer la vérité et terminer les discussions; il ferait l'accord des décrets portés dans divers synodes. Ce concile ferait la gloire de notre prince, qui en tirerait un grand profit. Au prince, comme père et protecteur de ses sujets, comme vengeur et défenseur de la religion dans son état, comme évêque extérieur de son Église, il appartient de procurer cette concorde en convoquant un concile national. Suit un bel éloge de l'Église de France, qui a toujours soutenu que c'est un droit pour les princes de convoquer le concile de tous les évêques de leurs états. Cette opinion s'appuie sur les droits inaliénables de la souveraineté et peut revendiquer en sa faveur l'exemple des premiers empereurs chrétiens.

Pour toutes ces raisons et beaucoup d'autres encore, le synode croit nécessaire, pour le bien de l'Église de Toscane, de supplier le souverain de convoquer un concile national.

7° *La réponse du gouvernement grand-ducal.* — Dès le 4 novembre, le chevalier François Seratti répondit, au nom du grand-duc, à la supplique dressée par le synode et expose son sentiment sur chacun des six mémoires :

1. Le gouvernement estime juste que les fiançailles ne donnent lieu à aucune action pour forcer à contracter mariage; elles ne peuvent que donner lieu à une action civile pour les dommages et les dépenses et il conviendrait de faire une loi sur ce point; 2. le prince permettra au concile national et aux évêques de régler ce qui regarde les empêchements d'honnêteté publique et de parenté spirituelle et de limiter les empêchements d'affinité et de parenté. Il établira une peine pour les mariages faits par surprise et prendra soin que les

bans des vagabonds ne soient pas publiés sans la permission du juge; il est d'accord avec le synode pour la suppression des serments et laisse aux évêques le soin d'abolir les serments devant les tribunaux ecclésiastiques; 3. le concile national réglera la question de la suppression des fêtes et le prince estime qu'il n'y aura aucune difficulté pour faire fermer toutes les boutiques pendant la durée des offices; 4. il approuve complètement l'idée de modifier les limites des paroisses et l'évêque pourra indiquer ce qu'il désire; 5. le grand-duc demande à l'évêque de Pistoie de préciser les règles qu'il propose pour l'ordre unique de réguliers qu'il souhaite de voir établir dans son diocèse; le grand-duc étendra ensuite cette institution aux autres diocèses; 6. enfin, il approuve pleinement ce que l'évêque souhaite pour un concile national et il prendra soin qu'il soit convoqué pour le bien spirituel des peuples.

8° *Épilogue.* — Les Actes du synode, pour lesquels Ricci avait demandé l'approbation du grand-duc, ne furent publiés que plus tard, mais les doctrines qui avaient été exposées furent connues et répandues dans quelques diocèses de la Toscane. Par une lettre pastorale du 12 janvier 1787, Nicolas Sciarelli, évêque de Colle, convoqua, lui aussi, un synode. Dès 1785, il avait voulu réunir ses coopérateurs, mais la circulaire du grand-duc l'obligea alors à retarder cette convocation, afin d'avoir le temps de bien examiner les objets renfermés dans le mémoire qui accompagnait la lettre de Léopold. Il convoqua le synode pour le 16 avril 1787 : dans la lettre de convocation, il peint l'état déplorable de l'Église, qui est « dans une décadence extrême et comme dans sa vieillesse, malgré la pompe de ses cérémonies et la multiplication des pratiques extérieures, trop souvent séparées de l'esprit du christianisme et de l'essentiel de la piété. Il gémit surtout de voir les vérités les plus précieuses, celles qui forment l'âme de la religion, combattues, outragées, taxées publiquement d'erreurs, au sein même de l'Église, ou traitées d'opinions frivoles et de nulle importance, tandis que les principes insensés des casuistes modernes servent de règle à un grand nombre de confesseurs aveugles, qui égarent les aveugles qui les ont pris pour guides et prostituent les sacrements à des profanes. » En invitant « ses coprêtres et ses collaborateurs », Sciarelli prend soin de rejeter tout esprit de despotisme et toute pensée sacrilége de dominer sur l'opinion de ses frères... », et il parle des droits « inaliénables du caractère sacré de la prêtrise, entre lesquels il veut le droit de connaître et de juger de la doctrine...; tout sera examiné, conféré, délibéré en commun selon l'esprit et la pratique de l'Eglise dans l'antiquité la plus reculée ». « Ce serait, dans l'évêque, un orgueil criminel de gouverner sans le sénat de ses prêtres. »

Par une lettre du 1er mars 1787, l'évêque d'Arezzo, Marcacci, convoqua, lui aussi, un synode diocésain, afin de « réunir les efforts de tous ses prêtres contre les vices accumulés dans ce siècle... Il assemble le presbytère pour apaiser les disputes et réformer les mœurs... C'est ainsi que Rome, la première des Églises, réglait autrefois la discipline et fixait le dogme. Les prêtres assistaient à ces assemblées, discutaient les matières, donnaient leurs suffrages et souscrivaient comme juges les délibérations, ainsi que le pape et les évêques. »

Mais une lettre du 17 mars invitait, au nom du grand-duc, tous les évêques de Toscane à se réunir à Florence, le 23 avril, afin d'assister à une assemblée générale qui préparerait les matériaux du concile national. Dès lors, les évêques de Colle et d'Arezzo n'eurent pas l'occasion de réunir leurs synodes diocésains.

III. Assemblée de Florence. — C'est pour préparer le concile national de Toscane que le duc Pierre-Léopold décida de réunir les évêques dans une assemblée préliminaire. Nous avons déjà dit que Léopold avait envoyé à tous les évêques de Toscane 57 points à examiner; il leur avait demandé de lui répondre d'une manière catégorique avant six mois. En fait, les 57 questions avaient été examinées au synode de Pistoie et c'était pour répondre aux premières questions que Ricci avait réuni son synode.

Ces 57 points ecclésiastiques avaient été extraits, probablement par Ricci lui-même, ou du moins sous son inspiration, d'un écrit qui venait d'être répandu en France sous le titre : *L'ecclésiastique citoyen ou Lettres sur les moyens de rendre les personnes, les biens et les établissements de l'Église encore plus utiles à l'État et même à la religion*, in-12, Londres, 1785. Dans les « observations préliminaires », l'auteur remarque que plusieurs des projets qu'il propose ont « déjà été exécutés dans l'empire, à Venise, à Naples, en Toscane, et même dans ce royaume » (p. v-vi). L'auteur attaque le casuel, qui est une injustice envers les paroissiens, est contraire aux anciennes lois de l'Église et humiliant pour les prêtres eux-mêmes (lettre ve); il proclame l'utilité des curés qui sont des « hommes essentiels » (lettre vie) et il les met fort au-dessus des chanoines (lettre viie). Les attaques sont surtout dirigées contre les religieux, qu'on estime beaucoup trop nombreux (lettre ixe) et qu'on propose de supprimer.

Les réponses demandées par Léopold arrivèrent à Florence en septembre 1786, c'est-à-dire au moment même où se tenait le synode de Pistoie. Ces réponses étaient très diverses, souvent contradictoires; aussi le grand-duc se rendit compte que, pour rendre le concile national possible, il fallait réunir, dans une assemblée préliminaire où l'on pourrait discuter et s'entendre, ceux-là mêmes qui feraient partie du concile futur. A cette condition, le concile national donnerait au grand-duché l'uniformité parfaite de doctrine et de discipline religieuses.

1. Convocation de l'assemblée. — Il fallait que l'assemblée restât sous la dépendance du pouvoir civil. C'est pourquoi un rescrit du 14 mars 1787 nommait comme commissaire royal, pour assister aux séances, Antoine Serristori, conseiller intime d'État et des finances du grand-duc et désignait en même temps, comme professeurs de droit canonique, l'avocat Joseph Paribeni et François Falchi Picchinesi, archidiacre de la cathédrale de Volterra, tous deux professeurs de droit canonique à l'université de Pise; comme théologiens, Fabio de Vecchi, professeur de morale et doyen de l'académie ecclésiastique de Sienne; Vincent Palmieri, chanoine de Pistoie et professeur d'histoire ecclésiastique à l'université de Pise; Barthélemy Bianucci, professeur de physique à l'université de Pise, et Antoine Longinelli, recteur des écoles royales de Saint-Léopold, à Florence. Deux secrétaires étaient désignés, Terrosi et Fiasciani.

Vincent Martini, secrétaire des droits royaux, par une lettre du 17 mars, convoquait tous les évêques de Toscane pour le 23 avril. Les synodes diocésains, en effet, venaient de prouver, ainsi que les réponses privées des évêques à la circulaire du grand-duc, qu'il y avait encore bien des opinions différentes. On y examinerait en commun les 57 points proposés dans la lettre du 26 janvier 1786 et ceux qui pourraient y être ajoutés, comme les articles que chaque évêque pourrait suggérer pour le bien de la religion. Ainsi on préparerait le concile national dont les décisions, après l'approbation du duc, seraient transmises aux synodes diocésains pour être appliquées suivant les circonstances propres à chaque diocèse. Le même jour, 17 mars, on ajoutait aux 57 points les six propositions

faites par le synode de Pistoie et quatre nouveaux articles. Enfin, un billet de la secrétairerie d'État, du 26 mars, signé par François Seratti, priait les évêques de fixer, dès la 1re session, la méthode qu'on suivrait.

La nouvelle de cette assemblée se répandit rapidement dans le public et provoqua réflexions et controverses, car, en Toscane, surtout après le synode de Pistoie, les esprits étaient excités. En effet, bien que les Actes du synode n'aient été publiés que plus tard, on connaissait cependant plusieurs des décisions qui avaient été prises; d'ailleurs, l'évêque avait déjà, par des lettres antérieures à son synode, mis à exécution plusieurs des décisions confirmées au synode. Il faut dire, de plus, que les points proposés par la lettre du grand-duc ressemblaient tant aux décrets du synode de Pistoie qu'il parut à plusieurs que l'assemblée des évêques à Florence n'était convoquée que pour approuver les décisions de Pistoie : la conduite de Ricci à Florence montrera que l'évêque de Pistoie fut toujours, avec ses deux amis, les évêques de Colle et de Chiusi, le défenseur des décisions qu'il avait fait prendre à son synode. N'était-il pas même l'inspirateur et peut-être le rédacteur des 57 points proposés par la lettre du grand-duc? En tout cas, c'est assurément l'évêque de Pistoie qui fit ajouter aux 57 points les six mémoires annexés au synode de Pistoie, pour qu'ils fussent examinés par tous les archevêques et évêques de Toscane, et ensuite approuvés par le futur concile national.

Le duc de Toscane, par la lettre du 17 mars, traçait le programme de l'assemblée et celui-ci mérite d'être connu dans ses grandes lignes, car il indique la mainmise du pouvoir civil sur l'Église. Le duc veut « établir l'uniformité dans la discipline ecclésiastique, dans les fonctions du sacré ministère, dans l'instruction du peuple et l'enseignement de la morale, dans les principes des études théologiques du clergé séculier et régulier... », pour toute la Toscane. Ayant considéré que les évêques, « dans leurs synodes diocésains, pourraient prendre des décisions contradictoires, ce qui, nécessairement, augmenterait les obstacles à l'uniformité dans le régime de chaque Église..., Son Altesse royale a résolu de suspendre pour le présent la convocation des synodes et de travailler auparavant à réunir les évêques dans un concile national... Son Altesse royale a cru nécessaire, avant qu'on le convoquât, de tenir à Florence une assemblée générale de tous les prélats de la Toscane, pour y fixer, préparer et examiner les articles qu'il conviendra d'offrir à sa décision... Chaque évêque aura la faculté d'y amener avec lui, pour son aide et son conseil, deux ou trois personnes à son choix, pourvu qu'elles ne soient et n'aient jamais été attachées à aucun ordre régulier. Elles pourront assister à l'assemblée, mais sans y avoir voix délibérative.

« ...Après y avoir déterminé les règlements et formalités qui devront s'observer au concile national, on y examinera les articles relatifs aux matières ecclésiastiques, dont les évêques ont eu communication par la lettre circulaire du 26 janvier 1786... Les évêques délibéreront avec la liberté la plus entière... Son Altesse royale se flatte que, dans cette assemblée préparatoire, les évêques n'auront en vue que l'avantage de la religion, la tranquillité, le bien et le repos de leurs diocèses et qu'ils sacrifieront réciproquement leurs opinions particulières pour établir l'unanimité désirable. » Puis on procédera à la tenue du concile national; lorsque les décisions en auront été approuvées par le gouvernement, on convoquera les synodes diocésains, dans lesquels, en se conformant aux maximes et aux décisions fixées dans le synode national, on pourra délibérer sur les moyens de parvenir à leur exécution et faire tels autres règlements particuliers qu'on jugera convenables.

Le duc, d'ailleurs, fait remarquer que ces dispositions n'ont d'autre but « que le bonheur de l'Église, la réforme des abus introduits dans la discipline, l'établissement des meilleurs principes pour l'instruction du peuple, les bonnes études du clergé, l'uniformité de la doctrine, l'extinction des disputes et la tranquillité publique ». Il espère que « les évêques se montreront animés de l'esprit de douceur, de paix, d'union et de charité fraternelle qui doit les distinguer parmi les autres hommes... ». Ainsi, « ils rendront les canons du concile si respectables qu'ils pourront servir d'exemple aux Églises des autres pays ».

A l'évêque de Pistoie, qui lui avait demandé d'approuver les Actes de son synode, Léopold répondit par des félicitations, mais le duc jugeait à propos de différer, pour le présent, la publication de ces Actes jusqu'à la conclusion du concile. Ricci reçut avec joie la lettre du grand-duc qu'il communiqua à ses curés en les invitant « à invoquer l'Esprit-Saint, dans des prières publiques, afin qu'il présidât lui-même et qu'il animât toutes les délibérations de l'assemblée préliminaire qui allait se tenir ». Il fait remarquer d'ailleurs que le duc approuve pleinement les décisions qu'ils ont prises ensemble et que le délai imposé à la publication des Actes ne doit en rien les discréditer. *Nouvelles ecclésiastiques* du 20 nov. 1787, p. 185-188.

II. LES DIFFÉRENTES SESSIONS (23 avril-5 juin 1787). — Les sessions de l'assemblée de Florence commencèrent le 23 avril et durèrent jusqu'au 5 juin. Les *Nouvelles ecclésiastiques* (27 nov., p. 189-191) en donnent une histoire très partiale et elles attribuent l'opposition des quatorze prélats (contre 3) « à une ligue formée par les religieux, intéressés à entretenir les superstitions populaires, par les ex-jésuites et les partisans encore nombreux de la cour romaine. Ils ne voyaient tous qu'avec chagrin tomber leur crédit, diminuer leurs finances, éteindre leurs systèmes, si le plan du grand-duc avait eu son exécution. » La même conclusion ressort de l'histoire de cette assemblée par Tanzini, mais l'étude impartiale et objective des sessions laisse une impression très différente.

Pour bien mettre en relief l'état des esprits et le but poursuivi par le jansénisme toscan, il est nécessaire d'indiquer les diverses discussions que soulevèrent le programme de Léopold et celui que Ricci avait exposé dans son synode.

1re session (23 avril). — La 1re session se tint le lundi 23 avril; il y eut 3 archevêques et 14 évêques, accompagnés chacun de 1, 2 ou même 3 consulteurs. Il fallut d'abord fixer les règles qu'on suivrait pour déterminer la manière de voter. Après des discussions très vives, la majorité des prélats se prononça pour la pluralité des suffrages; seuls, les évêques de Pistoie, de Colle et de Chiusi, qui constitueront presque toujours la minorité, demandaient l'unanimité morale des suffrages : le grand-duc semblait exiger cette unanimité dans sa lettre-circulaire, mais surtout on rappela que cette règle avait été appliquée au concile de Jérusalem. L'avocat Lampredi, pour soutenir la thèse de la majorité, invoqua l'exemple des tribunaux, qui se contentaient de la pluralité des voix, mais on lui répliqua que cela ne convenait point aux décisions de l'Église, car « les jugements civils et les délibérations politiques dépendaient de la prudence humaine à laquelle il devait suffire d'approcher la vérité et de déterminer le meilleur dans la mesure qui était possible à la connaissance de l'homme; c'était tout autre chose pour les décisions de l'Église pour lesquelles la règle n'est point la simple prudence humaine mais la vérité révélée par Dieu; de plus, l'effet des lois et des délibérations humaines est d'imposer l'obéissance extérieure et la soumission des sujets, qu'ils soient convaincus ou non de l'utilité des lois, tandis que, dans les décisions

de l'Église, il s'agit d'être persuadé et de persuader de vérités qui doivent être crues intérieurement; les déterminations humaines sont révocables et changeantes, tandis que celles de l'Église sont immuables, parce qu'elles supposent l'assistance de Jésus-Christ. » L'avocat Paribeni fit remarquer que l'assemblée présente n'avait pour but que de faire connaître au prince les dispositions et les sentiments des évêques et que, dès lors, la pluralité devait suffire; le prince verrait s'il pourrait communiquer les décisions au concile et les consulteurs en majorité furent d'accord avec lui.

IIe session (25 avril). — La IIe session eut lieu le 25 avril. Il n'y eut que seize évêques, ceux de Montepulciano et de Grosseto se trouvant malades. Au début, le commissaire royal recommanda à l'assemblée de garder le secret le plus absolu sur les décisions prises. Ensuite, on examina les trois premiers points proposés par le duc : ils étaient relatifs aux synodes diocésains, qui étaient déclarés fort utiles pour que les évêques fussent informés, par les curés et les ecclésiastiques les plus sérieux, des abus qui pouvaient s'être introduits dans leur troupeau. Ces synodes devraient être assemblés, au moins tous les deux ans, à partir de l'été de 1786; on y aurait en grande estime tout ce qui avait été décidé dans les synodes antérieurs, sans les prendre toutefois comme modèles, et on aurait pour but d'établir l'uniformité dans la doctrine et la discipline (a. 1). Les membres de ces synodes seraient, avant tout, les curés de la ville et de la campagne, de préférence aux chanoines, aux bénéficiers et autres ecclésiastiques du diocèse. Si l'absence simultanée de tous les curés pouvait nuire aux intérêts spirituels du peuple, et si, dans quelques diocèses, la présence d'un trop grand nombre de curés votants pouvait rendre les délibérations trop difficiles, on examinerait les questions proposées dans chaque doyenné et on choisirait des députés pour assister au synode, avec mandat des absents (a. 2); enfin, pour arriver à l'uniformité désirable, le duc chargerait les évêques de proposer la méthode pour choisir les matières du synode, pour délibérer et avoir le plus rapidement possible les résultats des délibérations (a. 3). Tous les évêques acceptèrent les propositions du grand-duc, sauf sur la question de la voix *délibérative* que le prince accordait, dans le synode, aux curés. Les prélats, sauf les trois évêques de Pistoie, de Colle et de Chiusi, ne voulaient accorder aux curés que voix *consultative;* il y eut, sur ce point, des discussions très vives et même des accusations d'hérésie.

IIIe session (27 avril). — La IIIe session se tint dans la matinée du 27 avril et il y eut dix-huit évêques, car les évêques de Grosseto et de Montepulciano étaient rétablis. On reprit la question sur la pluralité ou l'unanimité des suffrages, question capitale pour le prochain concile national. La discussion dura trois heures; quinze évêques se déclarèrent en faveur de la pluralité pour tous les cas; les trois autres, toujours les mêmes, admirent que la pluralité pouvait suffire pour les questions de discipline, mais que l'unanimité morale était nécessaire pour les matières de foi.

On aborda ensuite le quatrième point ecclésiastique proposé par le duc. Il y eut accord complet pour la première partie de l'article, où il était question de la réforme des bréviaires et des missels, et les trois archevêques de Florence, de Pise et de Sienne furent chargés de travailler sans délai à cette réforme. Pour la suppression des serments, on renvoya l'examen de la question au temps où on examinerait les mémoires qui accompagnaient le synode de Pistoie. La proposition de l'emploi de la langue vulgaire dans l'administration des sacrements souleva quelques difficultés et l'évêque de Pistoie fut d'avis qu'il ne convenait pas de faire des innovations, tant que les fidèles n'auraient pas été suffisamment instruits pour accepter un pareil changement. Plusieurs évêques, d'ailleurs, convinrent que l'emploi d'une langue familière au peuple serait fort utile à la religion et que, en fait, le latin avait été adopté par la liturgie à une époque où il était lu et compris par les fidèles. Enfin, on parla du droit de patronat; les canonistes royaux soutinrent que la suppression du droit de patronat entraînait un changement dans les dernières volontés des testateurs et, par conséquent, était de la compétence du souverain et non des évêques; les évêques ne pouvaient qu'implorer celui-ci afin qu'il apportât un remède efficace aux abus. Une note manuscrite en marge de l'exemplaire de la Bibliothèque nationale (*K. 11 902*, p. 92) porte : « De semblables droits du peuple et du patronat ne sont utiles qu'au diable, origine de tout mal. »

IVe session (30 avril). — La IVe session eut lieu le 30 avril et il y eut dix-sept évêques présents, celui de Grosseto étant de nouveau malade. On passa à l'examen du 5e article proposé par le grand-duc : il avait pour objet de restituer à l'autorité des évêques leurs droits originaires, usurpés abusivement par la cour de Rome, et demandait aux évêques d'examiner quelles dispenses s'étaient réservées la cour de Rome qui pouvaient être regardées comme une usurpation sur la juridiction légitime des évêques. Suivait l'énumération : dispenses quant aux irrégularités de naissance illégitime et de défauts corporels; dispenses d'interstices et d'âge; dispenses pour changer l'office divin en d'autres prières, pour permettre aux prêtres infirmes de dire la messe votive, pour choisir les examinateurs synodaux, pour l'usage de la perruque qu'on devrait abolir; pour transférer, diminuer, réduire, changer les charges d'offices et de messes en d'autres œuvres pies; dispenses de vœux simples, ou pour permettre aux jeunes filles et aux veuves d'entrer dans un couvent, pour proroger les abbesses et les supérieures, pour permettre aux religieuses d'aller aux bains, d'aller voir leurs parents pour une juste cause, pour leur accorder de changer de couvent, pour séculariser les réguliers, et toutes les autres formes de dispenses que les évêques croiront pouvoir proposer.

Après avoir longtemps discuté sur l'étendue des pouvoirs épiscopaux à l'origine, relativement aux dispenses, la majorité des membres de l'assemblée déclara que le Saint-Siège était, de fait, en possession de les accorder à l'exclusion des évêques; les trois membres de la minorité furent d'avis qu'il ne fallait pas attendre, passivement, de Rome, la faculté de les accorder car le corps épiscopal aurait l'air de se regarder seulement comme délégué du Saint-Siège, attendant des concessions que Rome voudrait bien lui accorder et que Rome pourrait reprendre quand elle le voudrait. Cependant, pour témoigner leur respect au Saint-Siège, les trois prélats consentaient à demander de rentrer en possession de droits dont ils ne se croyaient que les dépositaires et que, par conséquent, ils ne pouvaient abandonner. Deux évêques de la majorité, ceux de San Miniato et de Soana se joignirent à eux. Les treize autres prélats se montrèrent, à l'instigation de l'archevêque de Pise, absolument opposés à cette demande qu'ils jugèrent irrespectueuse pour le Saint-Siège. Dans l'examen des diverses dispenses, énumérées dans l'article du grand-duc, les divisions ne firent que se multiplier parmi les membres de l'assemblée.

A la fin de cette session mouvementée, le commissaire royal demanda aux prélats d'examiner l'*Instruction pastorale* de l'évêque de Chiusi et Pienza, d'avril 1786, adressée au clergé et aux fidèles, et qui avait été condamnée par Rome, bien qu'elle eût été approuvée par plusieurs théologiens. Le bref pontifical (20 octobre 1786) accusait l'évêque d'intentions

malignes, parce qu'il parlait avec insistance des vérités *obscurcies* de la saine doctrine, et il lui enjoignait de se rétracter. L'évêque condamné essaya de se disculper (27 novembre 1786), affirma la pureté de ses intentions et déclara qu'il lui était impossible de rétracter son *Instruction pastorale* tout entière, puisqu'elle contenait des vérités dogmatiques incontestables; il demandait qu'on voulût bien lui indiquer les erreurs qu'il avait commises, et qu'il était prêt à les rétracter dès qu'elles lui seraient connues. Un second bref (2 février 1787) fut envoyé par le pape. « Ce bref, écrit de Potter, était plus violent que le premier et rempli des plus fortes injures non plus contre l'évêque de Chiusi seulement, mais contre tout le corps épiscopal de Toscane, contre son gouvernement, contre le prince qui en était le chef et qu'on supposait imbu d'opinions hétérodoxes. N'espérant plus se faire rendre justice par la cour de Rome, le prélat, personnellement insulté, communiqua toute l'affaire au grand-duc. » Pamilini, évêque de Chiusi, demanda que toute l'affaire fût remise à l'assemblée des évêques, « car c'était la méthode canonique pour juger la doctrine et la personne de l'un d'eux ». Une dépêche du duc à son commissaire à l'assemblée soumit à l'examen et au jugement des évêques réunis l'*Instruction pastorale* de Pamilini, sa lettre au pape et les deux brefs de Pie VI.

Ve session (2 mai). — Au début de la ve session, tenue le mercredi 2 mai, Ricci lut un long mémoire sur les droits inaliénables des évêques à la juridiction pleine et absolue dans leurs diocèses, droits que les conciles n'ont ni voulu, ni pu restreindre, mais qu'ils ont seulement expliqués par leurs canons. Il raconta l'histoire des réserves pontificales, en des termes que l'historien de l'assemblée de Florence, Tanzini, a conservés et qui méritent d'être rapportés, parce qu'ils montrent nettement les thèses jansénistes en face de Rome.

Ricci remontait jusqu'aux origines de l'Église. Les évêques sont les successeurs des apôtres; ils jouissent de la même autorité et les rapports de l'épiscopat et de la papauté sont ceux des apôtres avec saint Pierre. Les apôtres, dans les provinces où ils se trouvaient, prêchaient l'Évangile, faisaient des constitutions, imposaient des peines, accordaient des dispenses sans demander aucun pouvoir à Pierre. Ainsi, l'autorité de Pierre ne supprimait point, ne limitait point celle des apôtres. Toutes les autorités dérivaient de Jésus-Christ et la primauté appartenait à Pierre. Ainsi le pape est le premier dépositaire de la foi, le premier gardien des canons de l'Église, et c'est en cette qualité qu'il a le droit de s'informer si les évêques remplissent exactement leurs devoirs et exercent fidèlement le ministère qui leur a été confié par Jésus-Christ. Ils ont tous les pouvoirs pour paître le troupeau qui leur est confié, pour procurer le bien spirituel de leurs fidèles, sans que personne puisse les supprimer ou les restreindre. Le pape peut corriger celui qui abuse de ses pouvoirs et peut le priver de sa juridiction; il peut le suspendre et le dégrader, mais il ne peut dépouiller l'épiscopat, car ce serait détruire ou altérer l'essence de cet office et de ce ministère, tel qu'il a été établi par Jésus-Christ. De la même manière, pour un motif canonique, le pape peut être déposé, sans que le primat perde ses prérogatives. Aux premiers siècles, les évêques ont exercé l'autorité épiscopale dans toute sa plénitude, et les canons n'ont point été faits pour la détruire, mais pour la régler. On ne trouve, dans les premiers siècles, aucune réserve générale et perpétuelle, stipulée par les conciles en faveur du pape, ni aucune limitation du pouvoir des évêques, prescrite par les papes eux-mêmes. On communiquait au premier siège les cas les plus compliqués et les plus intéressants; on l'instruisait des circonstances heureuses et malheureuses dans lesquelles se trouvaient les Églises dispersées; on l'invitait à y prendre intérêt. L'Église de Rome communiquait de même ses affaires aux autres Églises, et principalement aux plus illustres et aux plus respectables. Comme elles ne formaient en commun qu'un seul corps et une seule famille sous un même chef suprême et invisible, qui est Jésus-Christ, tout devenait commun à toutes. Les communications adressées à Rome étaient naturellement les plus fréquentes, parce que l'Église de cette ville était incontestablement la plus considérable. Cela ne prouve aucunement un droit de réserve, d'ailleurs démenti par le fait même, puisqu'on remarque que les anciennes décrétales ne sont que de simples avis ou des conseils.

Rome elle-même ne prétendait pas avoir droit à prendre un ton législatif. Les papes étant consultés, ou éclaircissaient des doutes ou prescrivaient des règles à observer non pas en alléguant leurs propres lois ou réserves, mais en se référant toujours à l'autorité de la tradition, à laquelle ils reconnaissaient qu'ils étaient eux-mêmes soumis. Dès qu'ils s'écartaient de ces principes, ou qu'ils cherchaient à en abuser, les autres Églises réclamaient contre cette irrégularité et elles y apportaient librement remède.

Il est incontestable que l'esprit de législation et de domination ne naquit qu'après les *Fausses décrétales* et encore ne fut-ce ni immédiatement, ni tout à la fois, car, le plus souvent, les décrets même d'Innocent III et d'Alexandre III retinrent, longtemps après cette époque, le caractère de simples consultations. La fréquence de ces consultations, l'ignorance universellement répandue partout ailleurs qu'à Rome, la justesse et la convenance des réponses et, plus que tout le reste, les circonstances politiques du temps, firent qu'on mit en pratique les conseils du pape. De là vint l'habitude de les regarder comme des lois; les papes eux-mêmes, accoutumés désormais à ne rencontrer nulle part de résistance et croyant peut-être de bonne foi qu'ils en avaient le droit, allèrent jusqu'à prétendre que toutes les affaires de la catholicité étaient soumises à leurs décisions, qui étaient sans appel.

Mais il n'y a rien de plus ordinaire que de voir une autorité absolue et illimitée donner dans tous les excès; aussi cela ne manqua pas d'arriver également à la puissance des papes. Les abus et la violence du despotisme romain excitèrent des murmures et la jouissance du pouvoir, chez les papes, ne fut jamais ni pacifique, ni tranquille. Les concordats d'Allemagne et de France, les pragmatiques sanctions, ce qu'on appelle les libertés de l'Église gallicane, sont autant de preuves des réclamations qui furent faites contre les attentats de la cour de Rome, et autant de remparts élevés par les évêques et les nations, pour tâcher de mettre à l'abri une partie du moins de leurs droits primitifs et inaliénables. Les conciles de Constance et de Bâle voulurent couper le mal dans sa racine; celui de Trente tenta de rendre aux évêques quelques débris de leur autorité, pour autant que la prépondérance de Rome voulut bien le lui permettre. Toutes ces tentatives ont été inutiles et Rome, surtout par la création de ses nombreuses congrégations, s'est ouvert tant de voies pour multiplier les réserves, qu'arrivées maintenant à l'infini, elles laissent à la disposition des évêques à peine une ombre du pouvoir qui formait primitivement l'essence du caractère épiscopal.

C'est en vain qu'on voudrait, pour justifier la perte faite par l'épiscopat, alléguer la prescription ou la cession tacite ou expresse faite par les évêques d'une partie de leurs droits. Les évêques ne peuvent garder le silence sur cette exorbitante limitation de leurs pouvoirs, qui les empêche de remplir leurs devoirs

épiscopaux. Ils ne sont que les dépositaires du pouvoir spirituel qui leur a été accordé; ils en sont débiteurs devant Dieu qui le leur a donné, et aux fidèles pour qui ces droits leur ont été concédés.

Quel bonheur pour les évêques de Toscane de voir se présenter l'occasion de remplir entièrement leurs devoirs en rentrant dans leurs droits! Le souverain éclairé, placé par Dieu pour gouverner ces états connaît ces droits; il sait qu'ils sont essentiels à l'épiscopat et il invite ses évêques à les revendiquer. C'est un devoir indispensable de correspondre aux vues droites et généreuses de ce prince pour rentrer en possession de droits inaliénables.

Les évêques de Colle et de Chiusi approuvèrent pleinement le mémoire de Ricci; ceux de Soana et de San Miniato se joignirent en partie à eux. Mais ce fut tout.

On renvoya l'article 6 sur les dispenses de mariage jusqu'au moment où l'on discuterait le *Mémoire* du synode de Pistoie sur ce sujet, et on aborda l'art. 7 sur l'uniformité d'enseignement et de doctrine. Il serait convenable que les évêques choisissent les auteurs à étudier, en tenant pour règle que toutes les études ecclésiastiques doivent être dirigées selon la doctrine de saint Augustin. Ainsi, quiconque ne professerait pas cette doctrine en toutes ses parties, serait à l'avenir incapable de devenir curé, de confesser et de s'occuper du soin des âmes et, par conséquent, serait exclu des concours.

L'obligation de suivre la doctrine d'Augustin souleva de vives objections; plusieurs firent remarquer que des théologiens d'opinions très diverses et même opposées prétendent s'autoriser également de cette doctrine. L'archevêque de Florence proposa de l'admettre, à condition qu'on suivrait l'interprétation qu'en donnait saint Thomas. Des observations et des paroles vives furent échangées, car les uns redoutaient le jansénisme et les autres craignaient le molinisme. Enfin, la majorité, malgré l'opposition des trois évêques, décida qu'il faudrait tenir compte de l'interprétation que donne saint Thomas de la doctrine de saint Augustin, et on nomma une commission pour régler la méthode d'enseignement et indiquer les auteurs qu'il faudrait suivre.

VIe session (4 mai). — A la VIe session, qui se tint le 4 mai, on revint sur le mémoire de l'évêque de Pistoie, relatif à l'origine des dispenses, et sur celui de l'avocat Lampredi, au sujet de l'uniformité des études et de la doctrine d'Augustin; puis on aborda le huitième article. Il s'agissait de procurer à l'Église les ministres les plus instruits, les plus actifs, les plus zélés, les plus vertueux et, pour cela, de prendre en considération ce qui convenait pour les titres d'ordination. Le titre de bénéfice simple pour fournir à la subsistance du prêtre et encore plus le titre patrimonial ne peuvent donner que des prêtres oisifs. Le meilleur moyen serait de ne proposer à l'avenir que des prêtres instruits, dont la vocation ne serait pas douteuse, de mœurs exemplaires, et seulement pour le besoin des Églises. Quelques prélats soupçonnèrent l'intention de diminuer le clergé; ils s'attachèrent à prouver qu'en Toscane il n'y avait pas un trop grand nombre de prêtres et qu'il n'y en avait point d'inutiles, mais qu'au contraire la province manquait d'ecclésiastiques. On laissa donc à l'évêque de chaque diocèse le soin de régler la question d'après l'état de son diocèse. Il ne convenait pas de se lier les mains, ni pour le choix des sujets, ni pour la taxe de soixante écus qu'on voulait fixer pour l'ordination au titre de patrimoine.

L'article 9 fixait à dix-huit ans l'âge requis pour recevoir la tonsure et entrer dans la cléricature; il demandait qu'on débarrassât les églises et les offices divins des enfants de chœur, parce que ces enfants faisaient toujours leur service sans décence, sans dignité et sans zèle. Cet article fut abandonné, comme le précédent, au jugement des évêques, parce que, dit Tanzini, les évêques craignaient de voir décroître le clergé, si l'on supprimait quelqu'une des pépinières qui servaient à le recruter.

Les art. 10, 11 et 12 ne provoquèrent pas de discussion. Pour la promotion au sous-diaconat, on pourrait exiger que les jeunes gens eussent fait des études ecclésiastiques au moins pendant trois ans; pour le diaconat, on exigerait quatre ans, et pour la prêtrise, on exigerait le cours complet de théologie; de plus, les clercs ne pourraient être ordonnés, s'ils n'avaient pas étudié dans le séminaire des évêques ou n'avaient servi à la cathédrale ou à une église paroissiale. On tiendrait le plus grand compte des informations données par des maîtres et docteurs, qui étaient professeurs à l'université ou aux académies ecclésiastiques (a. 10). Chaque fois que, dans une promotion antérieure au sous-diaconat, les évêques reconnaîtraient en un candidat un manque de dispositions, il serait souhaitable qu'on ne se contentât pas de retarder l'ordination, mais qu'on avertît le sujet de prendre une autre direction (a. 11). Enfin, comme le sacerdoce impose de grands devoirs, une réflexion longue et mûrie n'est pas inutile avant de s'y engager. Par conséquent, on devrait rejeter toute dispense d'âge et d'interstices, en laissant d'ailleurs aux évêques le soin de juger, selon les dispositions du concile de Trente. Pour les autres empêchements canoniques, les évêques pourront voir ceux qui sont peu importants, auxquels on pourrait déroger, toujours ou suivant les cas, et ceux dont on ne pourrait jamais dispenser (a. 12).

VIIe session (7 mai). — La VIIe session eut lieu le 7 mai et les dix-huit évêques présents examinèrent les art. 13-16, après que l'avocat Lampredi eut déposé un mémoire sur les dispenses réservées au pape, d'après les décrets des conciles de Constance et de Bâle; ces deux conciles n'avaient point accordé de nouvelles réserves, mais avaient reconnu et confirmé les réserves déjà faites. L'art. 13 était relatif aux concours : des candidats aux concours pour les cures, pour les chapellenies curiales, les canonicats et bénéfices, on pourrait exiger qu'ils eussent, au moins pendant trois ans après le sacerdoce, poursuivi leurs études de morale, ou dans une université, ou dans une académie ecclésiastique, ou auprès d'un docteur accrédité dont ils devraient produire le certificat, et aussi qu'ils se fussent exercés au ministère de la prédication, de l'instruction et du confessionnal; qu'ils eussent secouru les malades et les moribonds, qu'ils eussent servi aux offices paroissiaux et assisté aux conférences des cas de conscience. Pour les chapellenies curiales, on pourra exiger toutes ces conditions de ceux qui sont présentés par un patron privé, car le droit de celui-ci ne s'étend pas jusqu'à donner au peuple un ministre incapable et il faut préférer le droit qu'a le peuple d'être instruit et assisté (a. 13). Plusieurs prélats déclarèrent qu'il n'était pas possible ordinairement d'exiger trois années d'études après la prêtrise, et que la règle devait être accommodée aux besoins des Églises. On décida de tenir compte des désirs du prince, dans la limite du possible, car ces mesures étaient profondément sages.

L'art. 14, relatif aux honoraires de messes, souleva une très longue discussion. Il montrait clairement le souhait de voir disparaître ces honoraires, qui étaient nécessaires aux temps où le clergé, parce qu'il était pauvre, avait besoin de ces aumônes pour vivre, mais qui, maintenant, ne servaient plus qu'à multiplier à l'infini le nombre des prêtres inutiles au service de l'Église, et ne voyant dans les honoraires qu'un moyen de subsistance; d'autre part, les fidèles ignorants

en étaient arrivés à croire que, par les honoraires donnés, ils achetaient le saint sacrifice et ses effets spirituels. La distinction des trois fruits de la messe reste cachée dans les écoles, les chrétiens ignorants croient pouvoir acheter la messe, et beaucoup de prêtres se conduisent en conséquence. Tirant de la messe une partie de leur subsistance, ils la vendent, comme ils disent, au plus offrant et la célèbrent de la même manière et avec les mêmes vues que l'artisan qui s'applique chaque jour à son travail... Il y eut quelques discussions sur l'origine des honoraires; pour les uns, c'était un point de discipline ecclésiastique qu'on n'avait pas le droit de modifier; pour d'autres, les honoraires étaient le paiement de l'action matérielle du prêtre célébrant la messe. L'assemblée décida de laisser aux évêques le soin de régler ce point d'après les usages et les nécessités de chaque diocèse; l'évêque de Pistoie et ses amis ajoutèrent que l'idéal restait toujours la suppression complète des honoraires.

L'art. 15 exposait que, suivant l'esprit de l'Église, personne ne pouvait jouir de plus d'un bénéfice même simple, et surtout de plus d'un bénéfice à résidence. Pour ce dernier cas, il n'y aurait jamais de dispense; pour les bénéfices simples accordés par un patron privé, on ne pourrait avoir de dispense, car ce serait porter préjudice aux droits du patron et aux conditions formelles d'un contrat; mais, pour les bénéfices ordinaires de patronat ecclésiastique, royal, ou de lieux saints, il conviendrait, si les revenus étaient trop faibles, de les réunir jusqu'à concurrence de soixante écus, afin qu'ils pussent servir à l'entretien de quelque curé ou chapelain avec obligation de remplir les charges. Tous les évêques furent d'accord pour rejeter toute dispense relativement à la pluralité des bénéfices à résidence, car on ne peut pas, en même temps, exercer le ministère en plusieurs endroits. Pour la réunion de plusieurs bénéfices simples, la majorité des évêques exprima un avis défavorable. De nouveau, on décida de s'en remettre au jugement de l'évêque d'après les circonstances, mais il fut entendu qu'on devait exclure les prêtres oisifs et inutiles et qu'on n'ordonnerait que les sujets qui mériteraient de l'être.

L'art. 16 demandait l'abolition de toute substitution et de toute dispense sur ce point, pour les bénéfices résidentiels, pour les canonicats et chapellenies des cathédrales, même dans le cas de maladie et de vieillesse; cependant, dans ce cas, on pourrait donner au bénéficiaire tous les revenus, en le considérant comme présent, sans donner à un autre le droit de lui succéder dans le bénéfice, par substitution. Tous les prélats furent d'accord pour affirmer qu'on ne devait pas, en général, admettre la substitution avec future succession sauf des cas particuliers; pour les substitutions temporaires, on s'en tiendrait au jugement de l'évêque.

VIIIe session (9 mai). — A la VIIIe session, les évêques abordèrent les articles 17-21 du programme ducal qui, d'ailleurs, ne soulevèrent pas de graves discussions. A égalité de mérite, et en tenant compte des droits de patron, on choisirait de préférence un clerc du diocèse (a. 17). L'art. 18 qui regardait l'établissement des académies ecclésiastiques fut accepté par la majorité mais, cependant, on rappela qu'il ne serait pas nécessaire d'avoir fait ses études dans les académies pour être admis aux concours. Tous les évêques approuvèrent l'art. 19, qui demandait l'établissement, dans chaque diocèse, d'une maison où les prêtres, curés ou chapelains seraient obligés de faire chaque année des exercices spirituels. Les art. 20 et 21 affirmaient que tous les prêtres doivent servir les fidèles dans une église, prêcher, administrer les sacrements, visiter les malades; il ne leur suffisait pas de célébrer la messe; tous les prêtres devaient assister aux offices de l'église paroissiale; la majorité décida qu'il fallait se conformer à la circulaire du 28 juillet 1785, et appliquer les prêtres au service des paroisses, mais en tenant compte des droits des patrons privés. Les art. 22 et 23 s'élèvent contre les oratoires privés; ils sont trop souvent indécents et surtout ils détournent les familles de la vie paroissiale. L'art. 23 précisait même les cas où les églises privées qui étaient tolérées seraient fermées, par exemple, aux jours des fêtes plus solennelles. Et toujours les oratoires privés devraient être en dépendance complète de la paroisse.

Après d'assez vives discussions, la majorité décida de laisser subsister les oratoires privés, avec la permission des évêques, qui devraient visiter les oratoires publics de la campagne pour s'assurer qu'ils étaient décents et utiles, et de soumettre aux curés les offices qui pourraient y être faits pour la commodité du peuple. Enfin, l'art. 24 demandait aux évêques de n'accorder aux prêtres étrangers de *celebret* que pour quelques jours et de limiter la permission de célébrer seulement à une église, à une heure déterminée, sous l'étroite dépendance du curé. Tous les prélats furent d'accord pour prendre des mesures prudentes à l'égard des permissions accordées aux prêtres étrangers.

IXe session (11 mai). — La IXe session fut consacrée à la discussion des art. 25-27, relatifs à la tenue du clergé et aux cérémonies de l'Église. L'art. 25 rappelait la nécessité de revenir à l'exacte observation des anciens canons, sur la tenue du clergé et la décence qui convient. Tous les évêques furent d'accord pour souhaiter le rétablissement de l'ancienne discipline, en particulier pour la soutane ou habit long et noir, et ils décidèrent que, sans entrer dans le détail, on insisterait sur les décrets du concile de Trente et que chaque évêque, dans son diocèse, s'efforcerait de les faire appliquer. Quant à l'administration des biens, l'assemblée pensa qu'en certains cas les ecclésiastiques pourraient s'occuper des biens ecclésiastiques. L'art. 26 demandait la suppression de toutes les collégiales, dignités et canonicats, à l'exception de la cathédrale; on établirait un curé avec le titre d'institution divine, qui est bien plus vénérable que toutes les dignités inventées depuis pour nourrir la vanité des individus; l'évêque consacrerait le nombre de prêtres nécessaires au service de l'Église, avec le titre de coadjuteurs et de chapelains, et les chanoines seraient chargés de paroisse pour l'avantage du peuple, après qu'auraient été réformés les trop nombreux chanoines et clercs des cathédrales et des collégiales. L'archevêque de Pise fit remarquer qu'il était impossible de prendre des mesures générales et on décida que chaque évêque ferait le possible pour réaliser le programme proposé, en se conformant aux dispositions canoniques et au service des fidèles. L'art. 27 déclarait qu'il serait opportun pour les évêques d'établir un règlement pour les fêtes et les expositions du saint sacrement dans les églises, pour les Quarante heures et les neuvaines, en observant la décence, mais en excluant le luxe. On retrouve ici la plupart des décrets du synode de Pistoie.

L'assemblée décida que, relativement au nombre des lumières pour les fêtes et expositions, chaque évêque devrait les fixer proportionnellement aux dimensions de l'église, en conservant la décence mais en bannissant le luxe et la vanité. Pour les neuvaines et les expositions du saint sacrement, les évêques établiraient, chacun dans son diocèse, les églises où l'on pourrait faire ces neuvaines et ces expositions, en recommandant tout particulièrement celles qui étaient anciennes. Enfin, on convint de supprimer les fêtes en l'honneur des saints les jours de dimanche et de fêtes solennelles, qui seraient réservés au culte de Dieu. On fut d'accord pour bannir de l'église toute musique théâtrale, mais sans imposer le chant grégorien, à cause du manque de bonnes voix parmi les chantres et on

supprima les offices de nuit, excepté ceux de Noël et ceux que l'évêque croirait devoir maintenir dans son diocèse, mais en en excluant les femmes. Celles-ci ne seraient reçues dans les églises que lorsqu'elles porteraient des vêtements décents et elles seraient séparées des hommes.

X^e session (14 mai). — Au début de la xe session, les trois évêques de la minorité présentèrent un mémoire pour défendre la personne et la doctrine de saint Augustin, afin de répondre au mémoire justificatif de l'avocat Lampredi, qui avait affirmé que cette doctrine ne pouvait pas servir de règle aux études ecclésiastiques. Puis l'archevêque de Florence demanda quel était le sentiment de l'assemblée, relativement à l'*Instruction pastorale* de l'évêque de Chiusi et Pienza et des deux brefs pontificaux qui avaient condamné cette *Instruction*. Cette question, qui revenait pour la seconde fois, provoqua de nouvelles discussions; malgré les ordres du grand-duc et les instances de l'évêque de Chiusi et de ses amis, la majorité de l'assemblée refusa d'examiner et de juger l'*Instruction pastorale* et les brefs, car elle ne voulait pas juger le pape et discuter les condamnations portées par lui; on décida que chaque évêque donnerait, par écrit, son avis, qui serait remis directement au grand-duc, mais qu'il n'y aurait aucune discussion publique.

L'art. 28 qui fut abordé avait pour objet la revision de toutes les reliques des églises dans les diocèses; la suppression de toutes celles qui seraient suspectes et le refus de laisser exposer des reliques dans les églises de religieux et de religieuses. Les évêques visiteraient également les tableaux et les images pour faire enlever ceux qui seraient indécents ou qui seraient en double, pour prescrire de laisser découverts tous ceux que, jusqu'à maintenant, on avait tenus voilés, pour les rendre plus vénérables; de l'autel majeur de l'église où l'on conservait le saint sacrement, on devrait écarter tout tableau de saint et ne laisser que la croix. Enfin, il paraissait convenable que toutes les reliques grandement vénérées fussent replacées sous les autels respectifs et que les images ou reliques, confiées à la garde des magistrats, fussent remises aux évêques. Il n'y eut pas de discussion au sujet des soins à prendre pour fixer l'authenticité des reliques, mais pour les voiles qui recouvraient certaines images et statues, la question fut vivement débattue; les évêques de la minorité demandaient la suppression totale de ces voiles (*mantellini*); mais la majorité décida qu'on continuerait à tenir voilées les images anciennes les plus vénérées, qu'on tiendrait découvertes les autres et que, en même temps, on instruirait les fidèles. D'ailleurs, pour toute cette question des images, l'assemblée crut devoir observer la règle suivante : chaque évêque jugera avec prudence, dans chaque cas particulier, ce qui lui paraîtra le plus convenable.

XIe session (16 mai). — L'assemblée du 16 mai s'ouvrit par la lecture de plusieurs mémoires présentés par les membres de la minorité au sujet de questions déjà décidées : mémoire de l'évêque de Pistoie et de l'évêque de Chiusi sur le vote des prêtres dans les conciles, mémoires des trois évêques de Pistoie, de Chiusi et de Colle sur les oratoires privés et sur les droits épiscopaux.

L'art. 29 demandait une instruction complète sur la question des suffrages pour les défunts et des effets de la communion des saints. Il conviendrait d'examiner s'il ne serait pas possible de célébrer une fois par mois, dans chaque église, un office solennel pour tous les défunts et de supprimer toutes les funérailles et anniversaires particuliers, en laissant la liberté à chacun de faire célébrer le nombre de messes qu'il voudrait. L'article fut vivement discuté : les évêques, les théologiens et les canonistes signalèrent des pratiques regrettables : nombre exorbitant de messes en général, indécence qu'il y a à dire plusieurs messes à la fois dans la même église; hâte des prêtres qu'on presse de céder la place à d'autres; rixes qui ont lieu dans les sacristies; tarif plus ou moins élevé des messes suivant le nombre plus ou moins grand des prêtres; application des messes à un vivant ou à un défunt désigné suivant l'intention du célébrant ou du commettant; privilèges attachés soit à des autels déterminés, soit à des jours fixes, soit à des prêtres désignés, etc. Toutes ces remarques, dont plusieurs se rapportent aux messes en général, furent soulignées par les évêques de la minorité et mises en avant pour arriver à la réduction des messes; de plus, on critiqua vivement le luxe des funérailles qui ne favorise que la vanité des vivants et la cupidité des prêtres. Dans cette discussion, on trouve des critiques très vives contre les privilèges ecclésiastiques personnels et locaux et spécialement contre les autels grégoriens et privilégiés.

Fabio de Vecchi critiqua avec une extrême vivacité et non sans quelque humour les conceptions plus ou moins exactes, plus ou moins superstitieuses aussi que le populaire, souvent encouragé par le clergé, se fait de l'application des suffrages aux défunts. Cependant, la majorité des prélats estima qu'après avoir instruit les fidèles sur l'article de la communion des saints et avoir extirpé les abus, il ne convenait pas de supprimer la pratique des obsèques et des anniversaires, qui remonte jusqu'aux premiers siècles de l'Église.

L'art. 30 demandait aux évêques de procurer aux curés et chapelains les ressources suffisantes pour qu'ils ne fussent pas dans la nécessité de recourir à des cérémonies, à de petites dévotions et à des offices qui avilissent leur ministère. Tous les évêques furent unanimes à promettre de faire tout ce qui dépendait d'eux et de demander au prince d'approuver une meilleure distribution du peuple dans les paroisses. L'art. 31 ajoutait que, lorsque les biens consacrés au culte divin seraient appliqués d'abord à ceux qui s'occupent de l'instruction du peuple et de l'administration des sacrements, on pourrait trouver plus facilement les ressources nécessaires au clergé du ministère paroissial. La majorité approuva cette remarque, mais on fit observer que les biens consacrés au culte de Dieu devaient servir à ce culte, tout en tenant compte des droits des tiers et des patrons laïcs. Vecchi voulait que, quand il s'agissait de secours accordés aux curés, les droits des patrons cédassent à cet objet utile; mais on fit remarquer qu'une semblable nouveauté serait contraire aux lois civiles et canoniques, qui obligent, sauf le cas de nécessité, à respecter les droits des donateurs et des testateurs.

Les art. 32 et 33 énuméraient les qualités des curés et entraient même dans les détails pratiques pour que leur ministère fût efficace auprès des âmes : fuir les brigues et les rivalités, connaître à fond les paroissiens, sans pourtant s'immiscer dans leurs affaires domestiques, s'interposer pour terminer les dissensions, prévenir les désordres et les délits, être désintéressé et s'occuper uniquement de l'instruction du peuple et spécialement de la jeunesse, procurer l'union et la paix des familles, développer la vraie dévotion et combattre les dévotions superstitieuses (les évêques de la minorité insistèrent sur ce point), n'admettre aux sacrements que les personnes suffisamment instruites, et ne bénir les mariages que de ceux qui connaissaient parfaitement leurs devoirs de chrétiens et leurs devoirs d'état. Tous les prélats furent d'accord et déclarèrent que, par rapport aux dévotions, les curés devaient être entièrement soumis à leur évêque.

L'art. 34 imposait aux curés l'obligation d'assister aux conférences pour les cas de conscience; les ecclésiastiques de la paroisse devaient également y assister

et on demandait que chaque année on fît imprimer les solutions données; sur ce dernier point, les membres de l'assemblée furent d'avis qu'on ne pouvait pas établir une règle générale pour l'impression des cas de conscience. Tous les évêques approuvèrent également l'art. 35 qui défendait aux curés de s'absenter de leur paroisse, surtout à la campagne, les jours de fête de précepte, et d'aller aux fêtes, aux funérailles dans une autre église.

L'art. 36 revenait sur les moyens d'assurer aux curés les ressources nécessaires; le gouvernement était tout disposé à faire restituer aux curés les biens qui avaient été enlevés par les abbayes, les chapitres et les bénéfices fondés. Pour la subsistance des curés, il fallait supprimer la perception des dîmes, qui rendait le clergé odieux, et la perception de tous les droits d'étole et autres, qui avilissaient le ministère. Les opinions furent assez partagées, la majorité se rallia aux décisions suivantes : aux vacances d'abbayes et de chapitres de collation libre, les évêques feront au prince les propositions qu'ils jugeront convenables dans leur diocèse; pour la perception des dîmes, on s'en tiendra aux mesures prises par la loi; enfin, pour le droit d'étole, les évêques croient qu'il sera opportun de le supprimer, aussitôt qu'on aura trouvé le moyen d'indemniser les curés.

XIIe session (18 mai). — Au début de cette session du 18 mai, l'évêque de Pistoie fit observer, à l'occasion de la maladie de l'évêque de Volterra, que la présente assemblée n'était « qu'un conseil privé du prince ». Puis on procéda à l'examen de sept nouveaux articles. L'art. 37 proposait la suppression de tout luxe dans les églises; dans les campagnes, il n'y aurait à l'église qu'un seul autel avec un crucifix et tout au plus un tableau du patron et un tableau de la sainte Vierge, sans aucun voile pour les images et tableaux. Il conviendrait également d'enlever toutes les tablettes et ex-voto de grâces et de miracles, toutes les peintures et tableaux indécents; il faudrait faire exécuter toutes les prescriptions qui interdisaient les quêtes dans les églises, à l'exception des quêtes pour les pauvres aux portes des églises. Enfin, à l'exposition des Quarante heures et du jeudi saint, il n'y aurait pas plus de 24 lumières, et pas moins de 16; aux autres fêtes on ne devrait pas dépasser le nombre de 12, et on supprimerait toute pompe dans les décorations, la musique. La question de l'unique autel dans les églises de campagnes souleva de nombreuses discussions et on conclut qu'on ferait supprimer les autels inutiles ou indécents; pour les ex-voto, il fut décidé qu'on laisserait ceux qui existaient et qui pouvaient être utiles pour inspirer la reconnaissance et provoquer la vertu et qu'on n'en placerait de nouveaux qu'avec la permission de l'évêque. Les évêques, d'après l'art. 38, devaient fixer les neuvaines, les expositions et les processions; ces cérémonies ne devraient jamais empêcher les offices importants, les catéchismes et l'explication de l'Évangile; ils devraient réduire le nombre de ces neuvaines et fêtes établies spécialement en l'honneur des nouveaux saints; on critiquait particulièrement les processions qui avaient pour but la visite de quelque image. Les évêques approuvèrent, avec quelques remarques, les pratiques proposées.

Les art. 39-42 avaient pour objet les fonctions des ecclésiastiques : ces fonctions devraient se faire dans chaque église, aux heures les plus convenables pour les fidèles (a. 39); avant la messe, le curé devrait faire une courte instruction sur la messe, sur la manière d'y assister avec profit, de s'unir au prêtre; enfin, on réciterait en langue vulgaire les actes de foi, d'espérance, de charité et de contrition, avec les autres prières prescrites par l'évêque. Tous les évêques approuvèrent les sages mesures proposées par le prince. L'art. 40, qui avait été réservé, souleva quelques difficultés : personne ne pourrait confesser dans les églises paroissiales sans l'approbation de l'évêque et du curé, qui est responsable de celui qui confesse au milieu de son peuple. Il s'agissait de la juridiction; plusieurs contestèrent la nécessité de l'*approbation* du curé; on ne pouvait mettre sur la même ligne l'approbation de l'évêque et celle du curé, sans compromettre la hiérarchie ecclésiastique : il fut nettement indiqué par la majorité qu'il fallait l'approbation de l'évêque et seulement le consentement du curé. Enfin, l'art. 43 disait qu'il serait convenable qu'à la messe, dite à voix haute et intelligible, la partie du peuple qui comprend le latin, répondît à haute voix, et il sollicitait là-dessus une déclaration des évêques. Nouvelle discussion : la majorité décida que, pour conserver l'unité dans la liturgie, il convenait de n'apporter aucune innovation; par suite, le peuple ne devait pas répondre dans les parties de la messe où le clerc seul répondait, et les prières du canon devaient être dites à voix basse, comme l'indique la liturgie.

XIIIe session (12 mai). — Au début de cette séance, les théologiens et canonistes du gouvernement donnèrent leur avis sur l'instruction pastorale de l'évêque de Chiusi, dont on avait déjà parlé deux fois, sur la lettre écrite au pape et les deux brefs. Vecchi trouva l'*Instruction pastorale* irréprochable, mais Bianucci releva plusieurs passages peu exacts, en particulier quand l'évêque affirmait que la voix de l'Église devait être absolument claire et distincte pour que les décisions prises par elle fussent de véritables décisions; quand il disait que le jansénisme était une hérésie imaginaire, car jamais personne n'avait soutenu les cinq propositions condamnées par Innocent X. Les deux autres canonistes, Palmieri et Longinelli, contrairement à Bianucci, ne trouvèrent rien à reprocher à l'*Instruction pastorale*. L'archidiacre Falchi trouva que les deux brefs du pape étaient injurieux pour le corps de l'épiscopat et pour toute la Toscane, car l'*Instruction pastorale* avait été approuvée par des personnes respectables par leur doctrine et leur dignité. L'évêque de Chiusi demanda le jugement des évêques et celui de Pistoie appuya, avec vivacité, la demande de son confrère : les évêques devaient se prononcer clairement sur cette affaire; ils devaient exiger du Saint-Siège une réparation éclatante que la cour de Rome ne pourrait refuser après les réclamations de l'épiscopat toscan. Tanzini fait remarquer le courage de l'évêque de Pistoie, d'autant plus admirable qu'il venait précisément d'apprendre la nouvelle de l'insurrection de Prato qu'on avait excitée contre lui, à propos de la ceinture de la sainte Vierge. Voir ci-dessous, col. 2197.

Après cette discussion, l'assemblée examina les six articles (44-49) qui regardaient les fonctions ecclésiastiques et les jours de fêtes. En voici le résumé : après la lecture de l'Évangile, le curé ou le chapelain, se tournant vers le peuple, lira l'Évangile en langue vulgaire, en donnera l'explication, puis fera un discours pour en tirer les enseignements moraux les plus utiles pour le peuple. Ces discours seront brefs et très instructifs et ne se perdront pas dans des sens mystiques et des questions dogmatiques. Puis on donnera la communion à tous ceux qui se présentent. Après la messe, on récitera, en langue vulgaire, avec le peuple, quelques prières pour les vivants et les morts, pour les malades, pour les besoins du peuple et de la campagne, et on terminera par le *Te Deum*. Après midi, on fera le catéchisme, s'il n'a pas été fait le matin après la dernière messe paroissiale. Le petit catéchisme pour les enfants se fera hors de l'église. Le catéchisme pour les adultes devra durer au moins une demi-heure. On pourra lire, en langue vulgaire, quelques chapitres de

l'Écriture, avec une courte explication, si cela est nécessaire. Puis on récitera les vêpres et on donnera la bénédiction du saint sacrement, ou bien on fera l'exercice de la bonne mort, suivant les temps et les circonstances.

Seul, l'art. 45, relatif à la communion, provoqua quelques remarques : la communion liturgique durant la messe était souhaitable, mais était-elle absolument obligatoire? Il ne le parut point à la majorité, car, en certaines circonstances, cette communion serait impossible à quelques-uns, à raison du jeûne et de la fatigue; il serait toujours permis de communier en dehors de la messe, suivant la pratique de l'Église; quatre évêques auraient voulu que cette communion ne fût permise que « pour une juste cause » et qu'on donnât la communion uniquement avec des hosties consacrées à la messe à laquelle on assistait.

L'art. 50 disait que, si, aux jours de précepte, on faisait tous les exercices qu'on venait d'indiquer, ce serait une raison majeure pour les évêques de ne pas permettre d'autres petites dévotions. On pourrait aussi supprimer les prédications de l'Avent et du Carême, sauf dans une ou deux des églises principales de ville : elles seraient remplacées par le catéchisme, et on pourrait abolir tous les panégyriques des saints. La majorité, quoique pleine de respect pour les mesures préconisées par le grand-duc, estima que les prédications de l'Avent et du Carême étaient utiles même dans les campagnes, que les panégyriques des saints, qui font l'éloge des vertus, peuvent servir de prédications morales. Les trois évêques de la minorité approuvèrent sans restriction les dispositions du duc. L'art. 51 défendait les offices des saints particuliers, le dimanche; il avait déjà reçu une réponse à l'art. 27. Les évêques promirent tous de rappeler aux curés l'obligation de veiller à l'éducation et à l'instruction de la jeunesse, que leur recommandait l'art. 52. Enfin, ils déclarèrent qu'ils continueraient à supprimer les abus, par le zèle à éclairer le peuple sur la vraie dévotion, à le détourner des dévotions inutiles ou superstitieuses, à l'instruire sur la valeur des indulgences et les dispositions requises pour les gagner, sur la manière d'aider les âmes du purgatoire non seulement par la messe, mais par toutes les œuvres de piété, sur la communion des saints et sur les autres articles ignorés du peuple ou mêlés d'erreurs infinies (art. 53).

XIVe session (23 mai). — La XIVe session aborda une question délicate et qui était capitale pour l'avenir : l'art. 54, après avoir souligné la nécessité de la science pour les curés, disait qu'il serait utile de faire traduire et imprimer les livres qui pourraient servir de guide aux curés et de les distribuer gratuitement. Il s'agissait de constituer une bibliothèque à l'usage des curés. La plupart des livres que recommandait l'article étaient à l'Index. L'évêque de San Sepolcro fit remarquer qu'il ne convenait pas de mettre entre les mains des curés des ouvrages condamnés par une censure quelconque; il fallait donner des livres exempts de tout soupçon. Cette observation souleva des répliques : l'évêque de Pistoie dit qu'on ne devait pas tenir compte de prohibitions vagues, faites dans des pays étrangers et non admises par le prince ou par l'évêque qui était juge de la foi dans son diocèse; d'ailleurs, si un livre avait été condamné à la suite d'une cabale, l'évêque ne devait pas hésiter à le proposer à son peuple, et même, en certains cas, il devait rendre justice à la vérité « crucifiée et poursuivie ». Le canoniste Palmieri, à son tour, répliqua à l'évêque de San Sepolcro : pour les livres prohibés, il fallait distinguer l'autorité et le jugement; quant à l'autorité, il n'y avait pas à discuter, puisque les décrets de l'Index étaient sans autorité en Toscane; quant au jugement du Saint-Siège, il était valable quand il était raisonnable et canonique, mais il n'était jamais irréformable; il conclut qu'après les condamnations portées par Rome, l'évêque ne perdait pas le droit d'examiner les livres ou de les proposer à ses diocésains, qu'on ne pouvait pas tolérer une règle qui condamnait beaucoup de livres excellents et empêchait les sujets d'être instruits de leurs devoirs envers les souverains et des maximes les plus solides de la religion. Les discussions s'animèrent; l'archevêque de Pise voulait qu'on ne choisît pas les livres condamnés par Rome, par le clergé de France ou par une autre assemblée; l'évêque de Pistoie voulait qu'on pût se servir de tous les livres qui pouvaient être utiles, qu'il ne prenait pas la condamnation de Rome pour une exclusion et qu'il fallait s'en tenir à l'article proposé par Son Altesse royale, avec les livres qu'il indiquait. On examina en détail les livres et les évêques furent d'opinions diverses : au catéchisme de Colbert et à celui qui avait été imprimé à Livourne pour les petits enfants, plusieurs préféraient le catéchisme de Bossuet ou celui de Mgr Casati, évêque de Mondovi. Pour les adultes, on préféra au catéchisme universel, dit de Gênes, le catéchisme romain traduit. Pour la Bible, on donna la préférence à la traduction de Mgr Martini et beaucoup rejetèrent l'*Année chrétienne* de Le Tourneux. A l'*Instruction* de l'évêque de Soissons sur les dimanches et fêtes, la majorité préféra Croiset et Incontri, et elle adopta le *Traité du sacrifice de la messe* de Bossuet et de Martini à la place de Le Tourneux; le rituel romain était préféré au rituel d'Alet. La majorité refusa le livre des *Réflexions morales* de Quesnel et y substitua les *Méditations sur les évangiles* de Bossuet; elle remplaça l'*Exposition de la doctrine chrétienne* de Mésenguy par le catéchisme romain, et elle choisit l'*Année spirituelle* traduite et imprimée à Florence en 1784, pour les épîtres et les évangiles des dimanches et fêtes. Le choix se poursuivit et, dans tous les cas, la majorité substitua aux livres proposés, toujours d'inspiration nettement janséniste et presque tous condamnés par Rome, des livres non suspects. L'évêque de Pistoie, au nom de ses deux amis, déclara qu'il approuvait le choix des livres proposés par le grand-duc; cependant, il exceptait le rituel de Toulon, comme peu exact, et il demandait d'ajouter aux livres cités les ouvrages suivants : le *Bon pasteur* d'Opstraët, l'*Histoire ecclésiastique* de Godeau, les *Caractères de la charité* de Duguet, les *Essais de morale* et les *Instructions théologiques sur le symbole, sur le Décalogue, sur les sacrements et sur l'oraison dominicale* de Nicole, les *Lettres provinciales* et une version du Nouveau Testament pour le peuple et enfin les *Réflexions morales* sur l'Ancien et le Nouveau Testament de Royaumont.

Enfin, pour que les curés eussent quelque idée sur les œuvres des saints Pères, l'assemblée estima que les trois évêques délégués pour proposer les livres de dogme et de morale, devraient ajouter une collection des œuvres les plus intéressantes des Pères.

XVe session (25 mai). — Les trois derniers articles furent examinés durant la XVe session, qui se tint le 25 mai; ils se rapportaient aux religieux et à leurs églises. L'art. 55 déclarait que, dans les églises des religieux on n'établirait pas, autant que possible, la paroisse; que si on le faisait, on ne tolérerait qu'un seul autel; on ne pourrait pas y célébrer de fêtes particulières sans l'approbation de l'évêque; les prédications s'y feraient portes fermées; elles auraient pour objet l'explication de l'Évangile et l'instruction pastorale aux fêtes de précepte et seraient faites par le confesseur ou le chapelain; il y aurait, à trois ou quatre époques de l'année, des instructions et méditations pour les exercices spirituels; il n'y aurait pas de prédication d'Avent et de Carême. Tous ces petits détails furent discutés et approuvés par la minorité; la majorité

approuva les prédications faites, portes fermées, mais déclara que, pour tout le reste de l'article, il n'était pas à propos de fixer tous ces points et qu'il fallait s'en remettre à la prudence de l'évêque.

L'art. 56 étendait ces prescriptions aux chapelles des religieux, avec quelques nouvelles défenses : il n'y aurait jamais d'office, au temps et à l'heure où il y avait des offices à la paroisse. Les panégyriques y étaient interdits, comme les autres prédications. Les religieux pourraient célébrer les fêtes de leurs saints, mais jamais aux jours de fêtes de précepte ni avec apparat et musique. Les offices de la semaine sainte seraient faits à d'autres heures qu'à la paroisse, et le jeudi saint il conviendrait que tous les religieux allassent à la paroisse. La minorité approuva toutes les prescriptions de l'article et en ajouta même quelques-unes : par exemple, les religieux devraient montrer à l'évêque ou à ses délégués les sermons donnés par eux tant dans leur propre église qu'en dehors et les réguliers seraient absolument tenus de venir en aide aux curés pour le service paroissial. L'art. 57 limitait encore davantage la liberté des religieux : les évêques fixeraient le domicile des religieux dans les endroits de leurs diocèses où ils croiraient qu'ils sont utiles au service du public, et le nombre des individus, prêtres, lecteurs ou autres qu'ils croiraient nécessaires dans chaque monastère. On ne devrait pas admettre en Toscane des frères étrangers et non naturalisés. On examinerait s'il était utile que les frères fussent indépendants de leurs généraux et de leurs provinciaux et soumis à un supérieur local. Pour l'ordination et les études, les réguliers sont entièrement subordonnés à l'évêque, comme les prêtres séculiers; lorsque l'évêque fera appel à eux pour le soin des âmes, ils devront être tout d'abord sécularisés; autant que possible, les évêques ne permettront pas aux réguliers de confesser les religieuses; chaque année, l'évêque doit faire la visite des monastères et se rendre compte de l'observation de la discipline et des études; les réguliers ne pourront sortir de leurs couvents la nuit et, s'ils doivent le faire pour visiter des malades, pour voyager ou pour n'importe quelle nécessité, ils auront une permission écrite du supérieur où seront indiqués le temps et le lieu. On n'admettra pas, en Toscane, les dispenses et privilèges accordés par Rome. Enfin, ils doivent être à la disposition des curés pour le service de la paroisse; ils dépendent alors du curé où se trouve le monastère. Chacun des articles fut examiné, discuté, aggravé par les évêques de la minorité : l'évêque de Pistoie déclara qu'il se réservait d'intervenir quand on discuterait le mémoire qu'il avait soumis au grand-duc sur cette question des réguliers. L'évêque de Chiusi insista pour que les réguliers fussent absolument indépendants de leurs supérieurs et « totalement subordonnés aux évêques, pour la discipline soit externe, soit interne »; pour arriver à l'uniformité de doctrine, il demanda que les religieux fussent soumis aux mêmes études que les séculiers.

A la fin de la session, l'assemblée examina les deux premiers articles que le grand-duc avait récemment ajoutés aux 57 points exposés dans sa lettre-circulaire : l'art. 1er demandait que tous les canonicats, même de patronage privé, fussent accordés seulement à ceux qui, pendant huit ou dix ans, au moins, auraient exercé le ministère pastoral; mais la majorité ne crut pas utile de fixer strictement le nombre d'années passées dans le ministère; et, de plus, il fallait tenir compte des droits des patrons.

L'art. 2 proposait d'établir, à Florence, une académie ecclésiastique où l'on recevrait les jeunes gens de talent et d'avenir, pour y former des maîtres et des docteurs pour les académies de diocèse ou pour les séminaires. La majorité estima que ces jeunes gens pourraient être instruits dans les académies de leurs diocèses respectifs et que la création d'une nouvelle académie à Florence n'était pas nécessaire.

XVIe session (28 mai). — La XVIe session commença par la lecture de plusieurs mémoires sur des questions déjà discutées : vote des curés au synode, suppression des oratoires privés; chaque évêque remit par écrit au commissaire royal son avis sur l'*Instruction pastorale* de l'évêque de Chiusi, et on aborda la discussion des art. 3 et 4, ajoutés par Léopold. L'art. 3 demandait s'il convenait d'accorder les fonts baptismaux à toutes les églises de campagne. La majorité ne crut pas la chose nécessaire en général, afin de ne pas faire une innovation et de conserver la bénédiction solennelle qui ne pouvait pas être faite dans chaque paroisse; cependant, l'évêque resterait libre d'établir des fonts baptismaux là où il les jugerait nécessaires ou utiles. La minorité voulait qu'il y eût des fonts baptismaux dans toutes les églises paroissiales, car les curés doivent y administrer tous les sacrements, sauf la confirmation et l'ordination.

Enfin, l'art. 4, demandait s'il serait possible de faire subsister les frères mendiants sans les quêtes et sans les honoraires de messes. Les opinions furent très variées; l'évêque de Fiesole fit remarquer que les frères mendiants, accoutumés à la fatigue et se contentant de peu, fournissaient dans les campagnes un service très pénible dont les curés n'étaient pas capables; par suite, les rendre possesseurs de quelque chose serait changer leur manière de vivre et de servir; on les attacherait à chercher leurs aises; l'évêque de Soana distingua la quête, qui était libre, des honoraires, qui présentaient de nombreux inconvénients. L'évêque de Pistoie fut d'avis qu'il fallait supprimer absolument les quêtes et les honoraires de messes et donner aux religieux mendiants qu'on jugerait nécessaire de maintenir d'autres moyens de vivre.

L'assemblée passa enfin à l'examen des suppliques adressées au grand-duc par le synode de Pistoie ainsi qu'à celui des mémoires relatifs aux fiançailles et au mariage. Après avoir entendu les opinions des canonistes et des théologiens royaux, qui furent d'accord avec les réponses déjà données par le souverain, l'assemblée se divisa au sujet de la validité des fiançailles; elle demanda que le souverain s'entendît avec Rome pour les modifications proposées au sujet des empêchements de mariage, car le sacrement était lié au contrat; elle approuva les sages dispositions du souverain pour prévenir les inconvénients des mariages faits par surprise devant le curé, et les évêques promirent de se conformer aux mesures prises par le souverain au sujet du mariage des vagabonds.

XVIIe session (30 mai). — Au début de la XVIIe session furent présentés plusieurs mémoires sur des matières déjà discutées : usage de tenir certaines images voilées, vote des prêtres au synode, pouvoirs des évêques, etc. L'archevêque de Florence proposa ensuite d'adresser une supplique au prince pour la convocation d'un concile national et il demanda qu'on choisît des évêques de l'assemblée pour coordonner les propositions et fixer la manière de procéder. Tous les évêques furent unanimes sur ce point, mais ceux de la minorité souscrivirent la demande avec des déclarations qui en compromettaient l'issue : ainsi, ils parlaient de l'unanimité des évêques pour les résolutions qui seraient prises.

Puis il fut de nouveau question d'un plan d'études ecclésiastiques que les évêques de San Sepolcro, de San Miniato et d'Arezzo avaient été chargés de rédiger. Le choix de la méthode à employer ralluma les discussions, quand on parla d'enseigner la doctrine de saint Augustin interprétée par saint Thomas, car Baïus, Jansénius, Quesnel, condamnés par Rome,

avaient prétendu rester fidèles à saint Augustin.

Puis on reprit l'examen des mémoires du synode de Pistoie : la majorité fut d'avis de supprimer les serments qui sont évidemment inutiles ou ne sont pas nécessaires dans les actes civils; on ferait de même pour les actes qui touchent à la discipline et aux offices ecclésiastiques; la majorité refusa de suggérer quelque chose au souverain au sujet du serment prêté à Rome par les évêques. Voir *Nouv. eccl.* du 18 déc. 1789, p. 201-202.

*XVIII*e *session* (4 juin). — Comme la XVIIIe session n'eut lieu que cinq jours après la précédente, les évêques, les canonistes et les théologiens eurent plus de loisir pour examiner les mémoires déjà insérés dans les Actes. Ce fut l'occasion de nouveaux mémoires, avec des réfutations et des réponses sur des questions qu'on aurait pu croire résolues; l'archevêque de Pise lut un mémoire sur l'obligation de dire en secret le canon de la messe et un autre sur la validité des fiançailles. On revint sur le plan d'études et, malgré l'opposition des trois évêques de la minorité, la majorité tint à conserver l'enseignement scolastique que les opposants regardaient comme une invention des siècles d'ignorance et qui auraient voulu qu'on s'en tînt à l'Écriture, à la tradition et aux Pères, en particulier à saint Augustin. D'autres mémoires parlent de nouveau des droits des évêques et des empiétements du Saint-Siège, de la suppression des oratoires privés, de la correction des bréviaires et des missels, de la qualité du vote des prêtres aux synodes, de la valeur des ouvrages du P. Berti proposés comme manuels (cet auteur défendait les droits du pape sur les souverains et sur les biens temporels), du droit du patronat, etc. Enfin, on arriva à l'examen du troisième mémoire du synode de Pistoie, relatif aux fêtes. On proposait de les renvoyer au dimanche suivant, tandis qu'on supprimerait l'obligation du repos, ces jours-là, et celle du jeûne les vigiles précédentes, en même temps que le précepte d'assister à la messe, de même, ainsi que les jours de fêtes déjà abolies, où on avait conservé cette obligation. Ces diverses propositions furent assez mal accueillies et l'assemblée se contenta de constater que les mesures déjà prises par le grand-duc n'avaient pas produit les effets attendus et qu'on ferait des instances pour en obtenir l'observation plus exacte. Le quatrième mémoire du synode de Pistoie avait pour objet une délimitation nouvelle des paroisses; toute l'assemblée approuva cette proposition. Le cinquième était d'une importance capitale, car il contenait un plan de réforme radicale pour les réguliers. La majorité estima que les religieux, dans l'état présent, étaient utiles aux diocèses. Enfin, on jugea superflue la discussion du sixième mémoire du synode de Pistoie, sur la convocation d'un concile national, puisqu'en fait la circulaire royale du 17 mars 1787 avait fait connaître la décision du souverain.

*XIX*e *session* (5 juin). — La XIXe et dernière session devait être une simple formalité pour clôturer l'assemblée; en fait, elle débuta par la lecture de trois mémoires sur les droits épiscopaux dont on avait parlé la veille, sur les fêtes de demi-précepte et enfin sur la prononciation du canon de la messe.

L'assemblée demanda au commissaire royal d'obtenir du grand-duc une audience ou bien de toute l'assemblée, ou bien de quatre députés (les trois archevêques et l'évêque de Grosseto). Le grand-duc ordonna que les Actes de l'assemblée restassent ouverts pendant huit jours, afin que l'on pût y ajouter les réponses ou mémoires sur les derniers articles; les évêques de la minorité profitèrent de cette permission pour déposer des remarques et affirmer de nouveau qu'ils n'avaient signé les Actes de l'assemblée que relativement à leurs réponses, afin de sauvegarder leurs opinions personnelles.

Le grand-duc reçut en corps tous les évêques de l'assemblée et, dit Tanzini, « il témoigna tout son mécontentement pour la malignité avec laquelle on s'était plu à méconnaître ses intentions; les ecclésiastiques, par esprit de parti et d'animosité, se plaisaient à indisposer le public contre les vues du gouvernement, comme l'avaient prouvé les troubles de Prato; il exposa son déplaisir d'avoir constaté le peu de concorde qui avait régné dans les assemblées ». Ils furent congédiés avec la permission de retourner dans leur diocèse. Dans la suite, la majorité des évêques envoya une supplique pour demander la prohibition de certains écrits qui, dans une multitude ignorante, ne pouvaient que fomenter de mauvaises conséquences et conduire insensiblement à l'incrédulité et au libertinage. L'archevêque de Florence écrivit, le 12 juin 1787, une lettre à Vincent Martini, secrétaire du droit royal, pour lui envoyer la supplique des quatorze évêques de Toscane demandant d'interdire quelques livres imprimés à Pistoie : il s'agissait de la *Collection de volumes intéressant la religion*, publiés sous le patronage de l'évêque de Pistoie, et l'écrit intitulé : *Jésus-Christ sous l'anathème* (déjà condamné le 10 nov. 1734, en français, et encore plus tard, 4 juin 1797, dans sa traduction italienne).

Le grand-duc de Toscane défendit dans ses états (ordonnances du 2 octobre, *Nouvelles ecclésiastiques* du 13 févr. 1788, p. 28), le *Journal de Rome* et le *Projet de Bourg-Fontaine* et quelques autres feuilles périodiques ou libelles qui, dit Tanzini, « forgés dans les ateliers romains, étaient respandus ensuite dans toute la Toscane, pour y allumer le feu de la séduction et de la superstition ». De Potter termine l'histoire de l'assemblée de Florence par des remarques sur le progrès des lumières, de l'aveu même des membres de l'assemblée; bien qu'ennemis de toute réforme, ils décrétèrent des points qui, écrit-il, eussent paru, un siècle auparavant, autant d'hérésies; l'assemblée, en effet, fixa le nombre des prêtres d'après la seule nécessité et utilité de l'Église; elle décida leur incardination à un service précis, établit l'uniformité des études d'après la doctrine de saint Augustin, résolut la réforme des bréviaires, des missels et des prières défectueuses, détermina les moyens de faire entrer le peuple dans l'esprit des prières de l'Église, régla la collation des églises et des bénéfices, rendit profitable l'exercice du ministère pastoral, recommanda l'abolition des taxes dans l'administration des sacrements et les autres fonctions ecclésiastiques, prit en considération la suppression des honoraires de messes, regardés comme un abus, réforma les prédications et les panégyriques, condamna dans les églises le luxe, la superstition, l'oisiveté, l'avarice et l'ignorance chez les ecclésiastiques. Sans aucun égard pour les condamnations de Rome, les meilleurs livres furent adoptés et dans le plan d'études ecclésiastiques et dans la discussion de l'article 54.

III. APRÈS L'ASSEMBLÉE DE FLORENCE. — Malgré ces éloges qui exagèrent la portée des résolutions prises par la majorité des évêques, l'assemblée de Florence apparaît nettement comme la contre-partie du synode de Pistoie. Les Actes de ce synode, pour des raisons diverses, n'avaient pas encore été publiés; c'était surtout à cause de l'opposition de Rome, disait-on. « Ce retard, écrit De Potter, avait fait naître, chez la plupart des prélats, l'idée qu'ils n'avaient été convoqués que pour prononcer sur le sort de Ricci, de son synode et de tous ses adhérents. » Le grand-duc avait félicité l'évêque de Pistoie, mais lui avait demandé d'attendre une occasion opportune pour publier les décisions prises; si les évêques assemblés à Florence avaient

approuvé les projets exposés dans les 57 articles, il eût été facile de publier, malgré la cour de Rome, les Actes de Pistoie.

Mais l'Assemblée avait mal tourné; en général, quelques concessions de forme, plus que de fond, avaient été accordées par la majorité; seuls, les trois évêques de Pistoie, de Chiusi et de Colle avaient approuvé les vues du grand-duc et ils furent parfois appuyés, sur quelques points secondaires, par un ou deux autres évêques, mais l'opposition comprit toujours la grande majorité des prélats sur les points essentiels des réformes proposées par le grand-duc. L'opposition se manifesta, d'une manière particulièrement nette, dans l'examen de l'*Instruction pastorale* de l'évêque de Chiusi qu'avaient sévèrement condamnée deux brefs de Pie VI, alors que Ricci avait demandé que l'on exigeât de Rome une « réparation éclatante » pour cette condamnation qu'il estimait injurieuse aux évêques de Toscane et au gouvernement lui-même. La majorité refusa de suivre Ricci et, à plusieurs reprises, elle jugea l'*Instruction* vraiment infectée de l'esprit d'hérésie; bien plus, la majorité chargea l'archevêque de Florence d'écrire au grand-duc, pour lui demander de condamner les livres que Ricci avait fait imprimer à Pistoie et elle reprocha à cet évêque de chercher à pervertir l'Italie et à y introduire et propager le jansénisme le plus déclaré.

1° *Émeute de Prato* (20 mai). — Ce n'est pas tout; dans son diocèse même, Ricci avait soulevé de très vives oppositions; l'émeute de Prato, le 20 mai (on sait que Prato était alors uni à Pistoie), avait été provoquée par ses réformes.

On conservait, à la cathédrale de Prato, un autel d'argent, qu'on appelait l'autel de la *sainte ceinture de la sainte Vierge;* c'était, disait-on, une relique donnée par Marie à l'apôtre saint Thomas, à l'instant où elle montait au ciel, en corps et en âme. Ce précieux dépôt était à la cathédrale depuis le XIIe siècle. A certaines solennités, fixées par une coutume très ancienne, un prêtre exposait cette relique avec un cérémonial imposant et s'en servait pour donner la bénédiction, « comme il aurait fait avec le corps du Christ ». Ricci avait interdit ces bénédictions, en se réservant de supprimer totalement la relique elle-même. « Les ennemis du prélat, disent les *Nouvelles ecclésiastiques*, 11 décembre 1787, p. 197-200, persuadèrent la canaille superstitieuse qu'il abolissait des pratiques saintes et essentielles du christianisme, des usages consacrés par l'antiquité la plus reculée, qu'il haïssait le culte des saints et de leurs reliques, qu'il était imbu des erreurs des protestants, qu'on l'en avait convaincu dans l'assemblée des évêques, qui se tenait alors à Florence, que ces évêques allaient condamner les Actes du synode de Pistoie et les livrer aux flammes, que M. de Ricci et tous ses adhérents y seraient excommuniés, déposés, proscrits. » On prétendit aussi que l'évêque voulait faire enlever l'autel d'argent.

Dans la nuit du 20 mai, la foule fit irruption dans la cathédrale, mit un garde devant l'autel d'argent, brisa la chaire de l'évêque et en brûla les morceaux sur la place, pénétra dans le palais épiscopal et enleva de la bibliothèque les livres jansénistes, en particulier les *Réflexions morales* de Quesnel, qui furent également jetés aux flammes. On sonna le tocsin toute la nuit et les paysans des environs se précipitèrent, la nuit et le lendemain matin, dans la ville de Prato, en poussant des cris tumultueux : « Qu'on nous montre la sainte ceinture, qu'on conserve l'autel d'argent! » La foule se rendit au grand séminaire, dont le supérieur était connu pour son attachement à Ricci, mais on ne put se saisir de lui, car il s'était caché, tandis que les séminaristes s'étaient réfugiés dans des voûtes souterraines; enfin la foule pénétra dans les autres églises de Prato, où l'on avait découvert les images, et on les fit recouvrir, comme autrefois; enfin, on envahit la maison où, par ordre du gouvernement, on gardait les tableaux des couvents supprimés; la foule « les prit très respectueusement et les porta à la cathédrale, en procession ».

Le lundi 21, les paysans des régions voisines, alertés par le tocsin, qui avait sonné toute la nuit, accoururent à Prato pour honorer les saints. La force publique dut intervenir, mais le nombre des manifestants fut tel qu'on ne pût pas les atteindre. On arrêta environ deux cents mutins; soixante furent condamnés au fouet, trente enfermés dans des maisons de corrections, quelques-uns relégués dans l'île d'Elbe; six des plus compromis, signalés comme les instigateurs de la révolte, allaient être jugés sévèrement, mais Ricci intervint en leur faveur et écrivit, le 28 mai, une lettre au duc pour demander leur grâce et offrir sa propre démission. Il demanda deux grâces : la liberté et le pardon de tous ceux qui ont été compromis dans cette malheureuse sédition, et la publication des Actes de son synode. « Tous les bons pasteurs, qui ont formé et consacré les décrets avec moi, désirent ardemment qu'on donne au public ce témoignage de leur foi et de leur zèle pour la bonne discipline... Ce synode servira de contre-poids à tant de résolutions d'une partie de l'assemblée de Florence qui ont eu pour principe un esprit de parti et d'aigreur, plutôt qu'un vrai zèle et l'amour de la paix. » Le duc n'accepta pas la démission, qui aurait été « nuisible à sa cause, à son Église, à la tranquillité publique et au bien de l'État ». *Nouvelles ecclésiastiques*, du 30 avril 1788, p. 69-71.

Le même journal ajoute (11 déc. 1787, p. 199) que le prince fit transporter à Florence les fausses reliques et les images qui entretenaient, dans ces esprits bornés, les superstitions et le fanatisme; on en chargea six voitures; il ordonna, de plus, la reconstruction du trône pontifical. Ces mesures rétablirent l'ordre matériel mais semèrent la défiance et, écrit Picot, « des curés, qui avaient signé les Actes du fameux concile, demandaient à se rétracter par des actes formels. La réaction devait se manifester, dès le moment où Léopold quitta la Toscane, en 1790, et Ricci dut donner sa démission. »

D'ailleurs, dès le début de l'assemblée de Florence, et, de plus en plus, à mesure que les sessions se succédaient, Léopold se convainquit davantage que les évêques de ses états ne le suivraient pas, dans son programme de réformes, puisque, sur 18 prélats, 14 au moins s'étaient à peu près constamment refusés à signer les articles projetés. Dès lors, il devait renoncer à la convocation du concile national de Toscane, qu'il avait envisagé, et dont l'assemblée de Florence devait préparer les matériaux, afin de rendre les décisions plus uniformes et plus rapides.

2° *Publication des Actes de l'assemblée de Florence.* — L'assemblée de Florence s'était terminée le 5 juin 1787. Le grand-duc reçut toutes les pièces et les mémoires secrets que lui présenta l'archevêque-président. Il remit les mémoires secrets aux évêques intéressés, afin qu'ils pussent y répondre et il décida de faire imprimer tous ces documents; ce sont les *Actes de l'assemblée, avec plusieurs mémoires sur différents sujets.* L'édition fut faite au palais ducal, avec toutes les précautions nécessaires, pour qu'il n'y eût aucune supercherie, ni aucune falsification.

La publication de l'ouvrage fut confiée à Réginald Tanzini, un ami de Ricci, qui avait assisté aux séances et rédigé une *Histoire*, très tendancieuse, des assemblées de Florence. L'ouvrage contient 7 volumes; il comprend 4 volumes intitulés : *Actes de l'assemblée des archevêques et évêques de Toscane, tenue à Florence en 1787.* Le t. I renferme le protocole des résolutions

prises par les prélats sur les divers articles proposés par Son Altesse royale, et le résumé des discussions. Le t. II contient les adresses et mémoires présentés par les prélats pour servir de complément aux Actes de l'assemblée. Il y a, dans ce volume et dans le suivant, 98 « mémoires » sur les questions posées par Léopold : sur les conciles et les décisions prises à la pluralité ou à l'unanimité des voix; sur la valeur des voix des curés dans les synodes diocésains; sur le droit des évêques; 12 mémoires parlent des usurpations de la cour de Rome et 7 exposent les limites de la puissance du pape.

Le t. III poursuit l'exposition des mémoires sur les oratoires ou chapelles privées, sur la multiplicité des autels, la prononciation du canon de la messe, les images voilées, l'uniformité de la doctrine, sur les études ecclésiastiques, suivant l'esprit de saint Augustin. Le t. IV reproduit l'*Instruction pastorale* de Pannilini, évêque de Chiusi et de Pienza, et l'examen des deux brefs de Pie VI qui avaient condamné cette *Instruction*. Le t. V a pour titre : *Points ecclésiastiques, rédigés et transmis par Son Altesse royale à tous les archevêques et évêques de Toscane, et réponses de ces prélats.* On trouvera un résumé du contenu de ces réponses personnelles des évêques toscans dans De Potter, *Vie et mémoires de Ricci*, édit. française de 1826, t. IV, p. 249-264, et on se rendra vite compte que ces réponses étaient souvent contradictoires et tout à fait disparates. L'assemblée de Florence, en réunissant tous les prélats, avait fait encore mieux éclater leurs divergences profondes. Le t. VI contient une *Apologie contre la censure, faite par les 14 évêques de Toscane* de quelques livres publiés à Pistoie. Enfin, le t. VII contient l'examen critique de la lettre publiée sous le nom de Mgr Franzezi, évêque de Montepulciano, en réponse à divers points sur les matières ecclésiastiques, adressés par le gouvernement aux évêques du grand-duché pour qu'ils manifestent, à ce sujet, leur opinion. L'auteur de l'examen est nettement favorable aux jansénistes; il signale avec vivacité les erreurs de plusieurs papes qui ont condamné injustement les jansénistes, les Arnauld, les Nicole, les Neercastel, les Quesnel, le diacre Paris; il stigmatise l'obstination des adversaires qui rejettent la doctrine de saint Augustin, parce qu'ils ont peur « de se voir contraints de confesser l'orthodoxie de MM. de Port-Royal et des saints fidèles de l'Église d'Utrecht, maltraités comme des fanatiques et des hérétiques... Les hérésies de Jansénius et de Quesnel n'existent que dans des cerveaux fanatiques. Le célèbre ouvrage de Jansénius ne renferme pas les cinq fameuses propositions. Le livre des *Réflexions morales* contient une doctrine orthodoxe et très catholique », et, plus loin, il parle « du docte et pieux Quesnel » et du « livre d'or des *Réflexions morales* ».

Enfin, dans un tome supplémentaire (3 vol. in-8°), Reginald Tanzini a raconté l'histoire détaillée de l'assemblée de Florence (résumée par De Potter, *op. cit.*, t. IV, p. 216-249). Malgré toutes les atténuations apportées par l'historien dans le récit des discussions qui se passèrent au sein de l'assemblée de Florence, il est bien certain que les décisions prises par la majorité de l'assemblée sont en opposition formelle avec le programme dressé par le grand-duc et avec les Actes du synode de Pistoie qui en étaient la préparation. L'assemblée avait été un échec pour Ricci.

3° *Opposition aux décisions de Pistoie.* — Les Actes de Pistoie avaient, eux aussi, provoqué des polémiques, même avant leur publication. Les curés qui avaient assisté au synode n'étaient pas tous restés muets, et on savait en partie ce qui s'était passé. Dès 1786, dans les mois qui suivirent la tenue du synode, parurent un *Extrait des actes de Pistoie* et une *Lettre d'un théologien italien* sur cet *Extrait* (*Nouvelles ecclés.* du 3 sept. 1788, p. 143). On ajoute qu'il avait paru « une bonne réponse de Jean-Marie Mastripieri à la *Lettre d'un ecclésiastique;* sur un ton ironique et badin, c'est une réfutation très solide de toutes les extravagances et calomnies dont la *Lettre* est remplie ». L'auteur s'applique à justifier Ricci qu'on accuse d'avoir entrepris une réforme dans le goût de Luther et de Calvin; mais la justification elle-même montre que les accusations ne manquent pas tout à fait de fondement, car l'auteur reprenait, en les approuvant, les thèses fondamentales de Ricci sur le pouvoir des princes par rapport aux empêchements de mariage, sur la dépendance des religieux à l'égard des évêques et des princes. Pour permettre aux détracteurs du synode de Pistoie de mieux s'instruire de la religion, avant de donner des leçons d'orthodoxie, la brochure recommande la lecture des volumes, imprimés par les soins de l'évêque de Pistoie, dans son *Recueil d'opuscules*.

4° *Ricci se défend lui-même.* — Ricci crut nécessaire de se défendre lui-même : le 5 octobre 1787, il publia une longue *Instruction pastorale* pour exposer sa conduite et ses actes, depuis le début de son épiscopat : cette *Instruction*, publiée d'abord en italien, puis en latin, à Naples (1788), fut traduite en allemand et en français. *Nouvelles ecclés.* du 10 déc. 1788, p. 197-200.

L'édition de Naples est précédée d'une dédicace au pape Pie VI, pour lui rappeler que ses justes prérogatives lui donnent le droit et lui imposent le devoir de prendre un intérêt particulier à la cause d'un évêque, tel que celui de Pistoie, qui n'est insulté et calomnié que pour son zèle en faveur de la saine doctrine et de la discipline la plus respectable de l'Église. L'éditeur rappelle « l'ancien usage de l'Église romaine de ne rien décider que dans un concile libre de tout son clergé » et il demande au pape « de faire revivre ces heureux jours et, pour cet effet, de révoquer les décrets qui ont été surpris à ses prédécesseurs, par de lâches courtisans, qui, pour leur propre intérêt, ont compromis l'autorité sacrée du Saint-Siège, l'ont affaiblie, l'ont déshonorée, l'ont exposée au mépris des libertins et des incrédules, en engageant les papes à étendre leurs pouvoirs au delà de toutes bornes, à donner atteinte aux droits des souverains et de leurs sujets, des évêques et de leurs Églises »; il supplie enfin le pape de révoquer les décrets « qui ont opprimé l'Église d'Utrecht ».

L'*Instruction* est adressée « au clergé et aux fidèles de la ville et du diocèse de Prato », parce que ce sont les émeutes du 20 mai qui en ont été la principale occasion; par une lettre spéciale, Ricci l'adressait aussi aux prêtres de la ville et du diocèse de Pistoie, parce que les fidèles sont restés plus soumis à leur évêque et à ses salutaires ordonnances. L'évêque de Pistoie et Prato fait l'apologie de son épiscopat : il rappelle les félicitations qu'il a reçues pour son *Instruction pastorale sur le Sacré-Cœur*; il cite des extraits des écrits qu'il a composés pour l'instruction de ses diocésains, pour l'extirpation des pratiques vaines et superstitieuses au sujet de la sainte Vierge et des saints, pour le développement de la vraie piété; il a introduit dans le diocèse, l' « excellent catéchisme de Naples » et, à propos de ce catéchisme, il expose les principes qui lui sont chers, relativement à l'obéissance due aux supérieurs ecclésiastiques, sur l'institution divine des évêques et leurs droits par rapport au Saint-Siège; il a travaillé à faire observer, dans son diocèse, les canons de l'Église et il a rétabli l'ancienne discipline; il a réagi pour restaurer et conserver les restes précieux des jeûnes et autres pratiques respectables des premiers temps, pour se conformer au véritable esprit du christianisme; il a cru devoir retrancher, des embellissements des églises et de la pompe des cérémonies, ce

qui tenait trop du luxe mondain et des fêtes profanes et qui causait aux fidèles plus de distraction que de dévotion; il a supprimé les autels superflus et inutiles qui donnaient lieu à la confusion, aux distractions, à la précipitation dans la célébration de la messe; il a corrigé le bréviaire, où, de l'aveu de tous les savants, s'étaient glissées, dans les temps d'ignorance, des histoires fabuleuses et d'autres choses peu propres à favoriser la piété des fidèles; il a aboli des pratiques superstitieuses et l'abus des indulgences, beaucoup trop multipliées et dénaturées dans leur application; le culte de certaines images couvertes d'un voile, comme si elles avaient plus de vertu que lorsqu'elles sont découvertes. Avant de faire toutes ces réformes, il a pris soin d'instruire les fidèles pour leur en faire comprendre l'utilité et la nécessité, et il a publié tous les écrits qui se trouvent réunis dans le *Recueil des opuscules qui intéressent la religion*, qu'il continue d'imprimer à Pistoie. Il n'a rien fait qu'avec l'approbation du souverain; plusieurs des réformes lui ont été proposées et suggérées par le souverain lui-même et des écrits ont été distribués gratuitement, par les soins et la libéralité du grand-duc.

L'apologie de l'évêque de Pistoie fut attaquée, spécialement dans les *Remarques pacifiques d'un curé catholique*, ouvrage qui fut interdit dans toute la Toscane, en février 1788; mais d'autres libelles circulèrent et les écrits réunis par Ricci dans le *Recueil d'opuscules*, avaient été condamnés par un décret de l'Index du 24 avril 1787. Pour calmer les esprits, le grand-duc, dans une ordonnance du 2 octobre 1787, défendit sous des peines rigoureuses l'introduction dans ses états de ces pamphlets. Une nouvelle ordonnance du 22 mai 1788 interdit aux fidèles de troubler les cérémonies religieuses. *Nouvelles ecclés.*, 22 mai 1788, p. 152.

Malgré ces défenses, Ricci était encore attaqué : un ouvrage anonyme intitulé *Annotazioni pacifiche*, critique vivement la conduite et les écrits de l'évêque, qu'il présente comme « condamnés par toute l'Église et par tout l'épiscopat catholique », et comme renouvelant « le système de Richer, adopté par les appelants; et qui a été cent fois condamné comme hérétique par l'Église gallicane ». On découvrit plus tard que l'auteur de ce libelle était le P. Marchetti, « uni à la cabale jésuitique et ultramontaine, sorti du tripot jésuitique qui dirige le *Journal ecclésiastique* de Rome ». Par sa lettre du 18 mai 1788, Ricci répondit lui-même à ces nouvelles attaques; il y reprend ses thèses sur la primauté du pape, « chef ministériel de l'Église », sur les droits des souverains au sujet des empêchements de mariage, sur la suppression des ordres religieux et, sur tous les points, il affirme la parfaite conformité de ses ordonnances avec l'ancienne discipline de l'Église.

5° *Publication des Actes du synode de Pistoie.* — Les Actes de Pistoie ne furent imprimés qu'en 1788. On avait dit que la publication avait d'abord été interdite par le gouvernement, mais les raisons données par Ricci, dans une lettre à son clergé, le 23 mars 1787, sont les plus vraisemblables. Une copie authentique des Actes fut envoyée au grand-duc, pour qu'il donnât son approbation et la permission de les faire imprimer : l'évêque voulait ainsi échapper aux intrigues et aux calomnies, car le bruit courait que la cour de Rome se préparait à condamner les décisions du synode. Mais le grand-duc ne voulait pas faire échouer à l'avance le concile national qu'il préparait : il écrivit, le 16 mars, à Ricci une lettre remplie de félicitations, où il lui demandait de retarder la publication jusqu'après le concile. De fait, les évêques toscans furent convoqués à l'assemblée de Florence le 23 avril, pour préparer les matériaux du concile et Ricci pouvait écrire à ses curés que la convocation du grand-duc répondait à tous leurs désirs, puisque eux-mêmes avaient demandé un synode national, comme le moyen le plus propre « soit de parvenir à l'uniformité de doctrine et de discipline, soit de donner aux déterminations des synodes particuliers la force et l'autorité qui résulteraient de la sanction d'une Église nationale tout entière ». *Nouvelles ecclés.*, 28 août 1789, p. 137.

Mais l'assemblée de Florence n'eut pas le succès qu'on en attendait, puisque les décisions prises par la majorité des prélats rendaient impossible la réunion du concile national. Aussi, le duc faisant imprimer les Actes de l'assemblée de Florence, il n'y avait plus la moindre raison de retarder la publication des Actes de Pistoie. L'évêque de Pistoie réitéra ses instances, d'autant plus qu'il voulait répondre aux rapports infidèles et calomnieux, qui profitaient du retard, pour indisposer les esprits.

L'autorisation fut accordée le 2 octobre 1788 et les éditions se multiplièrent rapidement à Pistoie, à Florence, à Paris; les Actes étaient traduits en diverses langues et, dès 1789, parut une édition latine, qui se répandit dans toute l'Europe. Elle était l'œuvre de l'école de Pavie, et tout particulièrement de Tamburini.

IV. La réponse de Rome. La bulle « Auctorem fidei ». — *I. Premières mesures contre Ricci.* — Les polémiques soulevées autour du synode de Pistoie avaient attiré l'attention de Rome, même avant la publication officielle des Actes, et une Congrégation fut chargée d'examiner les décisions prises. D'autre part, le crédit de Ricci grandissait : à Florence, comme auparavant dans ses *Instructions pastorales*, il s'était fait remarquer par l'audace des réformes qu'il proposait; au lendemain de l'échec des assemblées de Florence, le duc Léopold lui demandait de dresser un plan de règlement pour toute la Toscane. L'évêque répondit à ce désir et rédigea un mémoire sur l'uniformité des études du clergé, l'ordination des prêtres, le salaire des curés, les droits et les devoirs des évêques, les synodes diocésains, les cérémonies religieuses, le culte des images, la réforme du bréviaire et des fêtes, l'usage et l'administration des biens ecclésiastiques, les bénéfices, la collation des cures, le mariage, le serment de fidélité à la cour de Rome, etc. Ce plan ne fut pas publié, mais il a été conservé dans les archives de la famille (De Potter, *Vie et mémoires de Ricci*, t. II, édit. franç., 1826, p. 255-256, et *Vie manuscrite de Ricci* par l'abbé X..., p. 187-191). Rome ignorait le détail de ces projets, mais elle en connaissait l'ensemble, puisqu'en réalité ceux-ci n'étaient qu'une mise au point des décisions du synode de Pistoie et des discussions des assemblées de Florence.

1° *Examen des Actes de Pistoie à Rome.* — Pie VI avait nommé une commission d'évêques et de théologiens pour examiner ces projets. Un prélat italien avait discuté, en détail, les principaux articles et son travail fut publié plus tard, sous le titre : *Analisi del concilio di Pistoia, celebrato nel mese di settembre dell' anno 1786... osia saggio de molti errori contra la fede... opere postremo di Giuseppe Antonio Rasier*, 2 vol. in-8°, Assise, 1790. On dit que les Actes de Pistoie eussent été condamnés dès 1788, si « la modération du pontife ne lui eût fait craindre de blesser, par là, un prince ombrageux et susceptible ». Picot, *Mémoires*, t. VI, p. 408.

Le grand-duc demanda au pape de lui communiquer confidentiellement tout ce qu'on trouverait à blâmer dans les Actes du synode, avant de prononcer une condamnation. La première Congrégation, écrit De Potter (*op. cit.*, t. II, p. 270-271) ne trouva rien à reprendre et la seconde ne s'arrêta qu'à des scrupules sans importance et n'allégua que des doutes sophistiques sur la signification des termes et sur les intentions secrètes

des membres de l'assemblée; une troisième assemblée aurait trouvé des erreurs, mais ne fit aucune communication à Léopold.

A la mort de l'empereur Joseph II, le 20 février 1790, Léopold quitta la Toscane qu'il laissa à son fils Ferdinand III. Le 24 avril 1790, il y eut une révolution; Ricci dut abandonner Pistoie pour se retirer à Florence et toutes les réformes furent anéanties. Bien plus, malgré une intervention de l'empereur Léopold en faveur de Ricci, malgré l'accueil bienveillant de l'archiduc Ferdinand III, Ricci dut donner sa démission par une lettre du 3 juin 1791. Son successeur, Falchi, approuva tout ce qui avait été fait depuis le départ de Ricci et il remit en vigueur le synode diocésain de l'évêque Bassi, comme le plus propre à rapporter toutes les mesures, qui avaient été prises en vertu du dernier synode de Pistoie. La mort de l'empereur Léopold II, au début de mars 1792, enleva à Ricci son dernier protecteur : rien, désormais, n'arrêterait plus la condamnation.

2° *Reprise de l'examen des Actes du synode de Pistoie.* — Pie VI, après la démission de Ricci, songeait à garder le silence, mais une propagande effrénée était faite des idées nouvelles. L'ancien évêque de Pistoie était félicité de tous côtés; il était consulté surtout par de nombreux amis de France et il entretenait une correspondance très active avec l'abbé Grégoire et le clergé constitutionnel. Les articles de Pistoie étaient regardés comme le point de départ de la constitution civile du clergé. Ricci était consulté : 1. sur l'orthodoxie de cette constitution; — 2. sur le serment que les représentants du peuple exigeaient des prêtres d'y demeurer fidèles; — 3. sur l'obéissance due aux prêtres assermentés que le gouvernement avait substitués à ceux qui avaient refusé de jurer. Confidentiellement, Ricci répondait que l'autorité souveraine peut exiger un serment de fidélité et de soumission à la loi et à ses règlements, que tous les sujets sans exception peuvent et doivent même prêter ce serment, s'il ne blesse en rien la vérité, ni la justice, ni l'essence de la religion. Il ajoutait que celui de se conformer à la constitution civile du clergé de France, qui ne concernait que la réforme de la discipline ecclésiastique, entièrement dépendante du pouvoir civil, ainsi que la disposition des biens du clergé pour l'avantage du culte et de l'État, la circonscription des diocèses, etc., était évidemment dans le cas désigné. De Potter, t. II, p. 317 et 318, et appendice, p. 402-405. Le nonce de Toscane se plaignit au grand-duc qu'un évêque se fût oublié jusqu'à soutenir une doctrine diamétralement opposée à celle que le Saint-Siège avait déclarée la seule orthodoxe, une doctrine qui avait été condamnée solennellement par le pape.

De plus, en ce moment, le bruit se répandit qu'on préparait une traduction espagnole des Actes du synode de Pistoie. D'après De Potter, ce fut l'occasion qui amena la décision de Rome : le concordat que le ministère espagnol préparait devait être, disait-on, dans les principes des canonistes modernes.

3° *Ricci est convoqué à Rome.* — Quoi qu'il en soit, Ricci reçut, en avril 1794, une lettre du cardinal secrétaire d'État, Zelada, qui le convoquait à Rome. Ricci communiqua la lettre au grand-duc Ferdinand, et il joignit un mémoire pour rappeler les faits passés. Le pape écrivit directement au grand-duc, le 9 avril, pour lui annoncer qu'il allait promulguer la condamnation des Actes du synode de Pistoie, qui avaient été examinés par une congrégation. Ferdinand répondit le 16 mai; il était persuadé que cette condamnation ne ferait que réveiller les désordres et les troubles anciens; il avait anéanti toutes les innovations de Ricci, qui avait donné sa démission, et son successeur Falchi, par une lettre pastorale du 12 mai 1792, avait implicitement aboli les Actes du synode lesquels n'étaient plus « qu'un livre privé, qui ne mérite pas une censure; si on le veut, il suffirait de mettre ce livre parmi ceux dont la lecture est interdite ».

Le 8 août, Pie VI envoya un second bref pour dire que la condamnation qu'il allait porter ne ferait que confirmer la paix, déjà procurée par la démission de Ricci et par la lettre pastorale de son successeur. Les erreurs de ce synode étaient telles qu'une condamnation implicite ne suffisait pas : il ne s'agissait pas, en effet, du seul diocèse de Pistoie, car les erreurs étaient répandues dans d'autres diocèses; d'autre part, ce n'était point un simple livre privé; et il y avait des livres privés, qui, à cause des erreurs graves qu'ils contenaient, méritaient une condamnation explicite, formelle et détaillée, des propositions qu'ils renfermaient. Mansi, *Concil.*, t. XXXVIII, col. 1255-1256.

Ricci avait d'abord promis de se rendre à Rome pour s'expliquer, mais il retarda son départ et il finit par déclarer que son état de santé ne lui permettait pas de faire le voyage. D'ailleurs, la bulle était déjà prête et l'invitation du pape n'avait qu'un seul motif : permettre à Ricci de s'expliquer sur certains points et faire les modifications que ces explications auraient pu suggérer. Prologue de la bulle, Mansi, *ibid.*, col. 1264.

II. LA BULLE « AUCTOREM FIDEI » (28 août 1794). — C'est le 28 août 1794, jour de la fête de saint Augustin, que parut la bulle *Auctorem fidei*. Elle est le terme d'un long travail dont le prologue indique les étapes successives : tout d'abord les Actes du synode de Pistoie ont été examinés par quatre évêques et par trois théologiens; puis une commission, composée de cardinaux et d'évêques, a examiné les décrets d'une manière plus approfondie : des passages ont été extraits, collationnés et discutés, et chacun des juges a transmis son suffrage au pape, de vive voix et par écrit; tous ont été d'accord pour condamner les Actes du synode et censurer des propositions plus ou moins nombreuses. Le pape, avec quelques conseillers, examina ces rapports et les propositions qu'ils signalent. Enfin, sous sa direction et son contrôle, il s'est fait un dernier travail de rédaction et de mise au point. Un certain nombre de propositions, extraites des Actes du synode ou des documents qui les ont préparés, ont été groupées et coordonnées. Les passages sont cités textuellement et qualifiés avec les notes précises qu'ils méritent, si on les prend dans un sens nettement spécifié. (Mansi, t. XXXVIII, col. 1262.) Ce dernier travail est attribué au cardinal Gerdil.

La bulle *Auctorem* occupe une place privilégiée parmi les bulles doctrinales relatives au jansénisme, d'abord à cause de la date où elle a paru; c'est l'époque où le jansénisme et son allié le gallicanisme avaient porté tous leurs fruits, et ensuite à cause des travaux minutieux qui avaient préparé sa publication. Aussi cette bulle se présente avec des caractères qu'il faut souligner.

Tout d'abord elle applique à chaque proposition la censure spéciale qui lui convient, tandis que les bulles contre Baius et contre Quesnel énonçaient une longue liste de propositions et ajoutaient les censures ou notes appliquées à ces propositions, sans indiquer, en détail, pour chaque proposition, la note correspondante. Ces condamnations *in globo*, légitimes en elles-mêmes, avaient soulevé de violentes discussions, et ceux-là mêmes qui avaient approuvé la bulle *Unigenitus*, par exemple, ne s'entendaient plus, quand on leur demandait de qualifier telle ou telle proposition condamnée. Sans doute, le bref *Cum occasione* avait condamné les cinq propositions de Jansénius, mais ces propositions n'étaient pas, sauf la première, extraites textuellement de l'*Augustinus*. C'en fut assez pour que les jansénistes

aient répété qu'ils condamnaient ces propositions, mais que ces propositions n'étaient pas dans l'*Augustinus*. Et ce fut le fond de la fameuse distinction du *fait* et du *droit*.

De plus, la bulle *Auctorem* précise le sens exact dans lequel chaque proposition, extraite des Actes de Pistoie, est condamnée et attache la condamnation à ce sens, en sorte que la condamnation porte formellement sur un sens déterminé, quelle qu'ait pu être l'intention de l'auteur. Il n'y a plus d'échappatoire possible, puisque la bulle ne juge pas les intentions. Le premier décret du synode avait déclaré que les jugements doctrinaux de Rome, parce qu'ils étaient vagues et indéterminés, n'instruisaient pas d'une manière précise et, dès lors, ne pouvaient obliger en conscience les fidèles. Cette critique ne pourrait pas s'appliquer à la nouvelle bulle.

Aussi, dès le prologue de la bulle, on lisait : « S'il reste encore des sectateurs obstinés du synode, ils ne pourront plus, fauteurs de nouveaux troubles, tirer à leur parti, sur des ressemblances purement verbales des écoles théologiques, qui, sous des mots semblables, attestent qu'elles n'ont pas la même pensée, ni les associer injustement à leur juste condamnation. D'autres, qui, par inconscience et simple préjugé, gardent encore une trop bonne idée du synode, ne pourront se plaindre, puisque la condamnation ne tombe que sur des erreurs, dont eux-mêmes se déclarent fort éloignés. »

Analyse de la bulle « Auctorem ». — La bulle *Auctorem* condamne, en les qualifiant de notes théologiques, 85 propositions : les 15 premières ont pour objet l'Église et la hiérarchie; elles sont la condamnation formelle du richérisme et du gallicanisme et elles préparent la voie au concile du Vatican. Les propositions 16 à 20 ont pour objet les différents états de l'homme; elles visent les thèses proprement jansénistes. Les propositions 21 à 26 se rapportent à la grâce et les propositions 27 à 60 ont trait aux sacrements et elles condamnent des pratiques que le jansénisme, sous prétexte de revenir à la vénérable antiquité, aurait voulu restaurer, en particulier pour la discipline pénitentielle. Les propositions 61 à 79 ont pour objet les cérémonies et le culte extérieur, les propositions 80 à 84 visent la réforme des ordres religieux et enfin la proposition 85 se rapporte au concile national. Sur toutes ces questions délicates, la bulle *Auctorem* donne des notes extraordinairement nettes et elle exprime les thèses théologiques avec une vigueur qu'on ne rencontre dans aucun autre document officiel. C'est pourquoi il est utile de reproduire la bulle et d'en donner les passages les plus caractéristiques. Il est regrettable que l'*Enchiridion* de Denzinger-Bannwart, n. 1501-1599, n'ait reproduit ni le prologue de la bulle, ni, avant chaque proposition condamnée, la citation de l'endroit du synode d'où cette proposition a été tirée, ni le dispositif qui termine la bulle.

1° *Erreurs sur l'Église* (propos. 1-15). — 1. *Obscurcissement des vérités dans l'Église.* — *Propos. 1re.* — Dans ces derniers siècles, a été répandu un obscurcissement général sur des vérités de grande importance relatives à la religion et qui sont la base de la foi et de la doctrine morale de Jésus-Christ (propos. extraite du décret *De la grâce*, § 1). Proposition hérétique.

2. *Du pouvoir attribué à la communauté de l'Église pour être communiqué par elle aux pasteurs.* — *Propos. 2e.* — La proposition qui établit que le pouvoir a été donné par Dieu à l'Église pour qu'il soit communiqué aux pasteurs, qui sont ses ministres pour le salut des âmes, est une proposition hérétique, si on l'entend en ce sens que le pouvoir du ministère et du gouvernement ecclésiastique découle de la communauté des fidèles sur les pasteurs (extrait de la lettre de convocation au synode).

3. *De la dénomination de chef ministériel attribué au pontife romain.* — *Propos. 3e.* — La proposition qui déclare que le pontife romain est le *chef ministériel* de l'Église, est hérétique, si l'on veut dire que le pontife romain reçoit de l'Église son pouvoir de ministère et non point du Christ en la personne du bienheureux Pierre, en tant que successeur de Pierre, vrai vicaire du Christ et chef de l'Église tout entière (décret *De la foi*, § 8). La même idée se trouve aussi au début de la ve session de l'assemblée de Florence. Cette proposition, avec la précédente, résume les thèses de Richer, dans son livre *De ecclesiastica et politica potestate*, 1611.

4. *Pouvoir de l'Église pour constituer et sanctionner la discipline extérieure* (propos. 4-5). — *Propos. 4e.* — Ce serait un abus d'étendre l'autorité de l'Église au delà des bornes de la doctrine et des mœurs, de l'étendre aux choses *extérieures*, et d'exiger par la force ce qui dépend de la persuasion et du cœur et aussi de prétendre exiger, par une contrainte extérieure, la soumission à ces décisions. Cette proposition (extraite du décret *De la foi*, § 13 et 14) est hérétique, en tant que, par ces termes indéterminés « étendre aux choses *extérieures* », on caractérise comme un abus de l'autorité de l'Église l'usage de cette autorité reçue de Dieu, dont ont usé les apôtres eux-mêmes, pour établir et sanctionner la discipline extérieure.

Propos. 5e. — En insinuant que l'Église n'a pas le droit d'exiger la soumission à ses décrets, autrement que par des moyens de persuasion, en prétendant que l'Église n'a pas reçu de Dieu le pouvoir non seulement de diriger par des exhortations et des conseils, mais encore de commander par des lois et de punir par des jugements extérieurs et par des peines salutaires ceux qui s'écartent de ces lois et leur résistent (Benoît XIV, bref *Ad assiduas*, 1755, aux archevêques et évêques de Pologne), on énonce une proposition qui conduit à un système déjà condamné comme hérétique.

5. *Droit faussement attribué aux évêques* (propos. 6-8). — *Propos. 6e.* — Le synode déclare « être persuadé que l'évêque a reçu de Jésus-Christ tous les pouvoirs nécessaires pour le bon gouvernement de son diocèse », comme si, pour le bon gouvernement d'un diocèse, n'étaient pas nécessaires d'autres réglements supérieurs, relatifs soit à la foi et à la morale, soit à la discipline générale, dont la source est dans les souverains pontifes et les conciles généraux pour l'Église universelle. Proposition (extraite du décret *De l'ordre*, § 25) schismatique et au moins erronée. La thèse avait été reprise au 5e point ecclésiastique, et au début de la ve assemblée de Florence.

Propos. 7e. — De même, le synode invite l'évêque « à poursuivre avec ardeur une constitution plus parfaite de la discipline ecclésiastique », et cela, « contre toutes les coutumes contraires, contre les exemptions et les réserves, qui s'opposent au bon ordre du diocèse, pour la plus grande gloire de Dieu et la plus grande édification des fidèles » (décret *De l'ordre*, § 25). Par là, le synode suppose qu'il est permis à l'évêque d'établir des réglements de par son propre jugement et sa propre volonté et de décréter, contre les coutumes, les exemptions et les réserves, qui existent, soit dans l'Église universelle, soit dans une province, sans l'agrément et l'intervention d'une autorité hiérarchique supérieure, de qui elles sont venues, par qui elles ont été approuvées et de qui elles obtiennent force de loi. Proposition qui conduit au schisme et à la destruction du gouvernement hiérarchique; proposition erronée.

Propos. 8e. — De même, le synode est persuadé « que les droits que l'évêque a reçus de Jésus-Christ pour gouverner l'Église ne peuvent être ni altérés, ni empêchés; là où l'exercice de ces droits, pour quelque motif que ce soit, a été interrompu, l'évêque peut toujours et doit revenir dans ses droits originaires toutes les fois

que l'exige le plus grand bien de son Église » (*De l'ordre*, § 25). Par là, il insinue que l'exercice des droits épiscopaux ne peut être empêché ou contenu par aucune autorité supérieure, toutes les fois qu'un évêque estimera, à son propre jugement, que cela est convenable au plus grand bien de son Église. Proposition qui conduit au schisme et à la destruction du gouvernement hiérarchique: proposition erronée.

6. *Droit faussement attribué aux prêtres d'ordre inférieur, dans les décrets de foi et de discipline* (propos. 9-11). — *Propos. 9e*. — « La réforme des abus touchant la discipline ecclésiastique, dépend également de l'évêque et des curés, dans les synodes diocésains, et doit être également établie par eux; sans la liberté de décision, l'obéissance n'est pas due aux suggestions et aux ordres des évêques » (lettre de convocation au synode). Doctrine fausse, téméraire, qui lèse l'autorité épiscopale, renverse le gouvernement hiérarchique, favorise l'hérésie d'Aérius renouvelée par Calvin.

Propos. 10e. — Les curés et les autres prêtres, réunis en synode, prononcent avec l'évêque, comme juges de la foi; en même temps, on insinue que le jugement en matière de foi leur appartient *jure proprio* et par un droit reçu à l'ordination (lettre de convocation au synode, lettre de l'évêque aux vicaires forains, discours synodal, § 8 et sess. IIIe). Doctrine fausse, téméraire, subversive de l'ordre hiérarchique, destructive de la fermeté des définitions et jugements dogmatiques, au moins erronée.

Propos. 11e. — Dans l'ancienne discipline, qui remonte jusqu'aux apôtres et qui avait été conservée aux beaux temps de l'Église, il était reçu « que les décrets, ou les définitions, ou les sentences, même des plus grands sièges, n'étaient pas admis, avant d'avoir été examinés et approuvés par un synode diocésain » (discours synodal, § 8). Opinion fausse, téméraire, dérogeant dans sa généralité à l'obéissance due aux constitutions apostoliques et aux décisions émanées de l'autorité hiérarchique, supérieure et légitime, opinion favorisant le schisme et l'hérésie.

7. *Calomnies contre quelques décisions en matière de foi prises ces derniers siècles*. — *Propos. 12e*. — Les décisions en matière de foi, rendues dans ces derniers siècles, le synode les représente comme des décrets émanés d'une Église particulière ou d'un petit nombre de pasteurs, sans un appui suffisant d'autorité, propres à corrompre la pureté de la foi et à exciter des troubles, imposés par la violence et qui encore récemment ont fait des blessures (décret *De la foi*, § 12). Ces assertions, si on les prend dans leur rapprochement (*complexive acceptæ*), sont fausses, captieuses, téméraires, scandaleuses, injurieuses pour les pontifes romains et pour l'Église; elles dérogent à l'obéissance due aux constitutions apostoliques; elles sont schimastiques, pernicieuses, et pour le moins erronées.

8. *Sur la paix de Clément IX*. — *Propos. 13e*. — Une proposition relatée parmi les Actes du synode insinue que Clément IX rendit la paix à l'Église par l'approbation de la distinction du fait et du droit dans la souscription du formulaire prescrit par Alexandre VII (discours synodal, § 2, note). Cette proposition est fausse, téméraire, injurieuse pour Clément IX.

Propos. 14e. — En tant qu'elle approuve cette distinction, en comblant de louanges ceux qui la défendent et en blâmant ses adversaires, cette proposition est téméraire, pernicieuse, injurieuse pour les souverains pontifes; elle favorise le schisme et l'hérésie.

9. *Sur la formation du corps de l'Église*. — *Propos. 15e*. — « L'Église doit être considérée comme un corps mystique, formé du Christ comme tête et des fidèles qui sont ses membres, par une union ineffable en vertu de laquelle nous formons avec lui un seul prêtre, une seule victime, un seul adorateur parfait de Dieu le Père en esprit et en vérité » (appendice, n. 28). Comprise en ce sens que seuls font partie du corps de l'Église, les fidèles qui sont de parfaits adorateurs en esprit et en vérité, cette doctrine est hérétique.

2° *Erreurs sur les différents états de l'homme* (propos. 16 à 20). — 1. *De l'état d'innocence*. — *Propos. 16e*. — Le synode représente Adam dans l'état d'innocence avant le péché. Cet état renferme non seulement l'intégrité, mais encore la justice intérieure avec une impulsion vers Dieu par l'amour de charité. La sainteté primitive restituée en quelque manière après la chute est représentée comme une suite de la création, due par une exigence naturelle et la condition de la nature humaine et non point un bienfait gratuit de Dieu (décrets *De la grâce*, § 4 et 7; *Des sacrements en général*, § 1, et *De la pénitence*, § 4). Cette doctrine du synode est fausse, déjà condamnée dans Baius (propos. 1, 7), dans Quesnel (propos. 34-35), erronée et elle favorise l'hérésie pélagienne.

2. *De l'immortalité considérée comme la condition naturelle de l'homme*. — *Propos. 17e*. — « Enseignés par l'Apôtre, nous attendons la mort non point comme la condition naturelle de l'homme, mais comme la juste peine du péché originel. » Cette proposition insinue faussement, sous le nom de l'Apôtre, que la mort, qui nous est infligée dans la vie présente comme une juste peine du péché, par une juste soustraction de l'immortalité, n'était point la naturelle condition de l'homme (décret *Du baptême*, § 2), comme si l'immortalité n'avait pas été un bienfait gratuit de Dieu, mais notre condition naturelle. Cette proposition ainsi erronée est captieuse, téméraire, injurieuse à l'Apôtre et déjà condamnée.

3. *De la condition de l'homme dans l'état de nature*. — *Propos. 18e*. — « Après la chute d'Adam, Dieu annonça la promesse d'un futur rédempteur et voulut consoler le genre humain par l'espoir du salut, que Jésus-Christ devait apporter »; cependant, « Dieu voulut que le genre humain passât par divers états avant l'arrivée de la plénitude des temps » et que d'abord, dans l'état de nature, « l'homme laissé à ses propres lumières, apprît à se défier de son aveugle raison et fût amené par ses aberrations à désirer le secours d'une lumière supérieure » (décret *De la grâce*, § 10). Cette doctrine, en elle-même, est captieuse; entendue du désir d'un secours de lumière supérieure dans l'ordre du salut promis par le Christ, d'un désir à la conception duquel l'homme livré à ses propres lumières serait supposé pouvoir se porter, cette doctrine est suspecte et elle favorise l'hérésie semi-pélagienne.

4. *De la condition de l'homme sous la loi* (propos. 19-20). — *Propos. 19e*. — Au même endroit, on lit : L'homme sous la loi, « comme il était impuissant à l'observer, a été prévaricateur non certes par la faute de la loi, qui est très sainte, mais par la faute de l'homme, qui, sous la loi, sans la grâce, est devenu de plus en plus prévaricateur »; on ajoute « que la loi, si elle n'a pas guéri le cœur de l'homme, lui a fait connaître ses maux et après l'avoir convaincu de son infirmité, lui a fait désirer la grâce du médiateur »; ainsi le synode insinue, en général, que l'homme a été prévaricateur par la violation de la loi qu'il était impuissant à observer, « comme si celui qui est juste pouvait commander quelque chose d'impossible et comme si celui qui est pieux condamnait l'homme pour une chose qu'il ne pouvait éviter ». Proposition fausse, scandaleuse, impie, condamnée dans Baius.

Propos. 20e. — Comprise en ce sens que l'homme sous la loi peut sans la grâce concevoir le désir de la grâce du médiateur, ordonné au salut promis par le Christ — comme si ce n'était pas la grâce elle-même qui nous le fît invoquer (IIe concile d'Orange, can. 3).

Cette proposition est en elle-même captieuse, suspecte, et elle favorise l'hérésie semi-pélagienne.

3° *Erreurs sur la grâce* (propos. 21-26). — 1. *De la grâce illuminante et excitante.* — *Propos. 21e.* — « La lumière de grâce, quand elle est seule, ne fait que nous faire connaître l'infidélité de notre état et la gravité de notre mal : en ce cas, la grâce produit le même effet que produisait la loi; il est donc nécessaire que Dieu crée en notre cœur un saint amour et inspire une sainte dilection contraire à l'amour dominant en nous; ce saint amour, cette sainte dilection est proprement la grâce de Jésus-Christ, l'inspiration de la charité qui, étant connue, nous fait agir par le saint amour; c'est la racine d'où naissent les bonnes œuvres; c'est la grâce du « Nouveau Testament qui nous délivre de la servitude du péché et nous constitue fils de Dieu » (*De la grâce*, § 11). En tant qu'elle prétend que celle-là seule est la vraie grâce de Jésus-Christ qui crée en notre cœur un saint amour, qui nous fait agir, et par qui nous sommes libérés de la servitude du péché et établis fils de Dieu, et que, par conséquent, la grâce qui touche le cœur de l'homme par l'illumination du Saint-Esprit n'est pas la vraie grâce du Christ (concile de Trente, sess. VI, cap. 5) et qu'il n'y a pas une vraie grâce à laquelle on résiste, cette proposition est fausse et captieuse, elle conduit à l'erreur condamnée comme hérétique dans la 2e proposition de Jansénius et elle la renouvelle.

2. *De la foi comme première grâce.* — *Propos. 22e.* — La foi « par laquelle commence la série des grâces et par laquelle, comme par la première voix, nous sommes appelés au salut et à l'Église » (*De la foi*, § 1), est la très excellente vertu de foi, par laquelle les hommes sont appelés et sont vraiment fidèles, comme s'il n'y avait pas auparavant cette grâce qui « de même qu'elle prévient la volonté, prévient aussi la foi (saint Augustin, *De dono persev.*, c. XVI, n. 41). La proposition qui insinue cela est suspecte d'hérésie, elle sent l'hérésie, elle est déjà condamnée dans Quesnel (propos. 26-27) et erronée.

3. *Du double amour.* — *Propos. 23e.* — La doctrine du synode sur le double amour de la cupidité et de la charité dominante énonce que l'homme sans la grâce est sous la servitude du péché; dans cet état, le péché, par l'influence générale de la cupidité dominante, infecte et corrompt toutes nos actions (*De la grâce*, § 8). En tant qu'elle insinue que, tant qu'il est sous la servitude ou dans l'état de péché, privé de la grâce qui libère de la servitude du péché et constitue fils de Dieu, l'homme est tellement dominé par la cupidité que par son influence générale toutes ses actions, par elles-mêmes, sont infectées et corrompues : ou bien que toutes les œuvres qui sont faites avant la justification, quel qu'en soit le principe, sont des péchés comme si, dans tous ses actes, le pécheur était soumis à la cupidité dominante, cette proposition est fausse, pernicieuse; elle induit à l'erreur condamnée comme hérétique par le concile de Trente et de nouveau dans Baius, art. 40.

Propos. 24e. — En disant qu'entre la cupidité et la charité dominante, il n'y a pas, dans la nature elle-même, d'affections moyennes et louables en elles-mêmes (*De la grâce*, § 12), qui, avec l'amour de la béatitude et la tendance naturelle au bien, « sont restés comme les derniers vestiges et les restes de l'image de Dieu » (saint Augustin, *De spir. et litt.*, c. XXVIII); comme si « entre la dilection de vivre, qui nous conduit au royaume céleste et l'amour humain illicite qui nous fait damner, il n'y avait pas un amour humain licite qui ne mérite pas de châtiment » (saint Augustin, *Serm.*, CCCXLIX, *De caritate*, édit. Maur.), cette proposition est fausse et déjà condamnée.

4. *De la crainte servile.* — *Propos. 25e.* — Le synode rejette en général la crainte des peines, « bien qu'elle ne puisse pas être dite un mal, si elle sert à arrêter la main » (*De la pénitence*, § 3); comme si la crainte même de l'enfer, que la foi enseigne devoir être infligé au péché, n'était pas bonne en elle-même et utile, comme un don surnaturel, et un mouvement inspiré de Dieu et préparant à l'amour de justice. Cette doctrine est fausse, téméraire, pernicieuse, injurieuse aux dons divins, déjà condamnée, contraire à la doctrine du concile de Trente et à l'opinion commune des Pères; il est nécessaire, pour se préparer d'ordinaire à la justification « de faire entrer d'abord la crainte pour arriver à la charité »; « la crainte est un remède, la charité est la guérison » (saint Augustin, *Ire ép. de saint Jean*, c. IV, tract. IX, n. 4, 5; *Év. de saint Jean*, tract. XLI, n. 10; *Sur le ps. CXXVII*, n. 7; *Serm.*, CLVII, *Sur les paroles de l'Apôtre*, n. 13; *Serm.*, CLXI, *Sur les paroles de l'Apôtre*, n. 8; *Serm.*, CCCXLIX, *De la charité*, n. 7).

5. *De la peine de ceux qui meurent avec le seul péché originel.* — *Propos. 26e.* — Le lieu des enfers (que les fidèles appellent en général limbes des enfants), où les âmes de ceux qui meurent avec le seul péché originel sont punies de la peine du dam, sans la peine du sens (*Du baptême*, § 3), est rejeté comme une fable pélagienne, comme si ceux qui rejettent la peine du feu affirmaient, par le fait même, l'existence d'un lieu et d'un état intermédiaire, exempt de faute et de peine, entre le royaume de Dieu et la damnation éternelle, comme l'imaginaient les pélagiens. Cette doctrine est fausse, téméraire, injurieuse pour les écoles catholiques.

4° *Erreurs sur les sacrements* (propos. 27-60). — 1. *Des sacrements et d'abord de la forme sacramentelle avec une condition.* — *Propos. 27e.* — La délibération du synode (*Du baptême*, § 12) par laquelle, sous prétexte d'adhérer aux anciens canons, dans le cas d'un baptême douteux, on affirme la décision d'omettre toute mention de forme conditionnelle, est téméraire, contraire à la pratique, à la loi et à l'autorité de l'Église.

2. *De la participation à la victime dans le sacrifice de la messe.* — *Propos. 28e.* — Après avoir établi que « la participation à la victime est une part essentielle du sacrifice », le synode ajoute « que cependant il ne condamne pas comme illicites les messes auxquelles les assistants ne communient pas sacramentellement, parce que ceux-ci participent, bien que plus imparfaitement, à la victime, par la communion spirituelle »; en tant qu'il insinue qu'il manque quelque chose au sacrifice auquel personne n'assiste, ou à celui auquel les assistants ne participent ni sacramentellement, ni spirituellement; comme si devaient être condamnées comme illicites les messes où seul le prêtre communie, et auxquelles personne n'assiste qui communie sacramentellement ou spirituellement. Cette doctrine est fausse, erronée, suspecte d'hérésie et sentant l'hérésie.

3. *De l'efficacité du rite de la consécration.* — *Propos. 29e.* — Pour enseigner le rite de la consécration, le synode, afin d'écarter toutes les questions scolastiques touchant le mode suivant lequel Jésus se trouve dans l'eucharistie, exhorte les curés chargés d'instruire les fidèles à s'en tenir aux deux propositions suivantes : 1° le Christ, après la consécration, se trouve vraiment, réellement, substantiellement sous les espèces; 2° alors toute la substance du pain et du vin a cessé, seules leurs espèces demeurent (*De l'eucharistie*, § 2). On omet de faire aucune mention de la transsubstantiation ou conversion de toute la substance du pain au corps et de toute la substance du vin au sang, que le concile de Trente a définie comme un dogme et qui est contenu dans la profession solennelle de la foi. En tant que, par cette omission malencontreuse et suspecte, on soustrait la connaissance d'un article de

foi et d'un terme consacré par l'Église pour professer la foi contre les hérésies, et on tend, par suite, à faire oublier ce terme, comme s'il s'agissait seulement d'une question scolastique, cette doctrine du synode est pernicieuse; elle déroge à l'exposition de la vérité catholique touchant le dogme de la transsubstantiation et elle favorise les hérétiques.

4. *De l'application du fruit du sacrifice.* — *Propos. 30e.* — Le synode professe « croire que l'oblation du sacrifice s'étend à tous, de telle sorte pourtant que, dans la liturgie, une commémoraison spéciale puisse être faite de quelques fidèles soit vivants, soit défunts, parce qu'on prie spécialement pour eux »; aussitôt après il ajoute : « Nous ne croyons pas cependant qu'il soit au pouvoir du prêtre d'appliquer les fruits du sacrifice à qui il veut; bien plus, nous condamnons cette erreur comme lésant gravement les droits de Dieu, qui seul distribue les fruits du sacrifice à qui il veut et dans la mesure qui lui plaît. » D'où et en conséquence, il déclare comme « opinion fausse transmise dans le peuple la croyance que ceux qui donnent une aumône au prêtre à condition qu'il célèbre une messe, reçoivent un fruit spécial de cette messe » (*De l'eucharistie*, § 8; voir l'art. 11 proposé à l'assemblée de Florence, VIIe sess., le 7 mai 1787). Entendue en ce sens que, outre la commémoraison et la prière spéciale, une oblation particulière ou une application du sacrifice faite par le prêtre ne sert pas davantage, toutes choses égales d'ailleurs, à ceux pour qui il offre le sacrifice qu'aux autres, comme si aucun fruit spécial ne provenait de l'application particulière faite pour des personnes déterminées ou des ordres de personnes, sur les recommandations et les ordres de l'Église, spécialement par les pasteurs pour leurs brebis — ce qui découle d'un précepte divin, comme il est expressément dit par le concile de Trente (sess. XXIII, c. I, *De reform.*; Benoît XIV, const. *Cum semper oblatas*, § 2) — cette doctrine du synode est fausse, téméraire, pernicieuse, injurieuse pour l'Église, et elle conduit à l'erreur déjà condamnée dans Wiclef.

5. *De l'ordre convenable à garder dans le culte.* — *Propos. 31e.* — Le synode énonce que, pour le bon ordre des offices divins et selon l'antique coutume, il serait convenable que, dans chaque église, il n'y eût qu'un seul autel et qu'il lui plairait de voir rétablir cet usage (*De l'eucharistie*, § 5). Proposition téméraire et injurieuse pour un usage très ancien, pieux, en vigueur et approuvé depuis de longs siècles, en particulier dans l'Église latine. Cette affirmation du concile se retrouve également dans d'autres nombreux documents : lettres de Ricci; discussion à la XIIe session des assemblées de Florence, articles 27 et 37.

Propos. 32e. — De même, la prescription défendant de placer sur les autels les saintes reliques et des fleurs est téméraire et injurieuse pour une coutume pieuse et approuvée par l'Église.

Propos. 33e. — De même, le synode paraît souhaiter que soient détruites les causes pour lesquelles on a oublié en partie les principes qui regardent la liturgie, « pour rappeler celle-ci à une plus grande simplicité de rites, pour l'exposer en langue vulgaire et prononcer les paroles à haute voix » (*De l'eucharistie*, § 6); comme si l'ordre reçu dans l'Église et approuvé venait en partie de l'oubli des principes qui devraient régir la liturgie. Cette proposition est téméraire, offense les oreilles pies, est injurieuse pour l'Église et favorise les attaques des hérétiques contre l'Église.

6. *De l'ordre de la pénitence* (propos. 34-35). — *Propos. 34e.* — Après avoir dit que l'ordre de la pénitence canonique a été établi par l'Église, à l'exemple des apôtres, de telle sorte qu'elle fût commune à tous non seulement pour la punition de la faute, mais surtout pour disposer à la grâce, le synode ajoute qu'il reconnaît, « dans cet ordre admirable et auguste toute la dignité d'un sacrement, si nécessaire, libéré des subtilités qui y ont été jointes au cours des temps » (*De la pénitence*, § 7); comme si la dignité du sacrement avait été diminuée par l'ordre dans lequel ce sacrement a coutume d'être administré dans toute l'Église, en dehors du cours de la pénitence canonique. Cette déclaration du synode est téméraire et scandaleuse; elle conduit au mépris de la dignité du sacrement, en la manière où il est administré dans toute l'Église, et elle est injurieuse à l'Église ellemême.

Propos. 35e. — « Si la charité au début est toujours débile, en temps ordinaire, pour arriver à accroître cette charité, il faut que le prêtre fasse précéder ces actes d'humiliation et de pénitence, qui furent toujours recommandés par l'Église; réduire ces actes à quelques prières ou à quelques jeûnes après l'absolution, paraît être désir matériel de conserver à ce sacrement le simple nom de pénitence plutôt que moyen éclairé, propre à accroître la ferveur de la charité qui doit précéder l'absolution; sans doute, nous sommes fort éloignés de désapprouver la pratique d'imposer des pénitences à accomplir même après l'absolution : si, en effet, toutes nos bonnes œuvres apportent toujours avec elles des défauts, combien plus nous devons craindre d'avoir laissé passer de nombreuses imperfections dans l'œuvre si difficile et si importante de notre réconciliation. » (*De la pénitence*, § 10, n. 4.) En tant qu'elle insinue que les pénitences qui sont imposées pour être faites après l'absolution doivent être regardées comme un supplément pour les défauts renfermés dans l'œuvre de la réconciliation, plutôt que comme des pénitences vraiment sacramentelles et satisfactoires pour les péchés confessés; comme si, pour être un vrai sacrement et non pas un vain nom, il fallait d'ordinaire que les actes d'humiliation et de pénitence, imposés par mode de satisfaction sacramentelle, précédassent l'absolution, cette proposition est fausse, téméraire, injurieuse pour la pratique commune de l'Église; elle conduit à l'erreur qualifiée de la note d'hérésie dans Pierre d'Osma (propos. 5e).

7. *De la disposition préalable nécessaire pour admettre des pécheurs à la pénitence.* — *Propos. 36e.* — Après avoir dit : « Quand on aura des signes non équivoques de la charité dominante de Dieu dans le cœur d'un homme, on peut le juger digne d'être admis à la participation du sang de Jésus-Christ par les sacrements », le synode ajoute : « les conversions supposées, qui sont faites par l'attrition ne sont, d'habitude, ni efficaces, ni durables »; par conséquent, « le pasteur des âmes doit insister sur les signes non équivoques de charité dominante, avant d'admettre ses pénitents aux sacrements » (*De la grâce*, § 15); ces signes, comme le dit plus loin le synode (§ 17), « le pasteur peut les déduire de l'éloignement stable du péché et de la ferveur dans les œuvres bonnes », et ailleurs (*De la pénitence*, § 10) il donne « la ferveur de la charité » comme disposition, qui doit précéder l'absolution ». Ainsi comprise, que non seulement la contrition imparfaite, qu'on appelle parfois attrition, par laquelle l'homme commence à aimer Dieu, comme source de toute justice, mais encore la contrition parfaite et la ferveur de la charité dominante et la ferveur prouvée par une longue expérience dans les bonnes œuvres, est requise généralement et absolument pour que l'homme puisse s'approcher des sacrements et pour que spécialement les pécheurs puissent être admis au bienfait de l'absolution, cette doctrine du synode est fausse, téméraire, de nature à troubler le repos des esprits, contraire à la pratique sûre et approuvée dans l'Église, défavorable et injurieuse à l'efficacité du sacrement.

8. *Du pouvoir d'absoudre* (propos. 37-38). — *Propos. 37e.* — Le synode parle ainsi de ce pouvoir reçu par l'ordination : « Après l'institution des diocèses et des paroisses, il convenait que chacun exerçât ce pouvoir sur des personnes sujettes soit à raison du territoire, soit à raison d'un droit personnel, » parce qu'autrement, il y aurait eu « trouble et confusion » (*De la pénitence*, § 10, n. 6); cette proposition énonce que c'est seulement après l'institution des diocèses et des paroisses « qu'il a été convenable, pour éviter des troubles, que le pouvoir d'absoudre s'exerçât sur des sujets »; ainsi comprise, pour l'usage valide de ce pouvoir, une juridiction ordinaire ou déléguée n'est pas nécessaire et cependant le concile de Trente déclare que, sans elle, l'absolution donnée par un prêtre est sans valeur; cette proposition est fausse, téméraire, pernicieuse, contraire et injurieuse au concile de Trente, erronée.

Propos. 38e. — Après avoir professé « qu'il ne peut pas ne pas admirer cette vénérable discipline de l'antiquité, qui n'admettait pas facilement ou parfois n'admettait point du tout à la pénitence, celui qui, après un premier péché et après une première réconciliation, était retombé dans une faute », le synode ajoute : « par cette crainte d'une perpétuelle exclusion de la communion et de la paix, même à l'article de la mort, l'Église a opposé un frein puissant à ceux qui considèrent peu le mal du péché et ne le craignent point » (*De la pénitence*, § 11). Cette proposition est contraire au canon 13 du Ier concile de Nicée, à la décrétale d'Innocent Ier à Exupère de Toulouse, et à la décrétale de Célestin Ier aux évêques de la province de Vienne et de Narbonne; elle sent la perversité que maudit le saint pontife dans cette décrétale.

9. *De la confession des péchés véniels.* — *Propos. 39e.* — La proposition, dans laquelle le synode souhaite que la confession des péchés véniels ne soit pas aussi fréquente, afin de rendre les confessions moins méprisables (*De la pénitence*, § 12), est téméraire, pernicieuse, contraire à la pratique des saints et des personnes pieuses qu'approuve le saint concile de Trente.

10. *Des indulgences* (propos. 40-43). — *Propos. 40e.* — « L'indulgence, suivant sa notion précise, n'est pas autre chose qu'une rémission d'une partie de la pénitence établie par les canons pour le pécheur » (*De la pénitence*, § 16). Cette proposition semble dire que l'indulgence, en dehors de la pure rémission de la peine canonique, ne sert à rien pour la rémission de la peine temporelle due pour les péchés actuels devant la justice divine; elle est fausse, téméraire, injurieuse pour les mérites de Jésus-Christ, condamnée à l'art. 19 de Luther.

Propos. 41e. — Le synode ajoute *(ibid)*: « Les scolastiques, enflés de leurs subtilités, ont imaginé un trésor mal compris des mérites de Jésus-Christ et des saints; ils ont substitué à la claire notion de l'absolution de la peine canonique la notion confuse et fausse de l'application des mérites. » Cette proposition insinuant que les trésors de l'Église, d'où le pape tire les indulgences, ne sont pas les mérites du Christ et des saints est fausse, téméraire, injurieuse pour les mérites de Jésus-Christ et des saints, condamnée à l'article 17 de Luther.

Propos. 42e. — Le synode ajoute *(ibid.)*: « Il est encore plus regrettable que cette chimérique application veuille être faite aux défunts. » Cette assertion est fausse, téméraire, offensive des oreilles pies, injurieuse pour les pontifes romains, pour la pratique et le sens de l'Église universelle; elle conduit à l'erreur qualifiée d'hérétique dans Pierre d'Osma (propos. 6e) et déjà condamnée à l'article 22 de Luther.

Propos. 43e. — Le synode enfin *(ibid.)* attaque très vivement les tables d'indulgences, les autels privilégiés, etc. Cette proposition est téméraire, offensive des oreilles pies, scandaleuse, outrageante pour les souverains pontifes et la pratique répandue dans toute l'Église.

11. *De la réserve des cas* (propos. 44-45). — *Propos. 44e.* — Le synode affirme que « la réserve des cas, en notre temps, n'est qu'un lien imprévoyant pour les prêtres inférieurs, et un son vide de sens pour les pénitents accoutumés à ne tenir aucun compte des réserves » (*De la pénitence*, § 19). Proposition fausse, téméraire, malsonnante, pernicieuse, contraire au concile de Trente (sess. XIV, c. 7) et blessante pour la puissance hiérarchique supérieure.

Propos. 45e. — Le synode *(ibid.)* exprime l'espoir qu'après la réforme du rituel et de la pénitence, il n'y aura plus aucune place pour de semblables réserves. Par la généralité des expressions, le synode insinue que la réforme du rituel et de l'ordre de la pénitence peut être faite par l'évêque ou que le synode peut détruire les cas que le concile de Trente (sess. XIV, c. 7) a déclaré que les pontifes romains pouvaient se réserver, de par la suprême autorité, sur toute l'Église. Cette proposition est fausse, téméraire, dérogeant au concile de Trente et à l'autorité des souverains pontifes, et injurieuse.

12. *Des censures* (propos. 46-50). — *Propos. 46e.* — « L'effet de l'excommunication est tout extérieur, parce que, par nature, elle exclut seulement de la communion extérieure de l'Église » (*De la pénitence*, § 20 et 22), comme si l'excommunication n'était pas une peine spirituelle, liant dans le ciel et obligeant les âmes (saint Augustin, *Epist.*, CCL; *In Joa.*, tract. L, n. 12); proposition fausse, pernicieuse, déjà condamnée à l'article 23 de Luther, pour le moins erronée.

Propos. 47e. — Il est nécessaire, d'après les lois naturelles et divines, que, soit pour l'excommunication, soit pour la suspense, il y ait un examen personnel préalable; par conséquent, les sentences dites *ipso facto* n'ont pas d'autre force qu'une sérieuse menace sans aucun effet actuel (*De la pénitence*, § 21, 23). Proposition fausse, téméraire, pernicieuse, injurieuse pour l'autorité de l'Église, erronée.

Propos. 48e. — De même, le synode déclare « inutile et vaine la formule, employée depuis plusieurs siècles, d'absoudre en général des excommunications dans lesquelles un fidèle aurait pu tomber » (*De la pénitence*, § 22). Proposition fausse, téméraire, injurieuse pour la pratique de l'Église.

Propos. 49e. — De même, il condamne comme nulles et invalides « les suspenses *ex informata conscientia* » (*De la pénitence*, § 24). Proposition fausse, pernicieuse, injurieuse pour le concile de Trente.

Propos. 50e. — De même, il affirme qu'il n'est pas permis à l'évêque seul d'user du pouvoir que lui confère cependant le concile de Trente (sess. XIV, c. 1, *De reform.*) d'infliger une suspense *ex informata conscientia (ibid.)*. Proposition qui blesse la juridiction des prélats de l'Église.

13. *De l'ordre* (propos. 51-57). — *Propos. 51e.* — Dans la promotion aux ordres, le synode prétend qu'on doit suivre la coutume ancienne : « Si quelque clerc se distinguait par la sainteté de vie et était jugé digne de monter aux ordres sacrés, on avait coutume de le promouvoir au diaconat ou au sacerdoce, même s'il n'avait pas reçu les ordres inférieurs; une telle ordination n'était pas dite faite *per saltum*, comme on l'a dit plus tard » (*De l'ordre*, § 4).

Propos. 52e. — De même, le synode affirme qu'il n'y avait pas d'autre titre d'ordination que la désignation pour un ministère spécial, comme le prescrit le concile de Chalcédoine; il ajoute que, tant que l'Église s'est conformée à ces principes dans le choix des ministres sacrés, l'ordre ecclésiastique a fleuri, mais ces jours heureux sont passés; de nouveaux principes ont été

introduits, par lesquels a été corrompue la discipline ecclésiastique dans le choix des ministres (*ibid.*, § 5).

Propos. 53e. — Parmi ces principes de corruption, le synode rapporte qu'on s'est écarté (§ 3) de l'ancienne pratique par laquelle, dit-il, l'Église s'attachant aux exemples des apôtres, avait établi de n'admettre au sacerdoce personne qui n'eût conservé l'innocence baptismale (*ibid.*, § 7). Ainsi le synode insinue que la discipline a été corrompue par des décrets et des institutions : 1° qui ont prohibé les ordinations *per saltum*; 2° qui ont approuvé, pour la nécessité ou la commodité des églises, des ordinations sans un titre de ministère spécial, comme par exemple l'ordination au titre patrimonial, admis par le concile de Trente, réserve faite de l'obéissance, en vertu de laquelle ceux qui ont été ainsi ordonnés doivent servir aux nécessités des Églises et accepter les ministères auxquels les évêques, suivant les temps et les lieux, peuvent les appeler, comme cela était fait dès les temps apostoliques dans l'Église primitive; 3° qui ont établi, en droit canonique, la distinction de crimes qui rendent les délinquants *irréguliers;* comme si par cette distinction l'Église s'était écartée de l'esprit de l'Apôtre en n'excluant pas, d'une manière générale et sans aucune distinction, du ministère ecclésiastique, tous ceux qui n'avaient pas conservé l'innocence baptismale.

La doctrine exprimée dans chacune de ces propositions est fausse, téméraire, destructive de l'ordre établi pour la nécessité et la commodité des Églises, injurieuse pour la discipline approuvée par les canons et particulièrement par les décrets du concile de Trente.

Propos. 54e. — De même, le synode signale comme un abus honteux de demander une aumône pour célébrer des messes et administrer des sacrements comme de recevoir quelque fruit appelé *droit d'étole* et, en général, un tribut et des honoraires qui seraient offerts à l'occasion des suffrages ou de quelque fonction paroissiale (*De l'ordre*, § 13; voir l'art. 14 proposé à Florence, à la VIIe sess., 7 mai 1787); comme si on devait noter du crime d'abus honteux les ministres de l'Église, lorsque, suivant la coutume et les règles reçues et approuvées par l'Église, ils usent du droit promulgué par l'Apôtre de recevoir des biens temporels de ceux à qui ils administrent des biens spirituels. Cette doctrine est fausse, téméraire, offensante pour le droit ecclésiastique et pastoral, injurieuse pour l'Église et ses ministres.

Propos. 55e. — De même, le synode déclare souhaiter vivement qu'on trouve un moyen d'écarter des cathédrales et des collégiales le *menu clergé* (il désigne par ce nom les clercs des ordres inférieurs), et qu'on pourvoie autrement, par exemple par des laïcs probes et d'âge avancé, en leur assignant un salaire convenable, à la fonction de servir les messes et aux autres offices d'acolyte, etc., comme cela avait lieu autrefois, lorsque ces offices n'étaient pas réduits à une simple formalité pour recevoir les ordres majeurs (décret *De l'ordre*, § 14, et art. 9 proposé à Florence, VIe sess., le 4 mai 1787); il blâme une institution qui fait redouter que « les fonctions des ordres inférieurs soient exercées seulement par ceux qui ont été établis pour ces fonctions » (IVe concile prov. de Milan) et cela, selon le désir du concile de Trente (sess. XXIII, c. 17), « pour que les fonctions des saints ordres, du diaconat à l'ostiariat, reçues avec éloge depuis les temps apostoliques dans l'Église et admises parfois en plusieurs endroits d'après les saints canons, ne soient pas regardées par les hérétiques comme inutiles ». Cette suggestion est téméraire, offensive des oreilles pies, destructive du ministère ecclésiastique; elle diminue la décence qu'il faut conserver le plus possible dans la célébration des mystères; elle est injurieuse pour la charge et les fonctions des ordres mineurs et pour la discipline approuvée par les canons et spécialement par le concile de Trente, favorable aux attaques et aux calomnies des hérétiques contre cette discipline.

Propos. 56e. — Il lui paraît convenable de n'accorder et de n'admettre jamais aucune dispense pour les empêchements canoniques qui proviennent de délits exprimés dans le droit (*De l'ordre*, § 18). Cette doctrine blesse l'équité et la modération canonique approuvée par le concile de Trente et elle déroge à l'autorité et aux droits de l'Église.

Propos. 57e. — Le synode rejette généralement et sans distinction, comme un abus, toutes sortes de dispenses pour conférer à un même sujet plus d'un bénéfice résidentiel; de même, il ajoute être certain que, d'après l'esprit de l'Église, personne ne peut jouir de plus d'un bénéfice, quoique simple (*De l'ordre*, § 22; art. 15 et 16, proposés à Florence, VIIe sess., le 7 mai 1787). Cette prescription, dans sa généralité, déroge à la modération du concile de Trente (sess. VII, c. 5. et sess. XXIV, c. 17).

14. *Des fiançailles et du mariage* (propos. 58-60). — *Propos. 58e.* — Les fiançailles proprement dites ne contiennent qu'un acte civil, qui prépare la célébration du mariage et elles sont entièrement soumises aux prescriptions des lois civiles (*Mémoire sur les fiançailles*, § 2, examiné à Florence, à la XVIe sess., 28 mai 1787); comme si un acte disposant à un sacrement n'était pas, sous ce rapport, soumis au droit de l'Église. Cette proposition est fausse; elle blesse les droits de l'Église quant aux effets qui découlent des fiançailles par la force des sanctions canoniques et elle déroge à la discipline établie par l'Église.

Propos. 59e. — « C'est à la puissance civile souveraine qu'il appartenait, à l'origine, d'apposer au contrat de mariage des empêchements qui le rendaient nul et qu'on appelle dirimants. » Ce droit originaire est dit, en outre, « essentiellement connexe avec le droit de dispenser »; on ajoute « avec l'assentiment ou la connivence des princes, l'Église a pu justement établir des empêchements dirimant le contrat même du mariage » (*Du mariage*, § 7, 11, 12). Comme si l'Église n'a pas toujours pu et ne peut pas toujours, par droit propre, établir dans les mariages des chrétiens des empêchements, qui non seulement empêchent le mariage, mais encore le rendent nul quant au lien, des empêchements par lesquels les chrétiens sont liés, même en terre des infidèles et des empêchements dont elle peut dispenser. Cette doctrine renverse les canons 3, 4, 9 et 12 de la sess. XXIV du concile de Trente et elle est hérétique.

Propos. 60e. — Le synode demande à la puissance civile « de supprimer parmi les empêchements la parenté spirituelle et l'empêchement appelé d'honnêteté publique, dont l'origine se trouve dans le *Code Justinien* », et de « restreindre l'empêchement d'affinité et de parenté, provenant de n'importe quelle union licite ou illicite, jusqu'au quatrième degré selon la manière de compter du droit civil, en ligne latérale et oblique, mais de telle sorte qu'il ne reste aucun espoir d'obtenir dispense » (*Mémoire sur les fiançailles*, § 10); il attribue à l'autorité civile le droit d'abolir ou de restreindre les empêchements établis et approuvés par l'autorité de l'Église; il suppose aussi que l'Église peut être dépouillée par l'autorité civile du droit de dispenser des empêchements établis et approuvés par elle. Cette doctrine du synode détruit la liberté et l'autorité de l'Église, est contraire au concile de Trente et elle part d'un principe hérétique déjà condamné (concile de Trente, sess. XXIV, c. 3).

5° *Erreurs sur les offices, les exercices, les institutions relatives au culte religieux* (propos. 61-79). — 1. *Du*

culte de l'humanité du Christ (propos. 61-63). — *Propos. 61e.* — « Adorer *directement* l'humanité du Christ, et encore plus, une partie de cette humanité, est toujours rendre un honneur divin à la créature » (*De la foi*, § 3). Par le terme *direct*, le synode prétend réprouver le culte d'adoration que les fidèles rendent à l'humanité de Jésus-Christ, comme si cette adoration, par laquelle l'humanité et la chair vivifiante du Christ est adorée, n'était pas un honneur divin rendu à la créature, non point pour elle-même et en tant que chair humaine, mais en tant qu'unie à la divinité; comme si ce n'était pas plutôt une seule et même adoration, par laquelle on adore le Verbe incarné avec sa propre chair (IIe concile de Constantinople, Ve œc., can. 9). Cette proposition est fausse, captieuse; elle déprécie le culte pieux dû et rendu à l'humanité du Christ par les fidèles, et elle est injurieuse. (Cette même doctrine, condamnée par la bulle, se trouve dans la *Lettre pastorale* de Ricci, du 3 juin 1781 et au t. III du *Recueil des écrits*, imprimés par les soins du même évêque.)

Propos. 62e. — La doctrine qui rejette la dévotion au Sacré-Cœur parmi les dévotions qui sont notées comme nouvelles, erronées ou au moins dangereuses (*De la prière*, § 10), entendue de cette dévotion, telle qu'elle est approuvée par le Siège apostolique, est fausse, téméraire, pernicieuse, offensive des oreilles pies, injurieuse pour le Siège apostolique.

Propos. 63e. — Le synode reproche aux dévots du cœur de Jésus de ne pas remarquer que la chair très sainte du Christ ou une de ses parties ou même l'humanité tout entière ne peut être adorée du culte de latrie, quand elle est séparée de la divinité (*De la prière*, § 10, et appendice, n. 32), comme si les fidèles adoraient le cœur de Jésus, en le séparant de la divinité, alors qu'ils l'adorent comme le cœur de Jésus, c'est-à-dire le cœur de la personne du Verbe, avec qui il est inséparablement uni, de la même manière que le corps exsangue du Christ durant les trois jours de la sépulture est adorable dans le sépulcre sans aucune séparation, ni retranchement de la divinité. La proposition est captieuse et injurieuse pour les fidèles adorateurs du cœur de Jésus.

2. *De l'ordre prescrit pour faire les exercices de piété* (propos. 64-65). — *Propos. 64e.* — Le synode note comme universellement superstitieuse « toute œuvre dont l'efficacité est placée dans un nombre déterminé de prières et de pieuses salutations » (*De la prière*, § 14, et appendice, n. 34); ainsi, il faudrait regarder comme superstitieuse l'efficacité qui est tirée non du nombre en lui-même, mais du précepte de l'Église prescrivant un nombre déterminé de prières et d'actions externes pour gagner des indulgences, pour accomplir des pénitences et, en général, pour un exercice saint et religieux devant être fait selon un rite et un ordre. La doctrine du synode est fausse, téméraire, scandaleuse, pernicieuse, injurieuse pour la piété des fidèles; elle enlève quelque chose à l'autorité de l'Église et est erronée.

Propos. 65e. — Le synode énonce que « le tapage irrégulier des nouvelles institutions qu'on appelle *exercices* ou *missions*... n'aboutit presque jamais, ou du moins très rarement, à opérer une conversion absolue; et les actions extérieures d'émotion qui apparaissent ne sont pas autre chose que des éclairs passagers d'un choc naturel ». (*De la pénitence*, § 10.) Cette proposition est téméraire, malsonnante, pernicieuse, injurieuse à une pratique pieuse, employée avec fruit dans l'Église et appuyée sur la parole de Dieu.

3. *De la manière d'unir la voix du peuple à la voix de l'Église dans les prières publiques.* — *Propos. 66e.* — « Il est contre la pratique apostolique et contre les conseils de Dieu de ne pas préparer des moyens plus faciles d'unir la voix du peuple à celle de toute l'Église » (*De la prière*, § 24). Cette proposition, entendue de l'usage de la langue vulgaire à introduire dans les prières liturgiques, est fausse, téméraire, destructive de l'ordre prescrit pour la célébration des mystères, et elle peut facilement produire de nombreux maux.

4. *De la lecture de l'Écriture sainte.* — *Propos. 67e.* — « Seule, une véritable impuissance excuse » de lire l'Écriture sainte (note à la fin du décret *De la grâce*); on ajoute que de la négligence de ce précepte est né spontanément un obscurcissement sur les vérités premières de la religion. Cette doctrine est fausse, téméraire, perturbatrice du repos des esprits, et déjà condamnée chez Quesnel (propos. 80-85).

5. *Des livres proscrits à lire publiquement dans l'Église.* — *Propos. 68e.* — Le synode recommande grandement les commentaires de Quesnel sur le Nouveau Testament et les autres œuvres d'écrivains favorables aux erreurs de Quesnel, bien qu'elles soient condamnées, et il les propose aux curés, afin qu'ils les lisent avec soin, après les autres fonctions, chacun dans sa paroisse, parce qu'ils sont remplis des principes solides de la religion (*De la prière*, § 29). Cette louange est fausse, scandaleuse, téméraire, séditieuse, injurieuse pour l'Église, favorable au schisme et à l'hérésie. (voir l'art. 54 proposé à l'assemblée de Florence, XIVe session, le 23 mai 1787).

6. *Des images saintes* (propos. 69-72). — *Propos. 69e.* — Le synode note les *images de la Trinité incompréhensible*, parmi celles qu'il faut écarter de l'Église généralement et indistinctement, parce qu'elles fournissent aux ignorants une cause d'erreurs (*De la prière*, § 17). Cette prescription, à cause de sa généralité, est téméraire, opposée à la coutume pieuse adoptée par l'Église, comme s'il n'y avait aucune image de la sainte Trinité qui fût communément approuvée et puisse être permise en toute sûreté (*Sollicitudini nostræ*, de Benoît XIV, 1745).

Propos. 70e. — De même, la doctrine et la prescription qui, en général, réprouve tout *culte spécial* que les fidèles ont coutume de rendre à une image particulière, en sorte qu'ils ont recours à l'une plutôt qu'à l'autre, sont téméraires, pernicieuses, injurieuses pour une pratique pieuse admise dans l'Église, et pour l'ordre providentiel, « par lequel Dieu n'a pas voulu, lui qui divise ses dons comme il veut, que tels ou tels faits se passassent dans tous les sanctuaires « (saint Augustin, lettre LXXVIII au clergé, et au peuple d'Hippone).

Propos. 71e. — Le synode défend de distinguer les images, spécialement celles de la Vierge, par des titres, sinon par des dénominations, qui soient analogues aux mystères dont l'Écriture fait mention, comme si on ne pouvait attribuer à ces images les autres pieuses dénominations que l'Église, dans les prières publiques elles-mêmes, approuve et recommande. Cette prescription est téméraire, offensive des oreilles pies, injurieuse pour la vénération due spécialement à la bienheureuse Vierge.

Propos. 72e. — De même, le synode veut extirper comme un abus la coutume de conserver voilées certaines images. Cette prescription est téméraire, opposée à une pratique usitée dans l'Église, et qui favorise la piété des fidèles.

(Ces propositions condamnées par la bulle se trouvent dans de nombreux documents recommandés par Ricci, par son synode, et par l'art. 28 proposé à l'assemblée de Florence.)

7. *Des fêtes* (propos. 73-74). — *Propos. 73e.* — La proposition qui affirme que l'institution des nouvelles fêtes tire son origine de la négligence de l'observation du passé et des fausses notions de la nature et de la fin de ces solennités (*Mémoire proposé à Pistoie pour la réforme des fêtes*, § 3) est fausse, téméraire, scanda-

leuse, injurieuse pour l'Église, favorable aux attaques des hérétiques contre les jours de fêtes célébrés dans l'Église.

Propos. 74e. — Le synode délibère de transférer au dimanche les fêtes établies dans l'année, et cela du droit qui, d'après lui, appartient à l'évêque sur la discipline ecclésiastique dans l'ordre des choses purement spirituelles; par conséquent, il peut abroger le précepte d'entendre la messe aux jours où, d'après une ancienne coutume, cette obligation existe encore aujourd'hui; il ajoute aussi que l'évêque peut, par son autorité épiscopale, transférer au temps de l'Avent les jours de jeûne prescrits par l'Église pendant l'année (*Mémoire pour les jours de fêtes*, § 8). Ainsi, il établit qu'il est permis à l'évêque, par son propre droit, de transférer les jours prescrits par l'Église pour entendre la messe et pour jeûner ou d'abroger le précepte d'entendre la messe. Cette proposition est fausse; elle blesse le droit des conciles généraux et des souverains pontifes; elle est scandaleuse et favorable au schisme.

8. *Des serments.* — *Propos. 75e.* — Le synode prétend qu'aux heureux temps de l'Église naissante, les serments avaient paru étrangers aux enseignements du divin Maître et à la simplicité évangélique, à tel point que « jurer sans une extrême et inéluctable nécessité était regardé comme un acte irréligieux, indigne d'un chrétien ». De plus, « la suite continue des Pères démontre que les serments étaient regardés par le sens commun comme chose défendue » (*Mémoire pour la réforme des serments*, § 5, examiné à la XVIIe session de l'assemblée de Florence, le 30 mai 1787). Par là, le synode est amené à désapprouver les serments que la curie ecclésiastique, laquelle, dit-il, ayant suivi la loi de la jurisprudence féodale, adopta dans les investitures et dans les ordinations même des évêques; il a établi qu'il fallait implorer de l'autorité séculière une loi pour abolir les serments exigés, même dans les curies ecclésiastiques, pour recevoir les fonctions et les charges et en général pour tout acte judiciaire. Cette doctrine est fausse, injurieuse pour l'Église, blessante pour le droit ecclésiastique et subversive de la discipline affirmée et approuvée par les canons.

9. *Des conférences ecclésiastiques* (propos. 76-78). — *Propos. 76e.* — Le synode poursuit la scolastique de ses attaques, parce qu'elle « ouvre la voie à la découverte de systèmes nouveaux et contradictoires au sujet des vérités du plus grand prix et enfin elle a conduit au probabilisme et au laxisme » (*Des conférences eccl.*, § 1). En rejetant sur la scolastique les fautes de quelques particuliers qui ont pu abuser d'elle et qui en ont abusé, le synode énonce une proposition fausse, téméraire, injurieuse pour des hommes très saints et des docteurs, qui, pour le plus grand bien de la religion catholique, ont cultivé la scolastique, favorable aux attaques des hérétiques contre la scolastique.

Propos. 77e. — Il ajoute : « Le changement de forme du gouvernement ecclésiastique, en vertu duquel les ministres de l'Église en sont venus à oublier leurs droits qui sont en même temps leurs obligations, a poussé les choses au point qu'il a fait oblitérer les anciennes notions du ministère ecclésiastique et de la sollicitude pastorale » (*ibid.*, § 1), comme si, par un changement de régime dans la discipline établie et approuvée dans l'Église, pouvait être oblitérée et perdue l'antique notion du ministère ecclésiastique et de la sollicitude pastorale. Cette proposition est fausse, téméraire, erronée.

Propos. 78e. — Le synode prescrit l'ordre des matières à traiter dans les conférences : il dit d'abord, que « dans chaque article, il faut distinguer ce qui se rapporte à la foi et à l'essence de la religion de ce qui est propre à la discipline »; il ajoute que, « dans cette discipline même, il faut distinguer ce qui est nécessaire ou utile pour retenir les fidèles dans le bon esprit, de ce qui est inutile ou trop pesant pour la liberté des enfants de la nouvelle alliance, et encore plus de ce qui est dangereux et nuisible, comme conduisant à la superstition et au matérialisme » (*ibid.*, § 4). Par la généralité des expressions, le synode comprend et soumet à l'examen, qu'il prescrit, même la discipline constituée et approuvée par l'Église, comme si l'Église, dirigée par l'Esprit de Dieu, pouvait établir une discipline non seulement inutile et trop onéreuse pour la liberté chrétienne, mais encore dangereuse, nuisible et conduisant à la superstition et au matérialisme. Cette proposition est fausse, téméraire, scandaleuse, pernicieuse, offensive des oreilles pies, injurieuse pour l'Église et pour l'Esprit de Dieu par qui elle est conduite, et erronée pour le moins.

10. *Attaques contre quelques opinions discutées jusqu'à maintenant dans les écoles théologiques.* — *Propos. 79e.* — Le synode poursuit par des attaques et des invectives certaines opinions agitées dans les écoles catholiques (*Discours synodal*, § 2) et dont le Siège apostolique n'a rien défini, ni prononcé. Cette assertion est fausse, téméraire, injurieuse pour les écoles catholiques, et elle déroge à l'obéissance due aux constitutions apostoliques.

6° *Erreurs sur la réforme des réguliers* (propos. 80-84). — 1. *Des trois règles posées par le synode pour la réforme des réguliers* (propos. 80-83). — *Propos. 80e.* — La première règle déclare en général et indistinctement : « L'état régulier ou monastique, de sa nature, ne peut se concilier avec le soin des âmes et la charge du ministère pastoral et, par conséquent, ne peut entrer dans la hiérarchie ecclésiastique, sans être en conflit avec les principes de la vie monastique elle-même » (*Mémoire pour la réforme des réguliers*, § 9). Cette proposition est fausse, pernicieuse, injurieuse pour les Pères de l'Église et les évêques qui ont associé les règles de la vie régulière avec les charges de l'ordre clérical, contraire à la pratique pieuse ancienne, approuvée de l'Église et aux sanctions des souverains pontifes, comme si « les moines que recommandent la gravité des mœurs et la sainte pratique de la vie et de la foi, n'étaient pas adjoints aux offices des clercs régulièrement, et non seulement sans dommage pour la religion, mais encore pour la grande utilité de l'Église » (saint Sirice, *Lettre à Himère de Tarragone*, c. XIII).

Propos. 81e. — Le synode ajoute que saint Thomas et saint Bonaventure, en défendant les instituts des mendiants contre des hommes illustres, se sont comportés de telle sorte qu'on désirerait, dans leur défense, une moindre chaleur et une plus grande exactitude. Cette assertion est scandaleuse, injurieuse pour de très saints docteurs et elle favorise les invectives impies d'auteurs condamnés.

Propos. 82e. — Par la seconde règle, le synode dit que « la multiplication et la diversité des ordres produisent naturellement le trouble et la confusion »; de même, il dit (§ 4) que « les fondateurs des réguliers », qui sont venus après les instituts monastiques, « ajoutant des ordres à des ordres, des réformes à des réformes, n'ont fait autre chose que développer de plus en plus la première cause du mal ». Entendue des ordres et des instituts approuvés par le Saint-Siège, comme si la variété des fonctions pieuses auxquelles sont appliqués les ordres distincts devait naturellement conduire au trouble et au désordre, cette proposition est fausse, calomnieuse, injurieuse pour les saints fondateurs et leurs fidèles disciples et également pour les souverains pontifes.

Propos. 83e. — La troisième règle, après avoir dit « qu'un petit corps vivant dans la société civile, sans en

faire partie, constitue dans l'État une petite monarchie et est toujours dangereux », fait ce grief aux monastères particuliers groupés par le lien d'un institut commun, sous un seul chef, comme s'ils formaient tout autant de monarchies spéciales, dangereuses et nuisibles pour la république civile. Cette doctrine est fausse, téméraire, injurieuse pour les instituts réguliers approuvés par le Saint-Siège en vue du progrès de la religion; elle favorise les attaques et les calomnies des hérétiques contre ces instituts.

2. *Du système organique tiré de ces règles, ramené aux huit articles suivants pour la réforme des réguliers* (§ 10) (et assemblée de Florence, XVIII[e] sess., 4 juin 1787). — *Propos. 84[e].* — La bulle rappelle les règles, établies par le synode :

Art. 1[er]. — On retiendra un seul ordre dans l'Église en choisissant la règle de saint Benoît, tant à cause de son éclat que de ses mérites, mais cependant en tenant compte des temps et en prenant comme type les règles de Port-Royal, pour voir ce qu'il convient d'ajouter ou de supprimer.

Art. 2. — Les membres de cet ordre ne feront pas partie de la hiérarchie ecclésiastique et ne seront pas promus aux ordres sacrés, sauf un ou deux, admis comme curés ou chapelains du monastère; tous les autres resteront laïcs.

Art. 3. — En chaque ville, on n'admettra qu'un monastère, et il sera placé hors des murs de la ville, dans les endroits les plus cachés et les plus retirés.

Art. 4. — Parmi les occupations de la vie monastique, une part sera faite inviolablement au travail des mains en laissant pourtant un temps convenable à la psalmodie ou, si la chose est permise, à l'étude des lettres. La psalmodie devra être modérée, car une trop grande longueur engendre la précipitation, l'ennui et la distraction; plus se sont accrues les psalmodies, les oraisons et les prières, plus ont diminué, en égale proportion, la ferveur et la sainteté des réguliers.

Art. 5. — Il n'y aura pas de distinction entre les religieux de chœur et les autres.

Art. 6. — Le vœu de perpétuelle stabilité est supprimé, car il n'existait pas chez les anciens moines; les vœux de chasteté, de pauvreté et d'obéissance ne seront pas admis en règle générale, sauf autorisation de l'évêque, qui n'accordera la permission que pour un an.

Art. 7. — L'évêque aura droit d'inspection sur tous les monastères.

Art. 8. — On admet une tolérance provisoire pour les religieux qui existent déjà.

De même *pour la réforme des religieuses* (§ 11); il n'y aura pas de vœu perpétuel avant 40 ou 45 ans.

Ce système, préconisé par le synode, est destructif de la discipline en vigueur approuvée depuis l'antiquité et reçue dans l'Église, pernicieux, opposé et injurieux pour les constitutions apostoliques et les conciles généraux, tout spécialement pour le concile de Trente; il favorise les attaques et les calomnies des hérétiques contre les vœux monastiques et les instituts religieux, appliqués à la profession plus stable des conseils évangéliques.

7° *Erreurs sur la convocation du concile national* (propos. 85). — *Propos. 85[e].* — Le synode dit qu'une connaissance quelconque de l'histoire ecclésiastique suffit pour faire voir que « la convocation d'un concile national est une des voies canoniques, par laquelle se terminent, dans l'Église, les controverses des diverses nations, relatives à la religion » (*Mémoire pour le concile national*, § 1), en sorte que les controverses relatives à la foi et aux mœurs, nées dans une Église quelconque, peuvent se terminer, d'un jugement irréfragable, par un concile national, comme si l'inerrance, dans les questions de foi et de mœurs, appartenait au concile national. Cette proposition est schismatique et hérétique.

8° *Observations terminales.* — Après la condamnation respective des 85 propositions extraites des Actes, la bulle ajoute qu'elle n'entend nullement approuver les autres propositions contenues dans le même livre, car il y a beaucoup d'autres propositions où sont exposées des doctrines voisines de celles qui viennent d'être condamnées ou qui expriment le mépris téméraire de la doctrine et de la discipline communes et l'esprit le plus hostile aux pontifes romains et au Siège apostolique. La bulle signale tout particulièrement deux propositions relatives à l'auguste mystère de la sainte Trinité (décret *De la foi*, § 2), qui, si elles ne sont pas inspirées du mauvais esprit, sont certainement imprudentes, car elles peuvent facilement conduire à l'erreur les esprits ignorants et sans défiance.

1. Après avoir dit que, dans son Être, Dieu est un et très simple, le synode ajoute aussitôt que Dieu est *distinct en trois personnes;* ainsi il s'écarte de la formule commune et approuvée dans la doctrine chrétienne, qui dit : Dieu est *un en trois personnes distinctes*, et non point *distinct en trois personnes;* le changement de formule peut provoquer un danger d'erreur, à savoir que l'essence divine soit tenue comme distincte dans les personnes, alors que la foi catholique professe que l'essence divine est une dans les personnes distinctes, de telle sorte que l'essence divine est dite absolument *indistincte*.

2. Parlant des trois personnes divines elles-mêmes, le synode déclare que les personnes, d'après leurs propriétés personnelles et incommunicables, seraient appelées plus exactement Père, *Verbe* et Esprit-Saint, comme si l'appellation de *Fils* était moins propre et moins exacte alors qu'elle est consacrée en tant d'endroits de l'Écriture, par la voix même du Père tombée du ciel et des nuées, par la formule du baptême prescrite par le Christ, par l'admirable profession de saint Pierre.

La bulle signale aussi la témérité insigne et frauduleuse du synode, qui a osé non seulement combler d'éloges la déclaration de l'assemblée du clergé de France de 1682, désapprouvée par le Saint-Siège, mais encore l'inscrire insidieusement comme un *décret de foi*, adopter ouvertement les articles de cette déclaration, et signer par une profession publique et solennelle les articles qui y sont répandus. Par là, le synode inflige une grave offense à nos prédécesseurs, mais aussi à l'Église gallicane, à qui le synode attribue le patronage des erreurs dont ce décret est rempli.

Si donc Innocent XI, par ses lettres en forme de bref du 11 avril 1682 et, d'une manière plus expresse, Alexandre VIII, par la constitution *Inter multiplices*, du 4 août 1690, ont condamné et déclaré nuls de leur autorité apostolique les Actes de l'assemblée du clergé de France, la sollicitude pastorale exige encore plus fortement la condamnation de la doctrine du synode de Pistoie, laquelle est téméraire, scandaleuse et, surtout après les décrets des papes, souverainement injurieuse pour le Siège apostolique : c'est pourquoi la bulle réprouve et condamne formellement cette doctrine.

A ce même genre de fraude, il faut joindre le fait que le même synode place, dans son décret sur la foi, les articles de la faculté de théologie de Louvain, soumis au jugement d'Innocent XI et les 12 articles du cardinal de Noailles à Benoît XIII; il tente de ressusciter le II[e] concile d'Utrecht déjà condamné et ose jeter dans le public le bruit que les articles soumis au très sévère jugement de Rome non seulement n'ont été atteints par aucune censure, mais encore ont été recommandés par les pontifes romains; de cela, il n'y a aucune preuve authentique, et des actes de la

Suprême Inquisition il ressort seulement qu'aucun jugement n'a été prononcé.

III. APRÈS LA PUBLICATION DE LA BULLE. — La bulle parut au milieu des troubles politiques et religieux de la Révolution; aussi elle passa inaperçue en beaucoup d'endroits, particulièrement en France. Elle fut même supprimée en quelques régions : à Naples, à Turin, à Venise, à Milan, en Allemagne. Pie VI la fit envoyer à tous ses nonces, avec ordre de la répandre et de la faire connaître et appliquer. En Toscane, la chose était assez délicate, à cause du gouvernement et de l'opposition de quelques évêques, même après la démission de Ricci.

1° *En Toscane.* — L'évêque de Colle et celui de Pienza et Chiusi, les amis de Ricci, qui s'étaient constamment rencontrés avec lui, à l'assemblée de Florence avaient, depuis, donné des preuves positives de leur zèle pour la doctrine du synode de Pistoie, dans leur diocèse, par la publication de lettres et mandements (*Nouvelles ecclésiastiques* des 16-23 oct. 1790, p. 166-171, et des 5-19 juin 1794, p. 90-97); ils devaient tout naturellement rester opposés à la bulle, mais les autres archevêques et évêques de Toscane se montrèrent soumis. Celui qui succéda à Ricci sur le siège de Pistoie, Falchi, exigea de tout son clergé des actes d'acceptation formelle et des actes de rétractation et d'abjuration de la part de ceux qui avaient positivement approuvé les erreurs de Ricci. Il fit des efforts pour faire disparaître les livres qui avaient été gratuitement distribués par l'évêque; il supprima les Actes du synode dans le diocèse. Aussi le nonce de Toscane pouvait constater le succès de la bulle ; il écrivait au secrétaire d'État : « Cette bulle est un véritable coup de foudre exterminateur... J'ai particulièrement goûté les lettres au grand-duc, que le pape veut mettre en préface. Le Saint-Père ne pouvait s'exprimer avec plus de sens et d'énergie, donner des raisons plus convaincantes qu'il n'a fait, montrer enfin à Son Altesse royale plus d'estime... » Dépêche du 30 sept. 1794, citée par Gendry, *Pie VI, sa vie, son pontificat*, t. I, p. 481-482.

2° *A Gênes.* — Parmi les évêques, Benoît Solari, évêque de Noli, dans la République de Gênes, est le seul évêque catholique qui ait manifesté une opposition formelle à la publication de la bulle *Auctorem*. Par une lettre du 8 octobre 1794 au sénat de Gênes, Solari dénonça le décret de l'inquisition qui, sans l'approbation du gouvernement, voulait faire publier la bulle: il déclarait que la bulle ne pouvait pas obtenir l'approbation du gouvernement pour trois raisons qu'il développa plus tard, à la demande du sénat, dans un mémoire adressé à celui-ci : 1. la bulle approuve les censures encourues *par le seul fait, ipso facto*, sans monitions préalables, et c'est une prétention contraire à la règle prescrite par Jésus luimême pour la correction des pécheurs; 2. la bulle accorde à l'Église, par droit propre, le pouvoir d'établir des empêchements dirimants de mariage, indépendamment de la concession des princes; 3. les brefs d'Innocent XI et d'Alexandre VIII contre la déclaration du clergé de France de 1682 sont donnés par la bulle comme revêtus d'une autorité infaillible et ainsi on prétend que les papes ont reçu de Dieu l'autorité sur les princes, même dans l'ordre temporel. Tout le mémoire de Solari vise à prouver que les constitutions dogmatiques des papes doivent être soumises à l'autorité de la puissance séculière et obtenir son approbation. Cette autorisation est particulièrement requise pour la bulle *Auctorem* dont les décisions contre le synode de Pistoie viennent du fait que la suppression des abus préconisés par ce synode, en particulier pour les empêchements de mariage et le rétablissement des droits épiscopaux, tarirait les revenus de la Daterie romaine. Ainsi, les décisions de la bulle auraient été dictées à la cour de Rome par une simple raison d'intérêts matériels. *Nouvelles ecclésiastiques* des 1er-15 juill. 1796, p. 49-56.

Quelque temps après, en 1796, parut à Lugano une brochure anonyme où on dit que la bulle *Auctorem*, « fille disgraciée d'une mère malheureuse (la bulle *Unigenitus*), avait comblé la mesure du scandale ». L'auteur prétend que Rome a condamné la doctrine exposée à Pistoie, non point pour censurer des erreurs, mais par intérêt, « pour anathématiser et discréditer une assemblée, qui avait donné un exemple funeste, en se mettant au-dessus des prétentions de la cour de Rome et des droits qu'elle s'est arrogés ». Il s'élevait contre le *curialisme* de Rome et louait l'évêque de Noli de n'avoir pas imité la prévarication de ses comprovinciaux.

3° *Réponses du cardinal Gerdil.* — Aux attaques de Solari et de l'anonyme, le cardinal Gerdil, qui avait rédigé, après le dernier examen des Actes de Pistoie, les propositions de la bulle répondit, par un écrit intitulé : *Examen des motifs de l'opposition de M. l'évêque de Noli à la publication de la bulle « Auctorem fidei »*, précédé de l'*Examen des Réflexions préliminaires* de l'anonyme éditeur du même ouvrage (*Analecta juris pontificii*, Ire sér., 1855, col. 623-646) et il s'applique à montrer que le sénat de Gênes n'a aucun motif sérieux de s'opposer à la publication de la bulle, qui est approuvée dans toute l'Église. Le cardinal mit la dernière main à cet écrit, durant le conclave de Venise et il le dédia au nouveau pape, Pie VII (*Œuvres* du cardinal Gerdil, t. XIV, p. 1-295. Les t. XIV et XV de l'édition latine des *Œuvres* de Gerdil ont pour objet la bulle *Auctorem fidei*).

Plus tard, l'évêque de Noli, dans une lettre aux évêques constitutionnels de France, qui l'avaient invité à assister au concile convoqué à Paris pour le 29 janvier 1801, reprit quelques accusations contre la bulle. Gerdil fit des observations sur cette lettre, sous la forme d'appendice à l'*Examen des motifs* (*Œuvres*, t. XV, p. 307-335). Le cardinal avait déjà fait des « remarques » (*Animadversiones*), sur les notes que Cl. Feller avait cru utile de joindre à une édition qu'il fit de la bulle en 1794. Les notes de Feller furent d'ailleurs jugées fort sévèrement (*Ami de la religion*, du 5 avril 1820, p. 244-248). Mgr Annibal de la Ganga (le futur Léon XII), dans des lettres du 25 janvier et du 18 juillet 1795, écrit que « ces notes sont légères, inutiles et inopportunes », et il ajoute : « la bulle a dispersé le parti puissant de Pistoie, frappé l'université de Pavie, attaqué de front et renversé toutes les innovations de Joseph II, sans que personne ait encore osé élever la voix »; aussi « on peut mépriser les observations d'un simple particulier » (*Analecta juris pontificii*, IVe série, 1860, col. 1432-1436). Les remarques de Feller, qui sont au nombre de cinq, portaient surtout sur le Sacré-Cœur.

4° *Les évêques de Hollande.* — En maints endroits de ses mandements et dans les Actes de son synode, Ricci avait comblé d'éloges l'Église opprimée de Hollande. Il était donc tout naturel que l'archevêque d'Utrecht et ses suffragants prissent parti contre la bulle qui condamnait le synode. Le 31 octobre 1794, ils écrivirent à Ricci une lettre d'approbation. *Nouvelles ecclésiastiques*, du 4 déc. 1796, p. 94-96. Ils font l'éloge du synode de Pistoie et se montrent surpris « de cette étonnante bulle qui est une injure faite à la chaire de saint Pierre, encore plus qu'au synode de Pistoie, et par laquelle on a déshonoré le pape, en la lui faisant adopter ». Rome « a mis le comble au scandale »... Les prélats critiquent vivement cette bulle « qui, rend sensibles à tout le monde l'esprit de chicane et la mauvaise foi honteuse qui la caractérisent... Elle ne

condamne pas les propositions en elles-mêmes, ni dans leur sens propre, mais relativement à des sens imaginaires qu'on leur attribue. On laisse les vérités qu'elles expriment, pour y condamner les erreurs qu'elles n'expriment pas ». Tout le clergé, par l'organe du chapitre d'Utrecht, renouvelle son acte d'adhésion au synode de Pistoie.

5° *Les « Nouvelles ecclésiastiques ».* — Comme il fallait s'y attendre, après les éloges dont elles ont comblé le synode de Pistoie, les *Nouvelles ecclésiastiques* se montrent particulièrement violentes contre la bulle (28 janv.-11 févr. 1796, p. 5-12). Ne pouvant reprocher à la bulle les censures *in globo* qu'on avait tant critiquées dans la bulle *Unigenitus*, on accuse la nouvelle bulle « de manquer de justice et d'impartialité », car elle condamne « des sentiments qui ne se trouvent pas dans les propositions auxquelles on les attribue et qui sont même quelquefois si manifestement contraires qu'on est révolté de cette attribution... » Ainsi, « en voulant éviter des censures vagues et indéterminées, on est tombé dans un autre défaut, beaucoup plus grand, celui des censures captieuses, malicieuses et frauduleuses. On y a été entraîné par la haine qu'on avait conçue contre un synode, qui a osé contredire des maximes et réformer des abus que le cour de Rome chérit et protège. On est surpris de voir un pape s'abaisser jusqu'à entrer dans des explications pour justifier ses censures », et condamner une assemblée, « qui est un modèle parfait de la manière dont les pasteurs du premier et du second degré doivent se concerter et s'unir entre eux pour procurer le succès de leur commun ministère ». Les *Nouvelles ecclésiastiques* critiquent tout particulièrement le préambule et le dispositif de la bulle, et laissent à un grand canoniste le soin de discuter le détail des propositions condamnées.

6° *Le canoniste Le Plat.* — Du 1er mai au 28 août 1795, Le Plat, canoniste de Louvain, et protégé de Joseph II, publia vingt lettres qui furent éditées en 1796, sous le titre : « *Lettres d'un théologien-canoniste à N. S. P. le pape Pie VI, au sujet de la bulle « Auctorem fidei », portant condamnation d'un grand nombre de propositions tirées du synode de Pistoie de l'an 1786*, 2 vol. in-12, Bruxelles, 1796 (*Nouvelles ecclésiastiques* du 7 oct.-4 déc. 1796, p. 77-94). Les vingt *Lettres* examinent, en détail, chacune des 85 propositions condamnées et veulent justifier la doctrine de Pistoie, en s'appuyant sur l'Écriture et la tradition; elles attaquent « sur le ton le plus haut et le plus amer la doctrine des *curialistes* ». « On semble, écrit Picot (*Mémoires*, t. VI, p. 411) y avoir pris à tâche d'imiter les juifs qui saluèrent le Fils de Dieu, en le chargeant de soufflets, car, en même temps que l'auteur demande au pape sa bénédiction, avec les formules du respect, il le traite d'aveugle, d'ignorant, d'homme en délire, d'imposteur, de calomniateur, d'hérétique... »

Le Plat insiste en particulier sur le droit des curés à être les juges de la foi avec les évêques : il cite avec éloge le livre célèbre de Maultrot, publié en 1778 : *Institution divine des curés et leur droit au gouvernement de l'Église*, et pour prouver la thèse presbytérienne de Richer, il écrit (lettre VIe) : « Tandis que les prêtres sont chargés de la prédication, de l'instruction et de l'administration du sacrement de pénitence, fonctions sacrées qu'ils ne peuvent remplir sans juger de la foi (?), on ose leur contester une qualité qu'on accorde libéralement aux inquisiteurs, aux juges de l'horrible tribunal de l'inquisition, qui ne sont tout au plus que des moines et de simples prêtres, avec le droit de faire brûler impitoyablement ceux dont ils croient les sentiments erronés. La preuve qu'ils le font, comme juges de la foi, et après avoir jugé de la foi, c'est que leurs exécutions barbares, qui révoltent la religion autant que la nature, s'appellent des Actes de foi : *Auto-da-fe.* »

Le théologien-canoniste reproche à la bulle d'embrasser la doctrine de Molina contre celle d'Augustin, et de faire, sans cesse, « de mauvaises querelles » au synode de Pistoie, afin de pouvoir censurer les propositions les plus innocentes; il attaque très vivement les thèses adoptées par la bulle, au sujet des réguliers, « cette milice, qui est aux ordres de la cour de Rome, au sein même et aux frais de chaque État, capable d'y exciter des troubles, des révoltes et des séditions ». Tout au contraire, il prend la défense de l'Église d'Utrecht contre les curialistes, qui « veulent dominer sur cette portion de l'héritage du Seigneur et la réduire à un asservissement total; ils prétendent, malgré toute l'évidence des faits, des raisonnements et des autorités, que l'épiscopat y est éteint, et que les évêques choisis par son clergé sont des intrus et des schismatiques; ils refusent de communiquer avec eux, les traitant de rebelles, et lançant contre eux des brefs et des bulles d'excommunication, dans la vue de priver les fidèles catholiques des Provinces-Unies de leurs évêques propres et de les soumettre à l'usurpation de la cour de Rome, à l'autorité d'un pasteur mercenaire, étranger et amovible, qu'on leur envoie sous le titre de nonce, et qui prétend gouverner ce troupeau, sans faire auprès de lui sa résidence.

Et le bon théologien, en finissant sa XXe lettre, demande au pape, en récompense des faibles efforts de son zèle pour lui faire voir les abus de la bulle, « sa bénédiction apostolique pour l'auteur qui se glorifie d'être avec un respect inviolable pour sa personne sacrée et pour le siège si vénérable, son très dévoué serviteur et fils en Jésus-Christ ».

7° *L'attitude de Ricci.* — Dès la publication de la bulle, qui condamnait sa doctrine et celle du synode de Pistoie, Ricci se mit à étudier la bulle, afin de prendre une décision. « Il trouva, dit son biographe, que les propositions n'étaient censurées qu'*hypothétiquement (quatenus, sic intellecta)*; les propositions étaient toutes ou mal entendues ou tronquées..., il fut convaincu qu'il n'avait jamais cru ou enseigné » ce qui était condamné par la bulle. Il ne pouvait pas se défendre publiquement et il devait consentir « à passer pour un hérétique des plus dangereux »; mais il voulut se justifier à ses propres yeux et aux yeux de la postérité. « Il se contenta de confier au papier ses réflexions sur chacune des propositions condamnées, afin de prouver la conformité de ses sentiments avec les décisions pontificales. » *Histoire* (ms.) *du synode de Pistoie*, p. 167-234, citée par De Potter, *op. cit.*, t. III, p. 8-10.

Ricci était plongé dans ces réflexions, lorsque les troupes françaises envahirent la Toscane, et De Potter fait remarquer qu'elles protégèrent tout naturellement Ricci, dont le synode avait préparé les voies à la constitution civile du clergé. Ricci vint alors habiter Florence, mais, lorsque les Français, vaincus en Allemagne et dans la Haute-Italie, abandonnèrent la Toscane, Ricci fut emprisonné, le 11 juillet 1799, par les arétins, insurgés, au nom de la Madone, contre les léopoldistes, accusés de trahison. De Potter, *ibid.*, t. III, p. 16-25, et abbé X..., *Vie* (ms.) *de Mgr de Ricci*, p. 358-369. Ricci écrivit alors à l'archevêque de Florence, Mgr Martini, pour lui faire connaître sa situation. L'archevêque vint le voir dans sa prison, lui apprit qu'on l'avait arrêté à cause de sa coopération aux réformes religieuses de Léopold et lui conseilla de se soumettre tout d'abord à la bulle *Auctorem*, afin de réparer le scandale qu'avait donné le synode de Pistoie; l'archevêque lui reprocha, en outre, la décision qu'il avait fournie sur le serment de fidélité à la constitution civile du clergé, ses relations avec l'Église d'Utrecht et sa correspondance avec des ecclésiastiques nova-

teurs du clergé constitutionnel. Ricci consentit à écrire une lettre de rétractation : cette lettre fut examinée et on ne la trouva pas assez « antiléopoldine ». Martini revit Ricci, qui accepta tout ce qu'on lui demanda et promit de signer la lettre modifiée; cette seconde lettre ne fut pas encore jugée suffisante par la commission qu'on appelait « la chambre noire ». On rédigea une troisième lettre qui comprenait, « en termes précis, l'acceptation pure et simple de la bulle, et la promesse de publier, du haut de la chaire, à l'exemple de Fénelon, la condamnation de sa propre personne et de sa doctrine ». Par amour de la paix, Ricci se décida à signer, « mû par la conviction intime que la bulle pontificale ne portait aucune atteinte à son synode de Pistoie et qu'elle n'avait condamné que les propositions diamétralement opposées à l'enseignement de ce synode et au sens propre de ses Actes ». Il rédigea un projet de lettre au pape et un autre projet de lettre à l'archevêque de Florence; on fit quelques corrections aux deux lettres, qui furent approuvées. Celle écrite à Mgr Martini demandait qu'elle fût publiée « pour être, dans toute la Toscane, une preuve de sa soumission sincère au Saint-Siège et de son profond respect pour le pape. Ricci déclarait qu'il acceptait la bulle, ce qu'il aurait fait depuis longtemps, disait-il, si elle lui avait été communiquée d'une manière officielle et authentique; pour excuser les réponses données à ses correspondants de France, concernant le serment exigé par la constitution civile, il disait que ces réponses étaient destinées à rester secrètes, comme les demandes confidentielles qui y avaient donné lieu, et ces réponses regardaient « non point la constitution civile elle-même, qu'il ne connaissait pas, mais simplement les cas particuliers, qui avaient été énoncés par ses amis et qu'il avait résolus dans la seule intention de calmer les scrupules de ceux qui l'interrogeaient ». Abbé X..., *Vie de Mgr Ricci*, p. 376-380, cité par De Potter, *Vie et mémoires de Ricci*, t. III, p. 34-35.

La lettre au pape déclarait qu'il recevait tout ce que reçoit l'Église romaine et qu'il rejetait tout ce qu'elle rejette; « il recevait explicitement la bulle *Auctorem* et condamnait tout ce que le synode de Pistoie et les écrits qu'il avait publiés pouvaient contenir de contraire à la pureté de la doctrine catholique ». *Ibid.*, p. 380-382. De Potter, *op. cit.*, t. III, p. 36, citant sa *Vie* (ms.), p. 114, fait remarquer que ces lettres « étaient écrites au milieu des horreurs d'une prison, lorsque lui-même, abattu et découragé, privé de tout conseil et des livres qui eussent pu l'éclairer, venait d'être séduit par la conduite artificieuse et lassé par l'importunité de son collègue ». Le même biographe (p. 31-32 citant *Mémoire relatif à son arrêt*, fol. 6, p. 3-4) rapporte les réflexions curieuses que Ricci faisait en même temps et qui font douter de la sincérité de l'évêque. « Je voyais combien il m'était difficile d'accepter la bulle, sans manquer à ce que je devais à Dieu, à mon prince, à moi-même. La bulle accuse tout le clergé d'un diocèse d'hérésie, de schisme et d'erreurs que je sais qu'il n'a jamais soutenues. Comment pouvais-je donc convenir du contraire? Comment pouvais-je recevoir une pareille bulle? On y donne, pour des points de la discipline universelle de l'Église, les prétentions de la cour de Rome. Comment pouvais-je les admettre? Il est vrai qu'à l'aide des *quatenus* et des *quasi*, qui s'y trouvent, on pouvait, strictement parlant, sauver la vérité; mais cette manière de la défendre me parut contraire à mes devoirs et indigne de la sincérité chrétienne. Et puis, dans plusieurs points, comme sont, par exemple, le 1er et le 58e, on ne peut sauver cette vérité qu'au moyen de déclarations directes. En outre, pour ce qui concerne les prétentions de la cour romaine, relativement aux droits des pasteurs du premier et du second ordre, et relativement aux droits des princes, je ne voyais pas comment j'aurais pu accepter et embrasser les décisions de la bulle, sans trahir ma propre conscience, et sans me compromettre envers le gouvernement de mon pays. »

Quoi qu'il en soit, l'archevêque de Florence fit plusieurs copies authentiques des deux lettres de Ricci, afin de les répandre partout. Mais on déclara que l'archevêque n'avait aucune mission spéciale pour accepter la rétractation de l'évêque, qui resta en prison. Seul, le nonce ou le délégué désigné par le pape pouvait intervenir.

Sur ces entrefaites, Pie VI mourut, le 29 août 1799. Ricci qui connaissait la modération du nouveau pape, Pie VII, lui écrivit au lendemain de son élection, le 29 mars 1800, mais Consalvi, le secrétaire d'État, ne répondit que le 26 septembre. Par cette lettre, Pie VII demandait à Ricci « une sincère confession des erreurs répandues dans beaucoup de ses écrits et principalement dans son synode de Pistoie »; en même temps, il voulait une protestation d'adhésion à la bulle dogmatique *Auctorem fidei* de Pie VI et d'acceptation de la même bulle. « Cette protestation doit renfermer un acte d'adhésion et d'acceptation pure et simple, avec soumission de cœur et d'esprit et, de plus, il faut que, jointe à cette protestation, il y ait une déclaration par laquelle vous témoignerez votre entier assentiment à tout ce qui a été décrété dans ladite bulle, tant pour le dogme que pour la discipline. Sa Sainteté attend, en outre, une révocation de tous les actes, ordres et décrets, dans lesquels vous vous êtes éloigné de la pratique commune et de la discipline universelle de l'Église, et une rétractation de tous les écrits et libelles, au moyen desquels vous avez cherché à soutenir les innovations que vous avez introduites dans le diocèse de Pistoie et Prato... Enfin, le Saint-Père attend de vous une réparation solennelle du scandale et du dommage très grave que vous avez causé aux âmes des fidèles en encourageant l'impression de tant de livres pernicieux et prohibés par le Saint-Siège apostolique, en tenant toujours une conduite opposée à celle qu'un évêque doit tenir envers le pontife romain, et en n'ayant jamais donné, pendant tant d'années, aucun signe public de repentir. » De Potter, *op. cit.*, t. III, p. 65-67, citant abbé X..., *Vie* (ms.) *de Mgr de Ricci*, p. 410-414.

Ricci se montra très blessé de cette lettre et ne voulut pas accorder ce qu'on lui demandait. Il prétendit que, par l'acceptation qu'il avait signée entre les mains de l'archevêque de Florence, il n'avait accordé « qu'un *silence respectueux*, comme celui que, lors de la paix de Clément IX, ceux que l'on appelait jansénistes, en France, avaient promis d'observer... » Il ne voulait plus signer, depuis que, disait-il, on avait voulu donner au mot « soumission » le sens qu'a le mot « approbation ». Il prit le parti de se taire.

Les troupes françaises entrèrent de nouveau dans Florence, le 15 octobre 1800. « A leur approche, écrit De Potter (*ibid.*, p. 79), avaient fui les persécuteurs qui, depuis plus de quinze mois, remplissaient la Toscane de terreur et de larmes et, avec eux, le nonce pontifical, leur chef. » Ricci reçut alors une lettre du nonce, « pleine de politesse et de douceur ». Le nonce indiquait quelle était la réponse qu'on attendait de lui à la lettre de Consalvi : « Une simple assurance de soumission et d'obéissance au pape. » L'ancien évêque de Pistoie s'empressa de se rendre à ces désirs; il le fit, le 22 novembre, dans les termes mêmes qui lui avaient été suggérés et, outre cela, il ajouta de nouvelles protestations de sa parfaite concordance, en matière de foi, avec l'Église romaine, et de l'horreur que lui inspiraient les calomnies au moyen desquelles on avait tenté de le faire paraître

coupable d'hérésie et de schisme. » *Ibid.*, p. 80, et *Vie* (ms.) *de Mgr Ricci*, p. 434-435.

Ricci travailla alors très activement à rédiger la réponse qu'il voulait faire à la bulle *Auctorem*, afin de prouver que cette bulle ne faisait que condamner ce que le synode de Pistoie avait lui-même condamné. J'ai déjà dit que cette réponse est restée manuscrite; en même temps, Ricci recevait l'approbation de Grégoire, qui fit « des efforts généreux pour protéger sa cause et lui procurer l'appui de la République française ».

Mais la régente de Toscane, l'archiduchesse Marie-Louise, par une lettre du 19 octobre 1801, demanda à Ricci de lui remettre « une rétractation sincère et formelle de ses erreurs». Ricci répondit, le 27 octobre, par une missive pleine de dignité et de respect, où il affirme les bonnes intentions de Léopold, ce grand prince, avec lequel il avait travaillé à la réforme de l'Église; pour lui, ajoute-t-il, « il a constamment vécu dans l'unité de l'Église avec le Saint-Siège, devant lequel il a souvent protesté de son entière soumission et il sera charmé de pouvoir, de nouveau, en convaincre Pie VII, en lui parlant, lors de son passage à Florence ». De Potter, *op. cit.*, t. III, p. 91-96.

A son retour de France, Pie VII arriva à Florence, le 6 mai 1805. Une lettre de rétractation explicite fut présentée à Ricci, qui la signa le 9 mai. L'ancien évêque de Pistoie « professe et déclare recevoir avec respect, purement et simplement, de cœur et d'esprit, toutes les constitutions apostoliques émanées du Saint-Siège contre les erreurs de Baius, Jansénius, Quesnel et leurs disciples, depuis Pie V jusqu'à présent et spécialement la bulle dogmatique *Auctorem fidei*, qui condamne 85 propositions extraites du synode célébré sous sa présidence et publiées par son ordre. Il réprouve et condamne toutes et chacune desdites propositions sous les qualifications et dans les sens respectifs exprimés par ladite bulle, désirant que, pour réparer le scandale, l'acte qu'il fait soit rendu public. Enfin, il proteste vouloir vivre et mourir dans la foi de la sainte Église catholique, apostolique et romaine, avec soumission parfaite et véritable obéissance à N. S. P. Pie VII. »

Ricci ne signa cette rétractation qu'après de longues hésitations et sur les conseils de ses deux amis, Vincent Palmieri et François Fontani, qui redoutaient pour l'évêque le danger de l'emprisonnement. Ricci a exposé des réflexions sur cette soumission qui, dit son biographe, lui fut arrachée par surprise : c'était une simple déclaration, et non point une rétractation proprement dite. De Potter, *op. cit.*, t. III, p. 105-114. Il écrivit au pape le 20 mai 1805, pour protester de sa soumission et de sa gratitude. Pie VII lui répondit le 21 juin, pour le féliciter de la déclaration qu'il avait signée à Florence : « Par le moyen d'un acte, vous avez déclaré que vous réprouviez et condamniez les choses que vous aviez mal faites. » *Ibid.*, p. 118. Mais dans le consistoire du 26 juin, Pie VII parle d'une rétractation formelle. « Il nous a fait connaître, dit le pape, qu'il était disposé à souscrire, avec une soumission filiale, à la formule qu'il nous plairait de lui prescrire, et il n'a pas manqué à sa promesse... Après qu'il nous eut protesté de la sincérité de ses sentiments et de l'attachement qu'il avait eu à la foi orthodoxe et au Siège apostolique, même au milieu de ses erreurs, nous l'avons embrassé paternellement et nous l'avons réconcilié à nous et à l'Église catholique. Les lettres qu'il nous a écrites depuis pour nous féliciter de notre heureuse arrivée et pour ratifier de nouveau sa *rétractation* nous ont de nouveau comblé de joie. » *Bullaire* de Pie VII, t. XII, p. 329. Ricci accusa Consalvi d'avoir rédigé pour le pape ce passage du discours et il apprécie avec vivacité la conduite de ce cardinal. De Potter, *ibid.*, t. III, p. 119-121. Il y eut peut-être un malentendu, car Pie VII avait accueilli avec beaucoup de bonté l'ancien évêque de Pistoie, comme le constate Ricci lui-même, dans des lettres à Grégoire (14 févr. 1804 et 16 sept. 1806).

Quoi qu'il en soit, la rétractation de Ricci reste douteuse, même après l'article de *L'ami de la religion* (22 juin 1822, p. 177-180) qui discute l'article de la *Chronique* (t. IV, p. 248), lequel conclut que Ricci est mort dans les sentiments qui avaient dirigé sa conduite pendant son épiscopat. Picot, dans ses *Mémoires* (t. VI, p. 415), émet des doutes sur les arrière-pensées de Ricci. Les éditeurs de la collection des *Conciles* de Mansi (t. XXXVIII, col. 998) ne croient pas à la sincérité de Ricci : *Uti vixerat, ita obiit die 27 januarii 1810*, et Jemolo, dans son ouvrage si intéressant : *Il giansenismo in Italia, prima della revoluzione*, 1928, p. 362, écrit : « Ricci resta toujours convaincu de la parfaite orthodoxie de Baius, de Jansénius, de Quesnel et surtout du synode de Pistoie. Il fut, jusqu'à la fin de sa vie, inébranlable dans sa foi janséniste. »

Atti e decreti del concilio diocesano di Pistoia, Florence, 1786, in-8°, traduit en latin : *Acta et decreta synodi Pistoriensis*, Florence, 1786, et en français : *Actes et décrets du concile diocésain de Pistoie*, Pistoie, 1786, in-8°; Gerodulo, *Lettera critologica sopra il sinodo di Pistoia*, in-12, Barletta, 1789; *La voce della greggia di Pistoia e Prato al suo pastore, Mgr Vescovo Scipione de' Ricci*, in-12, Sondria, 1789; *Lettera ad un prelato romano, dove con grande vivezza e con profonda dottrina vengono confutati gli errori de quali abbonda il sinodo Mgr de Ricci*, Hallis, 1789, in-8°; *Seconda lettera ad' un prelato romano sull' idea falsa, scismatica, erronea, contradittoria, ridicola della Chiesa formata del sinodo di Pistoia*, Hallis, 1790, in-12; *Il sinodo di Pistoia dichiarato nullo dai teologi gallicani*, s. l., 1790, in-8°; *Considerazioni sul novo sinodo di Pistoia e Prato, fatte da un paroco della stessa diocesi*, Pistoie, 1790, in-12; Giuseppe Antonio Rosier, *Analisi del concilio diocesano di Pistoia... o sia saggio de' molti errori contra la fede, contenati nello stesso concilio*, Assise, 1790, 2 vol. in-12; Vittorio di S. Maria, *Reflessioni in difesa del sinodo di Pistoia*, s. l., 1796, in-12.

Reginaldus Tanzini, *Istoria dell' assemblea degli arcivescovi e vescovi della Toscana, tenuta in Firenze nell' anno 1787*, Florence, 1788, in-4°; Charles Schwarzel, *Acta congregationis archiepiscoporum et episcoporum Hetruriæ Florentiæ anno 1787 celebratæ*, Bamberg, 1788-1790, 3 vol. in-8°, a traduit l'ouvrage de Tanzini intitulé : *Atti dell' assemblea degli arcivescovi*, etc., Florence, 1787-1790, 7 vol. in-4°; Mansi, *Amplissima collectio conciliorum*, t. XXXVIII, col. 989-1280.

De Potter, *Vie et mémoires de Ricci*, Bruxelles, 1825, 3 vol. in-8°, et Paris, 1826, 4 vol. in-8°, De Potter cite souvent une *Vie manuscrite de Ricci*; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle*, t. V, p. 113-118, 251-262, et t. VI, p. 407-415; Cantu, *Les hérétiques d'Italie*, t. V, 3e discours, p. 192-222; Agenore Gelli, *Memori di Scipione de' Ricci*, Florence, 1865, 2 vol. in-12; C. M. F., *Il vescovo Scipione de' Ricci e le reforme religiose in Toscana sotto il regno di Leopoldo I*, Florence, 1865-1868, 3 vol. in-8°; Gaetano Beani, *I vescovi di Pistoia e Prato, dall' 1732 all' 1871*, Pistoie, 1881, in-8°, p. 68-153; Giovanni Antonio Venturi, *Il vescovo de' Ricci e la Corte romana fino alla sinodo di Pistoia*, Florence, 1885, in-8°; Francesco Scaduto, *Stato e Chiesa sotto Leopoldo I (1755-1790)*, Florence, 1885, in-8°; Ilario Rinieri, *Napoleone e Pio VII*, Turin, 1906, p. 161-222, in-8°; *La converzione di Ricci*; Jules Gendry, *Pie VI, sa vie, son pontificat (1717-1799)*, t. I, Paris, 1906, 2 vol. in-8°, p. 452-483; Niccolo Rodolico, *Gli amici e tempi di S. de' Ricci*, Florence, 1920, in-8°; Arturo Jemolo, *Il giansenismo in Italia prima della revoluzione*, Bari, 1928, in-8°, p. 350-382; *The catholic encyclopedia*, t. XII, p. 116-117, donne la bibliographie du synode de Pistoie.

Pour la bulle *Auctorem fidei*, voir Denzinger-Bannwart, n. 1501-1599; Mansi, t. XXXVIII, col. 1261-1280; Gerdil, *Opere edite ed inedite*, Rome, 1806-1809, 15 vol. in-4°, t. XIV et XV.

J. Carreyre.

PISTOR Martin ou *Martin Boulanger*, dominicain du couvent de Saint-Jacques, à Paris. Il mena une vive campagne polémique contre les protestants au milieu du XVIe siècle, dont témoigne un écrit assez répandu : *Prosopopœia quam ideo Symmachiam dicere voluimus, quod acerrimam effingat fidelium adversus trium infestissimorum fidei hostium epitheses concertationem. Fidei hostes tres, Calvinus, Melanchthon et antithesium Christi et romani pontificis concinnator*, in-8°, Paris, 1552; réédité en 1556.

Quétif-Échard, *Script. ord. prædicat.*, t. II, p. 142-143.

M.-M. Gorce.

1. PISTORIUS Jean (senior) *(Niddanus)*. — Théologien protestant, né, en 1504, à Nidda, en Hesse, d'où son surnom de *Niddanus*, devint, vers 1525, curé de Oberursel, passa à la réforme luthérienne, et fut le premier pasteur de Nidda. Marié en 1535, surintendant (évêque luthérien) d'Alsfeld en 1541, avec résidence à Nidda, il fut l'homme de confiance du landgrave de Hesse, se montra le docile instrument de sa politique, cherchant à concilier les diverses formes du protestantisme, se montrant fidèle au luthéranisme mélanchthonien, mais sans rompre avec le luthéranisme outrancier, ni avec les Églises zwingliennes ou calvinistes. Il avait assisté à la diète d'Augsbourg, en 1530. On le trouve dans la plupart des colloques entre catholiques et protestants : Haguenau et Worms en 1540, Ratisbonne en 1541 et 1546, Naumburg en 1554, Worms en 1557, Pforzheim en 1558, Erfurt en 1561. C'était un homme d'action plus qu'un théologien vigoureux. Il envisageait le côté pratique des questions plus que leur aspect dogmatique et rêvait d'une impossible fusion des doctrines. Il a joué un rôle important dans l'organisation de la liturgie, de la discipline ecclésiastique et de l'instruction scolaire, en Hesse, durant toute sa surintendance. Il démissionna en 1580 et mourut à Nidda, le 25 juin 1583. Son fils, *Jean Pistorius junior*, est beaucoup plus connu que lui.

Hassencamp, *Hessische Kirchengeschichte*, 2 vol., Francfort, 1864; H. Heppe, *Kirchengeschichte bei der Hessen*, Marbourg, 1876; Jean Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, Paris, trad. Paris, passim.

L. Christiani.

2. PISTORIUS Jean (junior). — Converti, théologien, polémiste, historien (1546-1608). I. Biographie. II. Arguments polémiques contre le luthéranisme.

I. Vie. — Jean Pistorius le Jeune naquit à Nidda, le 4 février 1546, quatorze jours avant la mort de Luther. Destiné par son père à la théologie, il passa à la médecine à l'âge de dix-huit ans. Mais, comme il avait goûté à la théologie et au droit, aux universités de Marbourg et de Wittemberg, il mena toujours les trois branches de front. Il devint, en 1575, médecin et historiographe du margrave Charles II de Bade-Durlach. Les fils de ce prince firent de lui leur conseiller intime. Il eut des relations particulièrement étroites avec le margrave Jacques III de Bade-Hochberg, second fils de Charles II, dont la capitale était Emmendingen. Après trois années de luttes intimes, et après avoir embrassé d'abord le calvinisme, Pistorius passa au catholicisme, en 1588. Presque aussitôt, il entra en polémique violente avec les théologiens luthériens qui affectaient de donner à sa conversion des motifs peu honorables. Luc Osiander publia même, en 1590, une *Fernere Beweisung dass Pistorius nicht aus Zwang seines Gewissens und rechtmässigen Ursachen vom Evangelio abgefallen sei* (Nouvelle démonstration que Pistorius n'a pas quitté l'Évangile sous la pression de sa conscience et pour des raisons légitimes). Pistorius eut pourtant la satisfaction de travailler à la conversion de Zehender, prédicateur luthérien de la cour de Bade-Hochberg, et à celle du margrave Jacques III lui-même. Il y eut deux colloques orageux, l'un à Bade, en 1589, l'autre à Emmendingen, l'année suivante. Mais la mort du margrave converti fut le signal d'une réaction violente. Pistorius dut quitter le pays et se retirer à Fribourg-en-Brisgau. Il devint prêtre en 1591, vicaire général de Constance, où il introduisit les jésuites en 1592. Il démissionna en 1594, fut conseiller de la cour de Vienne, puis de celle de Munich, chanoine de Breslau, protonotaire apostolique en 1601, confesseur de Rodolphe II. Il déploya une prodigieuse activité malgré une santé chancelante, se montra un polémiste redouté et parfois trop âpre, travailla de toutes ses forces à la conversion des protestants et à l'union des princes catholiques. Il mourut, le 18 juillet 1608, à Fribourg, qui avait été, depuis 1590, sa résidence la plus habituelle. L'une de ses filles et son fils s'étaient convertis avec lui au catholicisme. Son autre fille demeura luthérienne. Les protestants, acharnés contre sa mémoire, affirmèrent qu'il était mort en désespéré, lâchant d'horribles blasphèmes et invoquant le diable. Le jésuite Gretser réfuta cette légende et prouva que Pistorius avait eu la mort la plus paisible, après avoir reçu les derniers sacrements de l'Église. Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, trad. E. Paris, 1899, t. V, p. 423; N. Paulus, *Luthers Lebensende*, Fribourg, 1898, p. 22.

II. Arguments polémiques contre le luthéranisme. — L'argument préféré de Pistorius, dans sa lutte contre le luthéranisme, est celui de la *catholicité de l'Église*. Il s'en expliquait en ces termes, en écrivant au théologien zwinglien Jean-Jacques Grynæus, de Bâle (1540-1617) : *Nisi catholicam tuam esse, nisi semper fuisse, nisi cum priori catholica Ecclesia consensisse Ecclesiam tuam catholicam declarabis, nihil efficies — frustra apostolicus videri cupies, cum catholicus non sis.* Ce texte démontre que les protestants se vantaient d'être « apostoliques ». Ils avaient la prétention d'avoir retrouvé le véritable enseignement des apôtres oblitéré par l'Église catholique. Pistorius contestait cette apostolicité et soutenait que l'apostolicité véritable est inséparable de la catholicité. Ses œuvres établissent du reste qu'il avait nettement aperçu la force démonstrative des «notes de l'Église ». Deux de ses ouvrages sont principalement à retenir à ce sujet : *Motifs édifiants, chrétiens et bien fondés pour lesquels nous avons abandonné la doctrine luthérienne et embrassé la foi catholique* (1591), et sa célèbre *Anatomia Lutheri* (1595-1598). Le premier expose les raisons de la conversion du margrave Jacques III. Mais, visiblement, il traduit l'apologétique personnelle de Pistorius. Tout le fond de l'argumentation revient à ceci : l'Église luthérienne n'a pas les marques de la véritable Église, tandis que l'Église catholique possède ces marques. Sur le premier point, 1° l'Église luthérienne se sert du mensonge, sous-entendez : donc, elle n'est pas *sainte*; « que de fois n'avons-nous pas constaté, en lisant Luther, les mensonges, les calomnies que lui, ceux de son parti et les théologiens des autres sectes ont impudemment et très peu chrétiennement forgés contre l'Église catholique... »; 2° le luthéranisme est *divisé*, il n'a pas la « note de l'unité » : « Mon cœur était déchiré, écrit Pistorius, lorsque je constatais que le protestantisme allait se divisant toujours plus, enfantant des sectes toujours nouvelles. Notre foi est devenue un amas si confus de doctrines contradictoires qu'il est difficile de discerner ce qui est luthérien de ce qui ne l'est pas. » C'est en somme l'argument des *Variations* de Bossuet; 3° l'esprit qui règne dans les écrits de Luther prouve qu'il n'est pas l'élu de Dieu pour réformer la religion, à supposer qu'elle en ait eu besoin. Cet argument, qui avait le don de mettre en rage les écrivains luthériens, était traité par Pistorius avec une spéciale prédilection. Il fait tout le fond de son *Anatomia Lutheri*. Il prétend y démontrer que Luther était possédé de sept

esprits mauvais. Sa thèse est ainsi formulée : « En admettant même que l'Église catholique ait erré, il serait encore impossible de se persuader que Dieu ait fait choix de Luther pour rétablir la véritable religion car, dans ses écrits, il se révèle, au delà de ce qu'on peut dire, comme un esprit charnel, un grossier personnage, un menteur impudent, un calomniateur éhonté, un méchant, un présomptueux, un orgueilleux, un impudique. » La grande force de Pistorius était qu'il connaissait à fond les œuvres de Luther. Quand il reprochait au « réformateur » ses « esprits » d'impudicité, de mensonge, de bouffonnerie grossière, il n'avait qu'à puiser dans les œuvres authentiques de Luther et à le citer textuellement. « Je consens volontiers à être puni, disait Pistorius, dans la préface de l'*Anatomia*, si j'ai écrit une seule syllabe qui dénature sa pensée »; 4° la *Confession d'Augsbourg* a continuellement varié. Mélanchthon a joué avec elle comme un chat avec une souris : « On trouve peu de luthériens, clercs ou laïques qui, toute leur vie, aient gardé leur première manière de comprendre la doctrine protestante. Des pays entiers, des villes et des villages ont changé de foi à différentes reprises. » Pistorius prouve par là que la Bible seule ne peut pas être un principe d'unité, qu'elle ne saurait remplacer l'autorité de l'Église, que les interprétations si diverses qu'elle engendre ne peuvent être toutes inspirées de l'Esprit-Saint. Il est aisé de voir que les preuves III et IV ne sont que des variantes des preuves I et II; 5° en regard de ces notes négatives de l'Église luthérienne, Pistorius montrait les marques positives de l'Église catholique : elle a été de tout temps visible, invariable, descendant en droite ligne des apôtres. L'Église catholique est donc la seule vraie, la seule capable de sauver les âmes et de vaincre toutes les hérésies.

A cette apologétique, qui ne manquait pas de force, mais dans laquelle les arguments *ad hominem* tenaient une grande place, une notion très importante faisait défaut, celle par laquelle Newman a renouvelé la discussion entre le catholicisme et les Églises soi-disant réformées : la notion de « vie évolutive ». Jusque-là, les adversaires ne faisaient que se reprocher mutuellement leurs variations, avec plus ou moins de bonheur et d'éloquence.

Ajoutons que Pistorius ne fut jamais sérieusement réfuté, mais qu'il fut, en revanche, accablé d'injures en des pamphlets qui s'intitulaient : *Mus exenteratus contra Pistorium*, de Guillaume Holder, 1593; *Anti-Pistorius*, de Balth. Mentzer, 1600; *Dæmonomania pistoriana*, de Heilbrunner, 1601, etc. L'un des adversaires les plus acharnés de Pistorius fut Syriacus Spangenberg, dans *Gegenbericht auf Dr Johann Pistorii sieben böse Geister* (Réfutation des sept malins esprits de Pistorius).

I. Sources. — Les œuvres de Pistorius, qui ne se trouvent plus que dans les anciennes éditions, devenues très rares. Les ouvrages de ses adversaires.

II. Littérature. — K. Werner, *Geschichte der apologetischen und polemischen Liter. der christ. Theol.*, 4 vol., Schaffhouse, 1865; A. Räss, *Die Konvertiten seit der Reformation*, t. II, Fribourg, 1886; A. Kleinschmidt, *Jakob III., Markgraf zu Baden und Hochberg*, Francfort, 1875; J. Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, t. V, trad. Paris, Paris, 1899; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 167; Carl Mirbt, dans *Prot. Realencyklopädie*, t. XV, p. 418-421.

L. Cristiani.

PITHOU, famille célèbre de jurisconsultes et de magistrats du XVIe siècle, originaire de Normandie, mais établie en Champagne, a pour chef Pierre Pithou. Celui-ci eut quatre fils qui illustrèrent ce nom. Leurs écrits se rattachent à la théologie et à l'histoire et ont exercé une grande influence jusqu'à la fin du XVIIIe siècle.

1. PIERRE PITHOU, le père (1496-1554), né en 1496, à Ervy, petite localité du bailliage de Troyes, fut un avocat distingué; il passa au calvinisme vers 1554 et éleva ses enfants dans la religion réformée : d'un premier mariage, il eut deux fils jumeaux : Jean et Nicolas, et d'un second mariage naquirent Pierre et François, tous célèbres. Pierre Pithou mourut à Troyes en 1554.

Il conserva les *Œuvres de Salvien*, que son fils Pierre édita en 1579, et quarante-deux constitutions des empereurs Théodose, Valentinien, Majorien et Anthémius, dont Cujas parle avec éloges dans l'épître dédicatoire du *Code Justinien* (1566). Ces constitutions, qui tracent le tableau de l'État et des mœurs à l'époque des invasions, furent éditées en 1571 par ses fils, François et Pierre, sous le titre : *Imp. Theodosii, Valentiniani, Majoriani et Anthemii novellæ constitutiones XLII*, in-4°, Paris, 1571, et in-fol., Bâle, 1576.

Grosley, *Vie de P. Pithou avec quelques mémoires sur son père et sur ses frères*, 2 vol. in-12, t. I, Paris, 1756, p. 1-45; Haag, *La France protestante*, t. VIII, p. 250-251; Ét. Georges, *Les illustres Champenois*, in-8°, Troyes, 1849, p. 6-7.

2 et 3. JEAN ET NICOLAS PITHOU, frères jumeaux, issus du premier mariage de Pierre Pithou, naquirent à Troyes, en 1524, furent tous deux élevés dans la religion protestante et durent se réfugier à Genève. Nicolas était avocat comme son père et il mourut en 1598, à Troyes, durant un voyage qu'il avait fait dans sa ville natale. Jean était médecin et il mourut à Lausanne, le 18 février 1602. Un de leurs biographes a écrit : « Ils se ressemblent exactement par la taille et par la physionomie, mais ils se ressemblent encore davantage par une entière conformité de goût, d'esprit, de volonté; une même âme semblait les animer. Ils habitèrent et vécurent ensemble; tous leurs biens étaient en commun; inséparables en France et dans les pays étrangers, dans leurs fréquentes transmigrations, dans leur séjour à la ville et à la campagne. » En qualité de fils aînés de Pierre Pithou, ils reçurent en héritage la très riche bibliothèque de leur père et conservèrent quelques travaux qui furent édités par leur frère plus jeune.

Jean Pithou a publié un *Traité de la police et du gouvernement des républiques*, in-8°, Lyon, 1550. Nicolas a publié des extraits des plus belles œuvres de saint Bernard, sous le titre : *Thesaurus a monumentis D. Bernardi, Clarev. abbatis primi, non perfunctorie, sed omni cura, diligentia et fide erutus*, in-8°, Lyon, 1589, dédié à son frère. Les deux frères ont publié en collaboration, l'*Institution du mariage chrétien*, in-8°, Lyon, 1565. Ils célèbrent la grandeur et la dignité du mariage, mais l'esprit calviniste s'y manifeste en plusieurs endroits; au c. IV du l. Ier, on lit que la défense du mariage faite aux prêtres et autres est tyrannique et que le diable s'efforce, par là, d'obscurcir la dignité du mariage, et, au c. XXII, les deux frères approuvent les thèses protestantes sur cette institution.

Nicolas Pithou a laissé deux manuscrits qu'on trouve à la Bibliothèque nationale, collection Dupuy, ms. *698* et *940* : ils ont pour titres : *Histoire ecclésiastique de l'Église prétendue réformée de la ville de Troyes, de la restauration du pur service de Dieu et de l'ancien ministère dans ladite Église jusqu'en l'an 1594* (ms. *698*). C'est une histoire très partiale du calvinisme, où l'auteur s'étend fort longuement sur le massacre de Vassy. L'autre manuscrit *(940)* a pour titre : *La discipline ecclésiastique des Églises réformées de France, c'est-à-dire l'ordre par lequel elles sont conduites*, avec des notes et corrections autographes de Nicolas Pithou, p. 5-70. Au ms. *104* de la même collection Dupuy, on trouve, fol. 10-12, 17-19, 24-25, des lettres écrites, de 1566 à 1573, par Théodore de Bèze à Nicolas Pithou.

Grosley, *op. cit.*, t. I, p. 46-86; Haag, *La France protestante*, t. VIII, p. 251-255; Ét. Georges, *Les illustres Champenois*, p. 1-20.

4. FRANÇOIS PITHOU (1543-1621), né à Troyes, le 7 septembre 1543, du second mariage de Pierre Pithou, suivit, comme son frère aîné Pierre, les leçons de Cujas. Poursuivi à cause de ses opinions protestantes, il quitta la France, probablement après la Saint-Barthélemy, et parcourut l'Allemagne, l'Italie, l'Angleterre; il visita les grandes bibliothèques de Heidelberg, d'Augsbourg, de Venise, de Bâle, et, dans ces diverses villes, se lia d'amitié avec de nombreux savants. La lecture des écrits protestants, et particulièrement des *Centuries de Magdebourg*, le ramena au catholicisme vers 1578. Il a écrit lui-même : « Les *Centuries* ont fort bien servi à me faire catholique » (fol. 124 du ms. *702* de la collection Dupuy). Il fut avocat au parlement de Paris et nommé procureur général de la Chambre de justice établie par Henri IV contre les financiers. Henri IV le choisit pour assister à la conférence tenue à Fontainebleau, le 4 mai 1600, entre le cardinal Du Perron et Du Plessis-Mornay, au sujet du livre de ce dernier. François Pithou mourut à Troyes, le 24 janvier 1621.

François Pithou a édité les *Constitutions des empereurs*, recueillies par son père; *Traité d'aucuns droits du roi Philippe II ès États qu'il tient à présent*, in-12, Troyes, 1576; *Traité de la grandeur des droits, prééminences des rois et du royaume de France*, in-fol., Troyes, 1587, réimprimé dans les *Mémoires de la Ligue*, t. V, p. 718-755. Il a collaboré aux *Observationes ad Codicem*, de son frère Pierre, et au *Corpus juris canonici*. Ces écrits sont tout imprégnés du plus pur gallicanisme. *Discours véritable de ce qui s'est passé dans la ville de Troyes, sur les poursuites faites par les jésuites, pour s'y établir, depuis l'an 1603 jusqu'en 1611*, in-8°, Troyes, 1612. C'est François Pithou qui découvrit le manuscrit des *Fables de Phèdre*, éditées par son frère, in-12, Paris, 1594. Dans les mss. de la collection Dupuy on trouve quelques écrits de F. Pithou : ms. *952*, fol. 8-23, extraits juridiques, et fol. 45-46, questions de préséance; ms. *838*, fol. 135-140 : lettres de Fr. Pithou, écrites de 1611 à 1621.

Grosley, *op. cit.*, t. II, p. 106-286; Haag, *La France protestante*, t. VIII, p. 257; Ét. Georges, *Les illustres Champenois*, p. 37-39; Perrault, *Les hommes illustres*, t. II, p. 121-124; Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXIII, p. 424; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XL, col. 345-346.

5. PIERRE PITHOU (1539-1596), né à Troyes, le 1er novembre 1539, du second mariage de Pierre Pithou, fit ses études de droit à Bourges et à Valence, sous la direction de Cujas dont il devint le disciple chéri. Il fut avocat, mais, dit son biographe Mercier, il abandonna le barreau parce qu' « il craignait d'être obligé, pour exercer cette fonction, de renoncer à sa façon d'agir franche et éloignée de tout déguisement, de parler souvent contre son sentiment, de dégrader la vérité, en lui opposant une vraisemblance ingénieusement préparée, et des mensonges artistement colorés, enfin de se trouver dans la nécessité de soutenir des causes injustes, qui exigent le sacrifice de ses lumières à la passion aveugle de plaideurs ignorants ». Les troubles religieux forcèrent Pierre Pithou à quitter Troyes, en 1568, et il se réfugia à Bâle. Les édits de Saint-Germain lui permirent de rentrer en France. On le trouve à Paris le 24 août 1572, où il faillit être victime des massacres de la Saint-Barthélemy. En 1578, il embrassa la religion catholique et signa le formulaire d'abjuration imposé par Charles IX. Il fut chargé du bailliage de Tonnerre et fut procureur général en 1580; cette fonction l'amena à intervenir dans la question délicate de la publication du concile de Trente en France. En 1583, il était procureur général en Guyenne. Il mourut à Nogent-sur-Seine, le 1er novembre 1596.

Les écrits de Pierre Pithou, le membre le plus célèbre de la famille, sont très variés; on ne trouvera ici que les ouvrages qui se rapportent plus ou moins directement à la théologie. Il faut citer les suivants : *Adversariorum successivorum libri duo*, in-8°, Paris, 1565; Bâle, 1575. Ce sont quarante dissertations sur des sujets de jurisprudence, de littérature, de critique, d'histoire et de théologie, adressées à son ami Antoine Loisel et recueillies à ses moments perdus; elles sont rééditées dans le *Recueil* de Charles Labbé : *Petri Pithoei opera*, 1609, p. 343-453. — *Pauli diaconi historia miscella*, in-8°, Bâle, 1569, dont la préface est une dissertation critique sur les avantages de l'étude de l'histoire d'après les originaux. Pithou y affirme que le culte des images est très récent en France et en Allemagne. En 1571, Pithou édita les *42 constitutions* des empereurs, qu'on trouve dans le *Recueil* de Labbé, p. 277-298. — *Le premier livre des Mémoires des comtes héréditaires de Champagne et de Brie*, in-4°, Paris, 1572 et 1581. — *Bref recueil des évêques de Troyes*, in-12, Troyes, 1572, publié à la suite du *Commentaire sur les coutumes de Troyes*, avec des corrections et des additions de François Pithou. — *Mosaicarum et humanarum legum collatio ex integris Papiniani, Pauli et aliorum libris, cum notis P. Pithoei*, in-12, Paris et Bâle, 1574, Heidelberg, 1656, dédié à de Thou et réédité dans le *Recueil* de Labbé, p. 73-196. — *Imperatoris Justiniani Novellæ Constitutiones per Julianum antecessorem de græco translatæ*, in-fol., Bâle, 1576. — *Æthici cosmographia, Antonini itinerarium*, in-12, Bâle, 1576. — *Codicis legum Visigothorum libri XII et Isidori Hispaliensis de Gothis, Vandalis et Suevis chronicon*, in-fol., Paris, 1579. — *Salviani Massiliensis opera*, in-8°, Paris, 1580. — *Quintiliani declamationes, Calpurnii Flacii excerptæ*, in-8°, Paris, 1580, et Heidelberg, 1594; Pithou y fait la peinture du barreau au XVIe siècle. — *Mémoire*, imprimé dans les *Opuscules* tirés des *Mémoires* d'Antoine Loisel, in-4°, Paris, 1657, p. 345-352 (voir Grosley, *Vie de P. Pithou*, t. I, p. 197, 202). P. Pithou y défend les privilèges et les libertés de l'Église gallicane pour répondre au bref par lequel Grégoire XIII, en 1581, avait condamné l'ordonnance du roi Henri III sur les remontrances aux États de Blois, comme « injuste, destituée de tout droit, attentatoire aux personnes et aux choses ecclésiastiques et principalement à l'autorité du concile de Trente, car il n'appartenait point aux rois de rien ordonner pour tout ce qui regarde les choses spirituelles, mais seulement de faire exécuter ce qui est ordonné par l'autorité spirituelle ». Contre ces thèses de la bulle pontificale, P. Pithou prétend que « les règlements de discipline de l'ordonnance de Blois tiennent à ces précieuses libertés dont le roi est le garde et le protecteur », et il s'applique à justifier en détail les articles de l'ordonnance royale, condamnée par le bref... Les plaintes qui ont attiré ce bref viennent ou de personnes peu au fait des droits de la couronne de France et des libertés de son royaume et des droits de la nation..., ou de personnes qui ont intérêt et dessein de réveiller de vieilles querelles et d'en susciter de nouvelles (voir ms. *37*, fol. 263-276 de la collection Dupuy). — *Veterum aliquot Galliæ theologorum scripta, quorum nonnulla primum eduntur*, in-4°, Paris, 1586. — *Consultatio de confiscatione bonorum ex causa perduellionis*, in-4°, Florence, 1587, réédité dans le *Recueil* de Labbé, p. 277-298. — *Caroli magni, Ludovici Pii et Caroli Calvi capitula*, in-8°, Paris, 1588. — *Historia controversiæ veteris de processione Spiritus Sancti*, in-8°, Paris, 1580, réédité dans le *Recueil* de Labbé, p. 25-37. — *De latinis Bibliorum interpretibus sententia et Nice-*

phori Constantinopoli canon Scripturarum, cum Anastasii bibliothecarii latina interpretatione, in-8°, Paris, 1590, réédité dans le *Recueil* de Labbé, p. 5-21. — *Comes theologus sive spicilegium ex sacra messe*, in-12, Paris, 1590 et 1608, avec addition, 1684, réédité dans le *Recueil* de Labbé, p. 41-72. C'est un recueil de sentences des Pères sur les principaux points de la religion et de la piété chrétienne. « Il renferme, dit Grosley, tout l'esprit du plus pur christianisme sur la foi, l'espérance et la charité. » — *Ecclesiæ gallicanæ in schismate status, ex actis publicis*, in-8°, Paris, 1594, réédité dans le *Recueil* de Labbé, p. 536-685, et dans les *Décrets de l'Église de France*, l. IV, par Bouchel. — *Les libertés de l'Église gallicane*, in-12, Paris, 1594, réédité dans le *Recueil* de Labbé, p. 511-533. C'est l'ouvrage le plus célèbre de Pierre Pithou, celui qui a été le plus souvent réimprimé et commenté. C'est un recueil de pièces relatives à la lutte entre la puissance temporelle et la puissance spirituelle de 1408 à 1552; il est dédié à Henri IV et rédigé contre la Ligue. L'édition de 1635, donnée par Dupuy, fut supprimée par un arrêt du Conseil d'État, du 20 décembre 1638, à la demande du nonce; le 9 février 1639, dix-neuf archevêques et évêques de France condamnaient cette même édition. L'ouvrage fut réédité en 1651 avec un recueil plus complet de preuves. L'assemblée du clergé de 1651 condamna cet écrit comme « injurieux à la liberté de l'Église » et on y dit que « tout le monde connaissait le venin et les dangereuses maximes de ce livre ». Les assemblées de 1655 et de 1656 prièrent M. de Bosquet, évêque de Lodève, de faire une réfutation de ce livre pernicieux, mais cette réfutation est restée manuscrite dans la bibliothèque de Colbert, évêque de Montpellier. A l'assemblée de 1682, Bossuet rendit hommage à l'écrit de Pithou et les quatre propositions, adoptées et promulguées par cette assemblée, sont extraites presque textuellement de l'ouvrage de Pithou. Durand de Maillane a publié *Les libertés de l'Église gallicane prouvées et commentées suivant l'ordre et les dispositions des articles dressés par Pierre Pithou et sur les recueils de Pierre Dupuy*, 5 vol. in-4°, Lyon, 1771. En tête de chaque page, on trouve le texte de Pithou, et ensuite les preuves et les textes de 1731, 1651, 1639. L'ouvrage de Pithou a été très souvent réimprimé : c'est le texte classique où puisèrent les parlementaires, notamment au XVIII[e] siècle (voir *Ami de la religion* du 15 mars 1817, p. 147-154). — *Phædri fabularum libri V*, in-12, Troyes, 1572, ouvrage imprimé pour la première fois. — Pierre Pithou a collaboré à la *Satire Ménippée* : c'est lui qui a composé la célèbre *Harangue de M. Aubray*, orateur du tiers état, lequel fait une peinture très colorée des maux de la patrie, des manœuvres des Espagnols et des ligueurs, et des vertus héroïques du roi Henri, seul capable de ramener la paix. Charles Labbé a publié un *Recueil* où se trouvent beaucoup d'écrits de Pithou : *Opera sacra, juridica, historica, miscellanea collecta*, in-4°, Paris, 1609. Pithou laissa manuscrits quelques opuscules dont les uns ont été publiés après sa mort et dont les autres sont encore manuscrits dans la collection Dupuy, à la Bibliothèque nationale. Parmi les premiers, il faut citer : *Notæ in Livium*, édité en 1612. — *Observatio de comitibus palatinis*, 1613. — *Coutumes du bailliage de Troyes, avec des annotations*, 1628. — Opuscules joints à ceux d'Antoine Loisel, et publiés par Claude Joly, chanoine et petit-fils d'Antoine Loisel, in-4°, Paris, 1652. — *Corpus juris canonici ad veteres codices*, 2 vol. in-fol., 1687. — *Miscellanea ecclesiastica*, 1687. — *Observationes ad Codicem et Novellas Justiniani imp. per Julianum translatas*, in-fol., Paris, 1689.

D'autres écrits sont encore inédits; on peut citer (coll. Dupuy, mss. *219, 220, 222-229*) : recueils et notes concernant diverses provinces et des abbayes; ms. *234* : extraits des registres des parlements de Paris de 1256 à 1563; ms. *426*, fol. 15-27 : notes de droit romain; ms. *490* et *496*, *700* et *709* : diverses lettres à P. Pithou; ms. *838*, fol. 108-133 : lettres autographes de P. Pithou, et fol. 170 : notes sur le livre de Job; ms. *728*, fol. 99 : discours de Pithou sur les maux de la patrie, où on retrouve les idées de M. Aubray.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXIII, p. 420-424; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XL, col. 342-345; Quérard, *La France littéraire*, t. VIII, p. 193-194; Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. V, p. 41-61; Grosley, *Vie de P. Pithou avec quelques mémoires sur son père et sur ses frères*, 2 vol. in-12, Paris, 1766, t. I, p. 87-380, et t. II, p. 1-105; Haag, *La France protestante*, t. VIII, p. 255-257; Ét. Georges, *Les illustres Champenois*, in-8°, Troyes, 1849, p. 4-37; Pasquier, *Dialogue des avocats*, édit. Dupuy, in-4°, Paris, 1844, p. 315-337; G. Colletet, *Éloge des hommes illustres*, in-4°, Paris, 1654, p. 459-463; Briquet de Lavaux, *Éloge de Pierre Pithou*, lu le 20 déc. 1777, dans une assemblée d'avocats, in-12, Amsterdam, 1778; Élie Paillet, *Éloge de Pierre Pithou*, prononcé le 13 déc. 1855, in-12, Paris, 1855; Jean Boivin, *Petri Pithoei vita, elogia*, in-12, Paris, 1711 et 1715; Labbé, dans son *Recueil*, p. 819-827. On trouve aussi quelques détails dans les biographies faites par Josias Mercier, 1597; Papyre Masson et Scévole de Sainte-Marthe, en 1608; Antoine Loisel, en 1652. Voir aussi les art. de J. Leclerc, dans *Recherches de science religieuse*, oct.-déc. 1933 sq.

J. Carreyre.

PITRA Jean-Baptiste, savant bénédictin français, cardinal-évêque de Porto, et bibliothécaire de la sainte Église romaine (1812-1889). — Jean-Baptiste-François Pitra, né le 1[er] août 1812, à Champforgueil, petite paroisse du diocèse d'Autun, entra en 1825 au petit séminaire de cette ville, où il obtint des succès éclatants, grâce à une étonnante facilité de travail jointe à une vraie passion pour l'étude. Ordonné prêtre le 11 décembre 1836, il enseignait déjà depuis un an l'histoire au petit séminaire d'Autun, avec un brio qui enthousiasmait ses élèves; bientôt, il y dut professer la rhétorique : « Dieu m'a fait bénédictin, Monseigneur m'a fait professeur d'histoire, et le diable professeur de rhétorique. » Homme d'obéissance, il se laissa imposer les situations et les tâches les plus diverses; mais, dans toutes ces situations, son esprit, toujours exubérant de sève, porta des fruits de saison, si bien que l'histoire de ses travaux est inséparable de l'histoire de sa vie. Ses tendances, toutefois, l'amèneront à se dévouer à des besognes d'érudition, à des questions de manuscrits et de critique textuelle, et à négliger, peu à peu, l'étude des doctrines qui, d'abord, l'avait absorbé.

I. Le professeur. — A son professorat d'Autun se rapportent la publication de l'inscription de Pectorius et la préparation de la *Vie de saint Léger*. La découverte de l'inscription grecque du cimetière de Saint-Pierre-l'Étrier, le 24 juin 1839, son achat séance tenante par l'évêque d'Autun et le premier essai de lecture par l'abbé Pitra sont bien connus par la relation enthousiaste de ce dernier. Voir *Dictionn. d'arch. et de lit.*, t. I, art. *Autun*, col. 3194. Après avoir trouvé lui-même le septième fragment, celui qui contenait le nom de l'auteur présumé, Pectorius, il donna le résultat de ses premières recherches aux *Annales de philosophie chrétienne*, t. XIX, juillet-décembre 1839, p. 195. Revenant plus tard sur cette première étude dans son *Spicilegium Solesmense*, t. I, 1852 : *De inscriptione græca et christiana... illustrata variorum notis et dissertationibus*, il constatait que ses hypothèses s'étaient trouvées concorder à peu près complètement avec celles des savants les plus autorisés non seulement pour le texte et le sens de l'inscription, mais pour sa date — commencement du III[e] siècle — et le milieu chrétien où elle avait été composée. Cependant, la

méconnaissance de particularités dialectales du texte, et peut-être aussi quelques préoccupations dogmatiques, dont il faisait état en fin d'article, lui avait fait admettre une traduction fautive du premier vers : Le céleste poisson, Fils de Dieu, du fond de son cœur sacré a rendu des oracles »; il la corrigea en celle-ci : Race céleste de l'Ichthys divin, fortifie ton cœur », et, renonçant à y voir une allusion au symbole de foi, fut d'autant plus fort pour signaler, dans cette première partie théologique, les allusions symboliques au baptême et à l'eucharistie, à la communion sous les deux espèces, à l'hostie reçue dans les mains; dans la deuxième partie proprement funéraire, il notait justement l'affirmation de la vie future, de la communion des saints, de la prière pour les défunts. Quant aux autres suggestions de ce premier travail, où l'on sent, dit dom Cabrol, « une exubérance d'imagination qui l'entraîne parfois au delà des bornes de la réalité », il n'en paraît plus rien dans le *Spicilegium Solesmense*, t. I, p. 554-564, où il résume l'acquis de treize années de recherches sur le sujet. Mais, « avec son érudition très étendue », au t. III du *Spicilège*, p. 499-543, « il ne crut pouvoir se dispenser d'entreprendre un nouveau travail sur le symbole du poisson et les textes de l'ancienne littérature chrétienne qui y avaient rapport ». On peut sourire avec dom Leclercq, *Dictionn. d'arch. et de lit.*, t. VII, col. 1995, de le voir s'aventurer même chez les païens : Égyptiens et Assyriens, Juifs (?) et Syriens; il y a pourtant dans ces fastidieuses énumérations un souci de probité et un essai méritoire de théologie symbolique, sur les données des docteurs grecs et latins, qu'on devait reprendre dans les discussions postérieures, sur le témoignage aussi des liturgies, qu'il est presque le seul à jeter dans le débat; il laissait d'ailleurs une large place à De Rossi pour l'examen des « monuments chrétiens représentant l'Ἰχθύς », *ibid.*, p. 545-576.

L'*Histoire de saint Léger et de l'Église des Gaules au VIIe siècle* annonce par son titre que l'auteur ne s'en est pas tenu à une biographie de son personnage, mais qu'il a voulu « dessiner le fond de scène : la papauté, l'épiscopat, les monastères et les saints » de cette époque difficile. Ce fond était un peu touffu, et l'historien moderne devrait y élaguer; mais c'était une exploration en pays encore mal connus. « Peu de lectures sont mieux faites, dit dom Cabrol, pour initier à la connaissance de notre Moyen Age ecclésiastique. » La vie de l'évêque d'Autun, commencée dès 1840 par le professeur du petit séminaire, fut reprise et recopiée jusqu'à cinq fois et achevée en 1846 par le moine de Solesmes.

II. Le moine. — En effet, Pitra était entré définitivement à Solesmes le 8 septembre 1841, et y avait fait profession le 10 février 1843. Il se mit avec une parfaite humilité aux pratiques de la vie bénédictine et se donna tout entier à son abbé, le célèbre dom Guéranger. Disons seulement ici comment les directives de ce maître, qui écrivait à dom Pitra : « Je ne suis pas un savant, mais un homme d'Église », imprimèrent aux premières recherches de son disciple une orientation toute théologique qu'elles perdront par la suite; le jeune moine donna à *L'auxiliaire catholique*, la nouvelle revue patronnée par l'abbé de Solesmes, des articles sur la foi et la science, t. III, 1846, p. 93; sur le protestantisme, t. II, 1845, p. 287, et t. IV, 1846, p. 210; sur les Pères de l'Église et saint Ignace d'Antioche en particulier, 1845-1846, et de nombreuses recensions; dans *L'Univers*, il publia des études sur saint Hilaire, docteur de l'Église, mai-juin 1851, sans parler de controverses liturgiques et d'essais historiques étrangers à ce dictionnaire.

Nommé en 1843 prieur du nouveau monastère de Saint-Germain, à Paris, il trouva dans l'exercice de cette charge, si peu faite pour lui, une source d'épreuves sans nombre et sans fin. Du moins fut-il ainsi amené à Paris et signalé à l'abbé Migne, qui le chargea de réaliser cette œuvre gigantesque dont il rêvait depuis longtemps : l'édition de tous les auteurs ecclésiastiques, latins et grecs, des douze premiers siècles. Il ne pouvait s'agir de rééditer d'après les manuscrits chacun de ces auteurs, mais de choisir les meilleures éditions anciennes et les dissertations les plus remarquables de Mabillon, Coustant, Garnier, Basnage, Ballerini, etc... On soupçonne bien que l'abbé Migne n'avait aucune compétence en la matière, et que ses « abominables affiches » et ses impatiences faillirent le brouiller avec son collaborateur; mais il faut redire que c'est dom Pitra seul qui dressa la liste des auteurs et de leurs éditions complètes, ainsi que des œuvres publiées à part ou découvertes postérieurement; on peut même constater sur les papiers de ce dernier que, si l'abbé Migne avait suivi pas à pas le schéma que dom Pitra tenait à jour, il aurait évité bien des omissions, répétitions et désordres qu'on a justement reprochés à ses deux *Patrologies*. Pourtant, le docte bénédictin n'est pas tout à fait innocent des surcharges qu'on y remarque : diplômes, documents liturgiques, etc. Au début, il fit même une préface, une *editio variorum* pour Tertullien et saint Cyprien, et une édition du texte de Minucius Félix. Dans la suite, les événements douloureux qui marquèrent la chute du prieuré de Paris empêchèrent dom Pitra de fournir une collaboration aussi active à une collection qui paraissait à la cadence de vingt tomes par an.

En effet, pour réparer le désastre financier de Solesmes, l'ancien prieur de Saint-Germain entreprit une tournée de quêtes dans l'est de la France, en Suisse, en Angleterre, en Belgique et en Hollande, qui occupèrent presque sans arrêt les années 1845 à 1850. Cette besogne se doublait naturellement, pour lui, d'un voyage littéraire dans les principales bibliothèques de ces régions, et ses recherches de détail donnèrent naissance à des brochures d'histoire locale ou d'érudition, dont il suffira ici de donner les principaux titres : *Lettre au P. Lacordaire sur le couvent d'Unterlinden, O. P., à Colmar*, dans *L'auxiliaire catholique*, t. IV, 1846; *Notre-Dame d'Afflighem*, dans *L'Univers*, décembre 1848; *La Hollande catholique*, 1850; *Études sur la collection des Actes des saints des PP. bollandistes*, 1850; *L'évêque Notger de Liége*, dans *Bulletin de l'Institut archéologique liégeois*, 1851; *Vie du P. Libermann*, 1855.

C'est dans ces pérégrinations que lui vint la première idée du *Spicilegium Solesmense*, c'est-à-dire d'une collection de documents inédits. Dans les bibliothèques, en effet, son attention fut attirée d'emblée vers les manuscrits des Pères de l'Église et des historiens monastiques : avant d'entreprendre un nouveau voyage, il dressait hâtivement, à Solesmes, une liste des manuscrits patristiques ou liturgiques, et des cartulaires qu'il allait avoir sous les yeux et, arrivé dans les dépôts, fussent-ils mal classés, il avait vite fait de trouver les documents espérés et d'autres qu'il ne cherchait pas, avec un flair de l'inédit qui découragera ceux qui voudront glaner sur ses traces : c'est qu'il avait présentes à son impeccable mémoire toutes les pages du *Conspectus* qu'il avait dressé pour les *Patrologies* de Migne. Avec plus de facilité encore, et avec un enthousiasme toujours renouvelé, qui s'exprimait parfois en des pages d'un romantisme exubérant, il rendait compte à ses amis ou au ministre de l'Instruction publique (*Archives des missions scientifiques*, 1850 et 1856) de ses découvertes dans les bibliothèques de Hollande et des jansénistes d'Utrecht, dans celles du *British Museum* et de M. Phillips. Ces deux pays lui livrèrent un grand nombre de pièces qu'il réservait

pour la continuation du *Gallia christiana*, dont les derniers tomes et les dernières provinces — Tours, Besançon, Utrecht — n'avaient jamais paru et avaient été confiés à l'abbaye de Solesmes. Appelé lui-même à d'autres travaux, il laissa dans ses papiers bien des noms d'abbés et des documents historiques qui n'ont pas été utilisés par Hauréau, beaucoup d'inédits liturgiques ou canoniques ou historiques qui furent « redécouverts » avec fracas par d'autres chercheurs, telles les *Annales de Saint-Waast*, le *Codex Rachionis* de Strasbourg, le *Lectionnaire de Colmar*, la collection des conciles du *Claromontanus*, le cartulaire de Saint-Florent, des inédits de saint Bernard. Pour les inédits patristiques, il se décida pourtant à les publier, à l'imitation de dom d'Achery, de Mabillon, de Martène, de dom Pez et du cardinal Maï, dans un recueil à part, qu'il appela *Spicilegium Solesmense*.

Quatre volumes parurent de 1852 à 1858. Les t. II et III sont entièrement consacrés au texte de la *Clef* de Méliton, ce dictionnaire des symboles chrétiens, dont il faut, malgré Pitra, refuser l'attribution à l'évêque de Sardes du IIe siècle, car il n'y a pas eu d'original grec, mais dont l'influence en Occident est abondamment prouvée par les citations que fait dom Pitra d'auteurs divers du IXe au XIIIe siècle, les auteurs plus anciens qu'il cite, saint Grégoire et saint Eucher, étant regardés par les critiques actuels comme des sources de cette somme symbolique anonyme. Dix ans plus tard, l'éditeur devait trouver à la bibliothèque Barberini le codex *Claromontanus* qui donne de la *Clef* de Méliton un texte latin du IXe siècle : il le publia dans le IIe volume des *Analecta sacra*, avec une dissertation sur l'authenticité de l'œuvre qu'il continuait d'admettre et sur son utilisation incontestable : « En effet, ce formulaire a passé de main en main, de siècle en siècle, de région en région : chaque contrée a fourni ses commentateurs; chaque église a eu son école; chaque âge, un écho de cette voix apostolique (?). » Disons simplement que ce formulaire complet mériterait, de la part des historiens de l'art et même des théologiens mystiques, plus d'attention qu'ils ne lui en ont jusqu'ici accordé. Le cardinal Pitra continua quand même ses recherches sur ce qu'il appelait la théologie symbolique et, à sa mort, il laissait, sur ce sujet inexploré, un amas de notes qui n'a jamais été mis en œuvre.

Du même Méliton, il avait donné un extrait — cette fois authentique — et huit autres assez douteux, dans le *Spicilegium*, t. II, p. XXXVIII-LXIV, et il donnera un passage intéressant sur le baptême dans les *Analecta sacra*, t. II, p. 3-5. Les pièces éditées aux t. I et IV du *Spicilège* sont souvent très courtes et d'auteurs secondaires. Quelques-unes, cependant, ont attiré l'attention des historiens du dogme, par exemple un fragment souvent cité désormais de Papias, t. I, p. 1-3, des traductions syriaques et arabes d'un *Credo* de saint Irénée, avec un prologue de Florus de Lyon; de courtes pièces anonymes et qui sont encore sans maître, d'autres qui ont trouvé depuis le leur en saint Jérôme (t. I, p. 9-13) et en Théodore de Mopsueste (t. I, p. 49-159), et surtout des poèmes théologiques de trois auteurs latins des IIIe, Ve et VIe siècles : le *Carmen apologeticum* de Commodien (t. I, p. 20-49); trois poèmes *in Exodum, in Josue, in Leviticum*, que Pitra attribuait à Juvencus et qui sont d'un écrivain gallo-romain d'avant 450 (t. I, p. 171-258); des poésies de l'évêque africain Vérécundus, avec des commentaires sur les cantiques de l'Écriture, où l'on trouve des vues assez neuves sur le péché, la grâce, le purgatoire et les anges, et des notes du même sur Chalcédoine, où l'on entend un écho de la dispute des Trois-Chapitres. La dernière partie de ces tomes I et IV est remplie par les *Antirrhetica* du patriarche Nicéphore de Constantinople contre les iconoclastes (t. I, p. 302-504, et t. IV, p. 233-415). Ce dernier volume du *Spicilège* se termine par les *Monumenta ecclesiæ Constantinopolitanæ*, recueils de canons sur la discipline ecclésiastique, monastique, pénitentielle ou liturgique.

La publication de ces documents canoniques de l'Église grecque par dom Pitra, qui avait été le fruit d'un long séjour studieux à Solesmes et à Ligugé (1853-1857), et la préparation d'une recension d'un ouvrage de Rhalli sur le même sujet : *Des canons et des collections canoniques de l'Église grecque (Syntagma canonum)*, 1858, ne seraient même pas à signaler dans ce dictionnaire, si elles n'avaient attiré sur lui l'attention de la cour romaine, et motivé son appel à Rome (1858), où il étudia les sources du droit oriental, son voyage d'information exceptionnellement heureux en Russie et en Autriche (1859-1860) et, finalement, sa nomination au cardinalat (1861).

III. Le cardinal. — Ce voyage en Russie, accompli en habit monastique, dans des conditions extraordinaires et souvent pénibles, fut marqué par une abondante moisson de documents historiques sur le schisme grec, qui ne devaient jamais voir le jour; ils confirmèrent le voyageur dans l'idée qu'il s'était faite à Rome que, jusqu'à Photius, l'Église grecque avait été étroitement unie à Rome, qu'elle conservait beaucoup de traditions catholiques et reviendrait quelque jour au centre de l'unité, qu'enfin sa séparation venait en grande partie de l'infiltration des principes du césarisme dans son droit canonique, et de la confusion finale des lois civiles et des lois ecclésiastiques dans le *Nomocanon* du pseudo-Photius. Les prémisses de cette moisson de documents parurent en 1864 et en 1868, à Rome, sous le titre : *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, 2 vol., *Corpus juris* presque complet auquel il faut toujours revenir pour l'étude du droit canonique grec. Sans vouloir donner même la simple liste de ces recueils, dont les plus importants étaient déjà publiés et furent seulement collationnés sur 77 manuscrits de Moscou, de Munich, de Vienne et de la bibliothèque Vaticane, remarquons la division des matières faite par l'éditeur : 1. le droit canonique primitif, résumé en des documents anonymes ou pseudonymes, aboutissant à la synthèse des *Canons et constitutions* dits *apostoliques;* 2. une seconde période, qui s'étend de Constantin à Justinien, marque le progrès de la discipline ecclésiastique dans les grands conciles; 3. du VIe siècle au IXe siècle, codification des lettres disciplinaires des grands docteurs, à l'exclusion des décrétales des papes et du concile qui condamna Photius, et intrusion des lois impériales dans le *Nomocanon*. « Au point de vue de l'histoire théologique, écrit dom Cabrol, le cardinal arrivait à ces conclusions : la discipline des Grecs n'a pas eu cette immutabilité que revendiquent leurs historiens, et... les papes, bien loin d'être les ennemis de la discipline grecque, s'en sont montrés les plus constants défenseurs. »

Orienté désormais pour une douzaine d'années par Pie IX vers l'Église orientale, Pitra fit, en 1863, une brillante découverte, le secret de l'hymnographie grecque, et cette découverte annexa à ses travaux la masse des mélodes, ou hymnographes byzantins. Le cardinal a raconté comment, chez les dominicains de Saint-Pétersbourg, un manuscrit grec où le texte d'un cantique était ponctué de points rouges, lui fit soupçonner dans ces hymnes, dont aucun critique n'avait encore percé le secret, des divisions symétriques en vers et en strophes; on a raconté par ailleurs comment l'aide obscure d'un humble prêtre landais, l'abbé Pédegert, lui fit reconnaître le rythme de cette poésie ecclésiastique, basé exclusivement sur le nombre des syllabes et la place de l'accent. C'est l'acquis décisif de sa dissertation intitulée : *Hymnographie de l'Église*

grecque, Rome, 1867, complétée par l'énoncé des seize règles poétiques dans *Analecta sacra*, t. I, p. LXXXIX.

Après le concile du Vatican, dont les préparatifs et les suites, sans parler des travaux courants des congrégations romaines, absorbèrent alors presque tout son temps, le cardinal Pitra revint avec ardeur à ses deux champs d'exploration : les Pères grecs anténicéens et les mélodes byzantins : c'est à ces inédits qu'il consacra les quatre premiers tomes des *Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata*, Paris, Tusculum et Venise, 1876-1883. Le t. I présentait au public le *Tropologe* ou recueil d'hymnes de l'Église grecque, plus de deux cents petits cantiques sur les fêtes de l'année, qui ont pour auteurs Romanos et vingt-quatre autres mélodes. Pour le jubilé de Léon XIII, le cardinal devait donner à Rome, en 1888, quelques nouveaux poèmes de Romanos : *Sancti Romani cantica sacra*, et une préface à l'édition, par Stevenson, des commentaires théologiques de ces cantiques par Théodore Prodrome : *Theodori Prodromi commentarios in carmina sacra melodorum*. Dans ses notes et ses préfaces, l'auteur résumait la doctrine, souvent assez profonde et toujours très orthodoxe, de ces poètes théologiens, sur tous les articles du symbole de Nicée; et même « sur tous les points de séparation entre Grecs et Latins : la primauté de Pierre et du pape romain, la procession du Saint-Esprit, le purgatoire, etc., il y a toujours eu, dans les hymnes les plus vulgaires, d'éclatants témoignages qui confondent le schisme, en dépit du fanatisme des patriarches et des chefs de l'empire », par suite de l'attachement des fidèles à ces vieux cantiques, et par le fait même que leur rythme isosyllabique les gardait intangibles. Ces publications du savant cardinal suscitèrent de nombreux travaux, où le P. Gagarin, Lamy, Ul. Chevalier, H. Stevenson et le P. Bouvy, discutaient ou précisaient ses conclusions, où Nilles et d'autres commençaient à mettre en valeur ce filon inépuisable d'arguments liturgiques.

Les Pères anténicéens, surtout les auteurs grecs, ont les honneurs des volumes II, III et IV des *Analecta sacra*, avec des inédits du juif Philon, de saint Clément Romain, saint Justin, Théophile d'Antioche, Grégoire le Thaumaturge, saint Cyprien, Jules Africain, Origène, Malchion, Pierre d'Alexandrie et saint Méthode. La plupart de ces fragments sont assez courts et extraits d'ouvrages authentiques aujourd'hui perdus; mais beaucoup sont d'une haute portée théologique, car ils avaient été retrouvés dans les *Catenæ Patrum*, ou recueils de textes des Pères constitués par les évêques orthodoxes pour discuter contre les hérétiques dans les conciles du VIIe siècle. Les deux principales chaînes utilisées par Pitra sont celles de Victor de Capoue et de Jean Diacre, sur lesquels il avait disserté longuement dans le *Spicilegium Solesmense*, t. I, p. I.

Depuis le 23 janvier 1869, le cardinal avait reçu de Pie IX la haute dignité de bibliothécaire de la sainte Église romaine; il trouva dans cette nomination matière à reprendre ses anciennes recherches sur les lettres des papes (1852) et sur la bibliothèque Vaticane; tel est l'objet du Ier volume des *Analecta novissima : De epistolis et regestis romanorum pontificum*, Tusculum, 1885, causerie sans apprêts sur cette matière qu'il contribua à mettre à l'ordre du jour, et à faire approfondir par la jeune école française de Rome. C'était la manière la plus pratique de répondre aux désirs de Léon XIII — dans sa lettre aux trois cardinaux Pitra, de Luca et Hergenröther (1883) — de voir restaurer dans l'Église les études historiques.

IV. LE CARDINAL-ÉVÊQUE. — Cardinal-prêtre jusqu'en 1879, il opta cette année-là pour l'évêché de Frascati, et y fut bien accueilli; en 1884, il dut le quitter pour celui de Porto et Sainte-Rufine, auquel est attachée la charge de sous-doyen du Sacré Collège. Après avoir défendu, dans sa lettre pastorale, la mémoire de saint Hippolyte, son prédécesseur sur ce siège (?), il revint par la pensée et le regret à son premier siège, la perle des évêchés suburbicaires, Frascati, l'ancien Tusculum, et ses *Tusculana* contiennent les œuvres inédites de quatre prélats français, évêques de Frascati des XIIe, XIIIe et XIVe siècles : c'est le IIe volume, un peu négligé, des *Analecta novissima, Spicilegii Solesmensis altera continuatio*, t. II, Frascati, 1888.

Cependant, ce ne devait pas être le dernier ouvrage de l'infatigable vieillard; miné par la maladie, il prépara encore trois volumes d'inédits, sur les trois sujets qui l'avaient occupé successivement : les Pères de l'Église, les canonistes byzantins et les mélodes grecs. Les Pères anténicéens des volumes précédents étaient continués, dans un t. V intitulé : *Analecta sacra et classica*, par des auteurs chrétiens des IVe et Ve siècles, tirés des chaînes : saint Athanase, saint Basile, Macarius Magnès, saint Cyrille d'Alexandrie, Titus de Bosra, puis Osius, saint Hilaire, Juvencus, et un *pseudo-Augustin : Liber testimoniorum*, qui était de Fauste de Riez; Philon était continué par un long commentaire inédit du philosophe Proclus sur la *République* de Platon, mais sans traduction latine et avec une préface en français. L'éditeur vieilli y apporte, avec une certaine mauvaise humeur, des rectifications aux précédents *Analecta*, se lamente de ne pouvoir donner une édition expurgée de Dracontius, et fait mention de nombreux inédits patristiques postérieurs : Rhaban Maur, Lanfranc, et d'autres, qui ne sont pas encore sortis de ses cahiers de notes. De même, il réservait au t. VI de ses inédits des hymnes de mélodes grecs qu'il ne put mettre au net. Il eut cependant la force de préparer encore un VIIe volume d'*Analecta*, qui fut publié après sa mort par son secrétaire, Mgr Battandier : *Juris ecclesiastici Græcorum selecta paralipomena*, Paris, 1891 : il contient, sans traduction latine, le texte d'un canoniste grec, Démétrius Chomatianus, dont les œuvres complètent les travaux du cardinal sur le droit canonique de l'Église byzantine.

Le t. VIII des mêmes *Analecta*, préparé hors série pour le centenaire de saint Benoît au Mont-Cassin, avait paru dès l'année 1881, et présentait au public et à ses confrères en saint Benoît une partie considérable des écrits d'une célèbre moniale du XIIe siècle, sainte Hildegarde, cent cinquante lettres d'elle ou de ses correspondants, des hymnes liturgiques de facture très curieuse, des conférences à ses moniales sur l'Évangile, et le *Liber vitæ meritorum*, qui complétait la vaste trilogie dont on n'avait jusque-là que deux parties : le *Scivias* et le *Liber divinorum operum*.

C'est le seul ouvrage où le savant éditeur ait cru devoir aborder des écrivains du bas Moyen Age; tous ses autres recueils d'inédits, bien que nés eux-mêmes de rencontres qu'on peut appeler providentielles et de découvertes qu'on pourra croire fortuites, se rangent sous les trois ou quatre rubriques qu'il avait mises dès le début au dos de ses cahiers de notes : écrivains symbolistes, Pères de l'Église ancienne, canonistes byzantins et mélodes grecs. Il a même tenté, autant qu'on le pouvait en pareille besogne, de suivre, d'un volume à l'autre, l'ordre chronologique de chaque sujet, et de rappeler, dans les derniers, les pièces du même auteur publiées précédemment.

Les œuvres du savant bénédictin — sauf peut-être ses *Tusculana*, qui sont de moindre valeur — n'eurent aucun succès en librairie et peu de retentissement, même dans le monde savant. L'auteur ne se faisait aucune illusion : il fit péniblement les frais de l'impression, car il vécut et mourut pauvre, menant une

vie d'anachorète à Saint-Calliste et à la bibliothèque Vaticane, puis, après l'intermède de Frascati, à l'évêché de Porto, où il mourut dans le travail et dans l'isolement, le 9 février 1889, au jour du quarante-sixième anniversaire de sa profession monastique à Solesmes, après cinquante années de labeur sans trêve ni repos.

Cependant, le *Spicilegium*, les *Analecta* et les *Monumenta juris Græcorum* représentent non seulement une énorme somme de travail et de longues années de recherches, mais encore un sérieux appoint à l'histoire de la pensée et de la littérature chrétienne. Les philologues ont étudié et réédité plusieurs des poètes latins du *Spicilegium*, mais il y a encore une question Commodien et une question Juvencus, et on fera bien de ne pas négliger les *corrigenda* de Pitra sur Dracontius. Mais les théologiens semblent avoir été découragés par le caractère fragmentaire des *Analecta* d'Origène, de saint Épiphane et de saint Basile, et par le fatras des mélodes grecs : tout cela mérite pourtant mieux qu'une pure mention bibliographique. Alors on verra que ces inédits sont le meilleur titre du cardinal bénédictin à la reconnaissance de la sainte Église, pour laquelle il s'est dévoué.

Dom F. Cabrol, *Histoire du cardinal Pitra*, Paris, 1891; Mgr Battandier, *Le cardinal Jean-Baptiste Pitra, évêque de Porto, bibliothécaire de la sainte Église romaine*, Paris, 1896, deux biographies qui se complètent comme les documents qui sont à la base; dom Cabrol, *Bibliographie des œuvres de S. E. le cardinal Pitra, évêque de Porto et de Sainte-Rufine, bibliothécaire de la sainte Église romaine*, Solesmes, 1886 et 1888, notice résumée dans *Bibliographie des bénédictins de la congrégation de France*, Paris, 1906, p. 120-131; Mgr Battandier, notice sur le cardinal Pitra, dans *Analecta sacra et classica*, t. VII, préface; Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. I, Fribourg, 1913, p. 60 et passim. Sur les mélodes, voir J.-B Gabarra, *L'abbé Pédegert*, t. II, p. 237 sq.

Sur le rôle politique qu'essaya de jouer, sous Léon XIII, le cardinal Pitra, renseignements (à contrôler) dans Lecanuet, *L'Église de France sous la IIIe République*, t. II, p. 287 sq.

P. SÉJOURNÉ.

PIZZA Guy, frère mineur conventuel (XVIe siècle). Originaire de Sicile, il enseigna dans son ordre la philosophie et la théologie; il édita une *Disputatio de divino et humano intellectu in sententia peripateticorum*, Padoue, 1553, et *Sermones XX in psalmum L*, avec une méditation sur la passion du Christ, à la fin de chaque sermon, Messine, 1595, 1597.

H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 1394.

Am. TEETAERT.

PLANAT Jacques, naquit vers 1612, à Blesle, au diocèse de Saint-Flour (aujourd'hui de la Haute-Loire, arrondissement de Brioude). Il fut ordonné prêtre le 6 juin 1637; il était docteur en théologie et en droit canon : ce ne fut pas dans l'université de Paris, mais peut-être à Toulouse. Il fut prévôt de Notre-Dame de Saint-Flour. Durant la seconde mission que M. Olier fit en Auvergne, en 1637, dans la région de son abbaye de Pébrac, M. Planat se joignit à lui et à ses collaborateurs. Alors se formèrent des liens d'estime et d'affection réciproques qui expliquent la suite de leurs rapports. Dès que M. Olier fut curé de Saint-Sulpice, Jacques Planat quitta tout pour venir l'aider dans la réforme du faubourg Saint-Germain. Il fit partie de la communauté de la paroisse Saint-Sulpice, composée d'une vingtaine de prêtres, dont M. Du Ferrier était le supérieur. Celui-ci qui le vit à l'œuvre, alors et plus tard, en divers diocèses, le qualifie ainsi dans ses *Mémoires* : « M. Planat, de qui la piété et la sagesse a attiré l'approbation de toute la France. » En 1645, M. Olier envoya M. Planat à François de Caulet, nouvel évêque de Pamiers, pour le seconder dans les débuts de son épiscopat. A titre de grand vicaire et official, il rendit de signalés services à ce diocèse durant cinq à six ans. Vers la fin de 1650, il revint à Blesle pour se rendre bientôt à Viviers aider M. de Queylus dans la mission des Cévennes. Quelques années plus tard, nous le trouvons auprès de Clément de Bonzy, évêque de Béziers, travaillant en qualité de grand vicaire et official à la réforme de son diocèse. A la mort de ce prélat (6 oct. 1659), il s'unit à une communauté de missionnaires qui se formait à Notre-Dame de l'Hermitage, au diocèse de Clermont, sur les confins du Forez. Il l'organisa et lui rendit de tels services, durant plus de vingt années qu'il y demeura, qu'on le regarda comme le fondateur. Cette communauté était établie pour prêcher des missions, instruire les pauvres et les ignorants du pays et recueillir chaque année, avant les ordinations générales, de pauvres ordinands, pour leur faire faire les exercices spirituels et leur apprendre ce qui est nécessaire au saint ministère. Ce séminaire érigé canoniquement par Louis d'Estaing, évêque de Clermont, en 1659, fut confirmé peu après par lettres patentes du roi et approuvé en 1668 par le cardinal de Vendôme, légat du pape en France. Il a subsisté jusqu'à la Révolution. Dans la vie de la Mère Marie-Marthe de Biron, qui mourut à la Visitation de Saint-Flour en 1667, on rend témoignage de la haute capacité de M. Planat dans la direction des âmes. « Sa piété et sa doctrine lui ont acquis, dit-on. l'approbation de toutes les personnes éclairées dans la science des saints. » (*Vies de Jeanne-Françoise et Marie-Marthe Biron*, p. 80.) Il mourut à l'Hermitage le 24 décembre de l'année 1684.

On lui doit plusieurs ouvrages, dont le premier est un traité complet de la vie chrétienne. Il est intitulé : *Schola Christi, seu Breviarium christiani in quatuor tomos divisum*, Béziers, 1656, 4 vol. in-16. L'ouvrage est dédié à Clément de Bonzy, évêque de Béziers, dont il était le grand vicaire. La première partie, *partie d'hiver*, est consacrée aux considérations et aux pratiques de la mortification, c'est la voie purgative. La *partie du printemps* correspond à la voie illuminative et commence à faire connaître et goûter les vertus du nouvel homme. La *partie d'été* recommande l'imitation de Jésus-Christ. La *partie d'automne* correspond à la voix unitive. Une traduction non littérale avec retranchements et additions, a été faite de cet ouvrage à la fin du XVIIIe siècle par M. La Sausse, prêtre de Saint-Sulpice (et non par l'abbé Chomel comme le dit Barbier, *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes*, édit. 1822, n. 4679) sous ce titre : *L'école du Sauveur, ou Bréviaire du chrétien, renfermant une leçon du christianisme pour chaque jour de l'année, avec figures*, Paris, 1792, 6 vol. in-12. — 2° La même année, M. Planat publia un ouvrage semblable mais destiné aux ecclésiastiques : *Regula cleri, seu Magisterium clerici*, Béziers, 1656, in-24; 2e éd., augmentée en 1677. On y trouve cinquante-trois leçons, répondant aux 52 ou 53 dimanches de l'année, sur les devoirs de la vie cléricale. Ces deux ouvrages supposent une tendre piété et une profonde doctrine dans leur auteur. Ils sont écrits dans un style qui a fait comparer J. Planat à Gerson et à Thomas a Kempis *(Biographie des personnages de l'Auvergne)*. — 3° *L'adoration de la Chambre de Jésus-Christ, approuvée par l'autorité de l'Église et pratiquée avec grande édification des fidèles, à la gloire de Dieu et du saint sacrement de l'autel, par la susdite Chambre de Jésus-Christ, instituée déjà en plusieurs endroits et autres églises*, Béziers, 1675, in-16. C'est la communauté de Notre-Dame de l'Hermitage que M. Planat appelle la *Chambre (camera) de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, et c'est sous cette dénomination qu'elle fut approuvée par le légat, en 1668. L'ouvrage débute par trois discours sur l'adoration divine dont chacun est suivi d'une hymne, d'une antienne, d'un verset avec

répons et d'une oraison. L'auteur y expose les offices que Notre-Seigneur Jésus-Christ remplit dans son divin sacrement et les devoirs qu'à son exemple nous devons rendre à Dieu le Père. L'auteur donne des formules d'adoration pour chaque dimanche du mois et pour les fêtes de Notre-Seigneur et de la sainte Vierge. Les oraisons et les hymnes (au nombre de 52) sont de la composition de M. Planat. — 4° *Petit bréviaire, contenant un office réglé et raccourci pour toute l'année, suivant l'ordre des mystères de la vie de N.-S. Jésus-Christ, pour l'usage des clercs non dans les ordres sacrés et pour les personnes religieuses et laïques qui veulent avoir un office à réciter toute l'année, conforme au grand office de l'Église*, Béziers, 1675, in-12. — 5° *Hymnodia cœlestis Smo et Bmo P. papæ Innocentio XI humiliter dicata*, Clermont, 1679, in-12. L'ouvrage est divisé en cinq parties : *Hymnodiæ cœlestis, De Deo et mundo*, Ire part., 44 hymnes; *De Christo*, IIe part., 108 hymnes; *De cruce Domini et Ecclesia*, IIIe part., 43 hymnes; *Virtutum omnium seu vitæ christianæ*, IVe part., 44 hymnes; *De theologia mystica*, Ve part., 87 hymnes. Un frontispice représente Notre-Seigneur debout, entouré des quatre évangélistes, et l'auteur revêtu d'un surplis, à genoux à ses pieds. Au bas, se lisent ces paroles : *Hoc explanat opus dum dat sua lumina Christus.*

P.-G. Aigueperse, *Biographie ou dictionnaire historique des personnages d'Auvergne*, Clermont-Ferrand, 1834, 2 vol. in-8°; Faillon, *Vie de M. Olier*, 4e éd., t. III, p. 350-352, 374-375; Gamon, *Lettres de M. Olier*, t. I, édit. 1885, p. 102, 298, 543, 583; L. Blazy, *Quatre lettres inédites de M. Olier*, Foix, 1931 (deux sont adressées à Planat); *L'adoration de la Chambre de Jésus-Christ, étude sur M. Planat et la mission de l'Hermitage* (par M. Vernhet, curé d'Ambert), articles parus dans la *Semaine religieuse de Clermont*, numéros des 7, 14, 21 avril, 5 et 12 mai 1894; Randanne, supérieur des missions diocésaines, *Étude historique sur l'ancienne mission diocésaine de Clermont et ses quatre maisons, l'Hermitage, Salers, Bannelle, la Chasse*, Clermont-Ferrand, 1885, in-8°. En ce qui regarde M. Planat, l'auteur ne fait guère que copier M. Faillon, sans le citer; L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, t. I, Paris, 1900, p. 72-83.

E. Levesque.

PLANES Jérôme, frère mineur déchaussé espagnol (XVIIe siècle). Originaire de l'île de Majorque, il appartint à la province Saint-Jean-Baptiste des frères mineurs déchaussés, dans laquelle il exerça les charges de lecteur en théologie et de provincial. Le 22 février 1622, Grégoire XV le nomma vicaire général des frères mineurs déchaussés d'Espagne, et, par la bulle *Ut ea quæ*, du 4 avril 1623, le pape ratifia les diverses concessions faites aux frères mineurs déchaussés. Cette bulle a été publiée par A. Chiappini, *Annales minorum continuati*, t. XXVI, Quaracchi, 1933, *Regestum pontificium*, p. 578-579. Le P. Jérôme Planes mourut en 1635, dans la chartreuse de Nazareth, à Majorque, où il s'était retiré en 1623, après avoir refusé, dit-on, l'épiscopat. Il est l'auteur d'un *Tractatus de examine verarum et falsarum revelationum et raptuum, seu ecstaticarum motionum*, ou *Examen revelationum et raptuum*, divisé en quatre livres, Valence, 1623 et 1634 (en espagnol); de *Sermones varii*, Majorque, 1623; d'un *Liber de templo Salomonis mystico.*

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 119; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. I, Rome, 1908, p. 372; Valenti, *San Bruno y la orden de los Cartuyos*, Valence, 1899, p. 132-134.

Am. Teetaert.

PLANUDE Maxime, philosophe et théologien byzantin de la fin du XIIIe et du commencement du XIVe siècle. I. Vie. II. Œuvres.

I. Vie. — Les sources contemporaines ignorent à peu près tout de l'activité de Planude auquel les chroniques — détaillées jusqu'à l'anecdote — de Pachymère et de Grégoras, ses émules et amis, accordent à peine une mention. C'est uniquement par ses œuvres (surtout par sa correspondance) et par l'épitaphe d'un disciple reconnaissant que nous pouvons apprécier l'influence considérable, en un point décisive, exercée par lui sur l'évolution de la pensée religieuse à Byzance.

Planude, appelé au baptême Manuel, naquit à Nicomédie vers 1260. Sa famille émigra à Constantinople après la reprise de la capitale sur les Latins (1261). Il fit d'abord carrière dans l'administration civile et occupa au palais impérial un emploi mal défini. Il ne s'y attarda d'ailleurs pas et embrassa, bien avant la trentaine, la vie religieuse, changeant son nom en celui de Maxime. Il obtint bientôt, de la libéralité du métropolite de Chalcédoine, la direction à vie du couvent des Cinq-Saints sur l'un des flancs du mont Saint-Auxence (Bithynie). Mais le devoir de la résidence ne gêna jamais les abbés byzantins; Planude, comme ses collègues, auxquels le patriarche Athanase Ier fit une guerre si dure, semble n'avoir pas tenu en place. Du moins avait-il l'excuse d'autres obligations à remplir. On le voit, en effet, une fois sous le froc, sa vie durant, à la tête d'une école monastique. C'était là, sur les rives du Bosphore, une assez grande nouveauté, l'enseignement public y ayant été de tout temps rigoureusement interdit aux moines. Il faut croire que, si Maxime put faire marcher sa petite université sans entendre crier au scandale, l'occupation latine, en multipliant, dans les monastères d'Europe et d'Asie, les centres d'éducation, avait singulièrement élargi les idées de ses contemporains. Car il s'agit bien d'une école publique, annexée à un couvent de la capitale (sans doute Chora) et qui avait l'usage de ce que l'on appelait la *Bibliothèque impériale*, établie en quelque dépendance du palais voisin des Blachernes. On y enseignait la grammaire, les belles-lettres et les sciences (mathématiques, astronomie, musique et médecine). Les élèves, qui y vinrent nombreux, s'y préparaient aux carrières les plus diverses; de là, sortirent des littérateurs, des fonctionnaires, des praticiens réputés; les princes eux-mêmes y faisaient instruire leurs enfants. Le programme comportait, de plus, un article absolument nouveau : l'enseignement du latin que le maître savait à merveille. L'institution profita bientôt de l'appui de l'ancienne clientèle reconnaissante, parvenue aux postes supérieurs de l'État et ne cessa de progresser jusqu'à la mort prématurée de Planude. Cf. Fr. Fuchs, *Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter*, Leipzig, 1926, p. 58-61. D'une santé précaire, affligé de rhumatismes chroniques, le moine rhéteur mourut en effet à cinquante ans, vers 1310, en pleine activité. Sa *Correspondance* nous donne la mesure de l'influence qu'il avait acquise à la cour, dans les divers ministères et même sur le public, heureux de voir des moines, ses favoris, enseigner avec éclat. De plus ambitieux eussent, à sa place, tenté de remplir quelque rôle politique; lui, semble avoir voulu, par tempérament, se confiner dans le champ de ses occupations professionnelles; il n'en sortit en tout cas jamais qu'à ses dépens. Les débuts de sa carrière avaient d'ailleurs été très mouvementés. Élevé dans l'entourage de Michel VIII Paléologue, il avait résolument pris le parti des Latins et défendu leur orthodoxie; un ordre d'Andronic II le força à se dédire. Une mission diplomatique dont il fut chargé par la suite près des Vénitiens, en 1295, eut si peu de succès qu'on pensa à le juger. Cf. G. Pachymère, *De Andronico Palæologo*, III, 21, *P. G.*, t. CXLIV, col. 268, 269. Aussi déclina-t-il l'offre d'une seconde ambassade, en Cilicie, et resta-t-il à ses livres jusqu'à la fin.

II. Œuvres. — La production de Planude est aussi variée que le programme de son école; les nécessités d'un multiple enseignement, plus que ses goûts per-

sonnels, ont fait du maître à la fois un écrivain original, un traducteur, un commentateur et un compilateur. Nous n'avons pas à composer ici son dossier littéraire complet, au sujet duquel on peut d'ailleurs consulter K. Krumbacher, *Gesch. der byzant. Literatur*, 2e éd., p. 99, 543-546, 727 sq., et Ul. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du Moyen Age*, t. II, col. 3773, au mot *Planude*. Seules nous retiendront ses compositions proprement religieuses (théologiques, hagiographiques et poétiques), sa correspondance et son œuvre de traducteur.

1° *Œuvres théologiques.* — Planude écrivit trois traités sur une question d'actualité : la procession du Saint-Esprit *a Patre Filioque*. Le premier, composé pendant la période d'union des Églises (avant 1282), justifiait la doctrine catholique; les deux derniers, rédigés sous la menace de la réaction orthodoxe (en 1283, 1284), sont des libelles antilatins. Ceux-ci nous sont seuls parvenus. Sur les motifs déterminants de cette palinodie, voir ci-après. Les deux ouvrages conservés portent les titres suivants : 1. Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος κεφάλαια συλλογιστικὰ κατὰ τῶν Λατίνων. Inc. : Ἐρωτέον, πότερον ἡ ἐκ Πατρὸς... C'est, des deux, le plus important. Il semble avoir existé en deux recensions, l'une comprenant trois, l'autre quatre chapitres. La première fut réfutée par un contemporain, Georges le Métochite (texte dans *P. G.*, t. CXLI, col. 1276-1305). Le cardinal Bessarion, lui, argumenta contre la seconde (texte dans *P. G.*, t. CLXI, col. 309-317). L'apparition de ce dernier opuscule provoqua une riposte du philosophe Gémiste Pléthon qui prit la défense de Planude (texte, entre autres, dans *P. G.*, t. CLX, col. 975-980). La polémique, entre les deux amis, se poursuivit quelque temps par correspondance. La réfutation attribuée par tous les auteurs, voire les plus récents, à Démétrius Cydonès est inexistante. C'est à tort qu'on a pris pour telle une courte note (texte dans *P. G.*, t. CLXI, col. 312 BC) lue par Bessarion en marge d'un manuscrit de Planude et incorporée par cet auteur à sa démonstration. Le texte de Planude n'est conservé à part qu'en un petit nombre de manuscrits, par exemple dans le *Taurin. gr. 354 (B, VII, 4)*, les *Marc. gr. 153* et *506*; partout ailleurs, il est joint à l'œuvre de ses contradicteurs et défenseurs. Pour les mss. de Bessarion, cf. L. Mohler, *Kardinal Bessarion als Theolog, Humanist und Staatsmann*, t. I, Paderborn, 1923, p. 220, n. 4. C'est d'après l'un de ceux-ci qu'il fut d'abord édité par Arcudius, *Opuscula aurea*, Rome, 1630, p. 614-629; reproduction dans *P. G.*, t. CLXI, col. 309-317. L. Allatius le redonna dans sa *Græcia orthodoxa*, t. II, Rome, p. 922, avec la réfutation, plus longue et plus serrée, du Métochite. — 2. Λόγος περὶ πίστεως, en 20 chapitres. Inédit, conservé dans le cod. *Vindob. theol. gr. 269*, fol. 1-77. Inc. : Πάσης ἀγαθῆς πράξεως. De cette double attitude, adoptée par l'écrivain avant et après 1282, laquelle répondait le mieux à ses convictions intimes? Fut-il vraiment anticatholique? Démétrius Cydonès, presque un contemporain, soutient que non et nous livre le vrai motif de cette volte-face : la peur. C'est également l'avis de Bessarion. L'éditeur de la correspondance (*Maximi monachi Planudis epistulæ*, Bratislava, 1890, p. 195) proteste assez violemment contre cette déposition d'écrivains catholiques; à l'en croire, si Planude a pu avoir la main forcée, cela n'eût pu être que de la part de Michel Paléologue. Ainsi que la critique l'a relevé, le fait est improbable. Planude, né vers 1260, fut élevé dans une atmosphère nettement latinisante, à la veille du concile de Lyon (1274). L'ouvrage qu'il composa d'abord reflétait naturellement les idées en cours. Pour acquérir du latin la connaissance dont il devait faire preuve, il dut longtemps frayer avec les étrangers, selon toute vraisemblance avec les dominicains ou franciscains de Péra-Galata. D'ailleurs, quel besoin eût porté Michel VIII à commander à un homme de vingt ans à peine, sans notoriété encore, une longue apologie de la doctrine catholique? N'est-il pas plus juste de voir dans cet essai une tentative d'un talent nouveau, préoccupé de s'imposer à l'attention en traitant une matière à l'ordre du jour? Le tribunal de moines fanatiques qui, en 1283, présida à la restauration de l'orthodoxie, dut exiger de lui, comme il le fit d'autres théologiens, tels Georges de Chypre et Théodore Muzalon, qu'il réfutât ses propres œuvres. Et c'est uniquement à cette mise en demeure que nous devons les deux traités antilatins relevés ci-dessus. Ce double gage fut donné à la vigilance d'inquisiteurs soupçonneux; le polémiste renonça à toute spéculation théologique, alors que, vu sa connaissance de la théologie latine, il eût pu faire figure de premier plan dans les débats qui mirent aux prises, de 1282 à 1297, les catholiques byzantins, groupés autour de leur chef déchu, le patriarche Jean XII Beccos, et les champions de la doctrine officielle.

Au même ordre de travaux se rattache un sermon d'apparat prêché à la cour, le vendredi saint : *In corporis Domini Dei nostri Jesu Christi sepulturam et in sanctissimæ Deiparæ ac Dominæ nostræ lamentationem*, texte dans *P. G.*, t. CXLVII, col. 985 A-1016 D. D'autres compositions, tels deux discours sur l'efficacité de la prière, un autre sur la vérité, attribués à Planude par le seul N. Comnène Papadopoli et ceux qui l'ont copié, sont encore à découvrir, si elles ont jamais existé.

2° *Œuvres hagiographiques.* — Les principales sont : 1. Un éloge de saint Diomède, écrit par reconnaissance, en l'honneur de Nicomédie, sa ville natale. Cf. M. Treu, *Maximi Planudis epistulæ*, p. 191; inédit; voir, à ce sujet, *Acta sanct.*, août t. III, p. 267. — 2. Un long éloge des saints glorieux et très célèbres, les coryphées Pierre et Paul. Édité dans *P. G.*, t. CXLVII, col. 1017-1112; cf. *Bibl. hag. græc.*, n. 1500. L'écrit, rédigé dans un sens nettement catholique, vraisemblablement avant la volte-face de 1283, accorde au chef des apôtres, au sein du collège apostolique, plus qu'une simple préséance d'honneur, la place et l'autorité même du Christ. Cf. M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. IV, Paris, 1931, p. 328, 329. — 3. Ehrhard, dans *Gesch. der byzant. Lit.*, p. 99, fait mention d'une vie d'Arsène, patriarche de Constantinople (mort en 1273). Malheureusement, le seul auteur à signaler cette œuvre, Comnène Papadopoli, compte parmi ces malfaiteurs littéraires dont on ne saurait trop se défier.

3° *Œuvres poétiques.* — On relève dans les manuscrits les épigrammes ou les odes religieuses suivantes : 1. trois épigrammes dédicatoires pour le monastère urbain de Saint-André. L'auteur y fait parler la princesse Théodora Rhaoulaina, restauratrice du couvent. Pièce d'un intérêt particulier pour la généalogie des Paléologues. Texte dans *P. G.*, t. CXLVIII, col. 1175-1178, et, d'une qualité plus critique, dans Νέος Ἑλληνομνήμων, t. XIII, 1916, p. 415, 416-418. Pour les éditions anciennes, cf. M. Treu, *op. cit.*, p. 245. — 2. Poésie de 27 vers en l'honneur du métropolite d'Andrinople, Théoctiste, qui lui avait commandé un recueil de canons. Texte dans M. Treu, *op. cit.*, p. 204. — 3. Canon à la louange de saint Démétrius, comprenant huit odes. Le groupement des initiales de chaque vers donne l'acrostiche : Δημήτριον ᾄσμασι Μάξιμος ὑμνῶ. Édité par Treu, *op. cit.*, p. 219-223. — 4. Un groupe de stichères dont la passion du Christ et l'idée de la mort forment tout le thème. Édition dans Treu, *op. cit.*, p. 267-269. — 5. Épigramme pour un tableau représentant le jugement dernier ou seconde parousie. *Ibid.*, p. 93. — 6. Une courte pièce en l'honneur des

saints Marcien et Martyrius. Texte dans *P. G.*, t. CXLVII, col. 1175 B. et Νέος Ἑλληνομνήμων, *loc. cit.*, p. 421. — On trouvera plusieurs autres textes dans Νέος Ἑλληνομνήμων, *loc. cit.*, p. 419-421, et d'autres indications dans Fabricius-Harles, *Bibliotheca græca*, t. XI, 2ᵉ part., p. 682-693, et dans *Échos d'Orient*, t. XXIII, 1924, p. 410. Il suffira de mentionner une œuvre beaucoup plus vaste mais nullement originale : Ἀνθολογία διαφόρων ἐπιγραμμάτων, simple édition de poésies antérieures dont beaucoup sont chrétiennes. Sur cette compilation, son but, sa composition, cf. P. Waltz, *Anthologie grecque*, 1ʳᵉ part. : *Anthologie Palatine*, t. I (l. I-IV), Paris, 1928, p. XXXI-XXXIV.

4° *La correspondance.* — Planude a laissé un recueil de CXXI lettres du plus grand intérêt pour la connaissance de l'époque où il vécut. M. Treu *(Maximi monachi Planudis epistulæ)* a, le premier, donné une édition complète, suivie d'utiles commentaires. Écrites dans les circonstances les plus diverses, elles instruisent sur bien des choses, principalement sur les institutions politiques et la vie de l'Église. Elles ont permis de montrer sur quelle large échelle était organisée, à Byzance, à la fin du XIIIᵉ siècle, l'enseignement public (F. Fuchs, *op. cit.*, p. 58-62); elles font enfin voir que la rhétorique et la philosophie, ces deux sœurs grecques, passionnaient toujours, à la veille de catastrophes politiques, les milieux les plus divers.

5° *Les traductions.* — Maxime Planude, qui savait le latin (ἀμφοτέρας γλώττης κῦδος ἀναψάμενος) traduisit en grec un certain nombre d'ouvrages théologiques et philosophiques; c'est ce qui lui donne une place à part dans la tradition littéraire de Byzance. Nous avons seulement à faire mention des œuvres profanes qu'il mit à la disposition de ses compatriotes : les cinq livres du *De consolatione philosophiæ* de Boèce, le *Songe de Scipion* de Cicéron, le *De bello gallico* de César, les *Métamorphoses* d'Ovide et les *Sentences* de Caton l'Ancien. Au début de la Renaissance, ces traductions jouirent d'une grande vogue en Occident et facilitèrent à de nombreux humanistes l'étude approfondie du grec. Mais, de toutes les œuvres occidentales, celle qui réagit alors le plus sur le cours des idées fut le *De Trinitate* de saint Augustin. Rien ne vint mieux à son heure que cette pièce solennelle, alors que catholiques et orthodoxes poursuivaient depuis dix ans, à coup de redites, leur polémique sur la procession du Saint-Esprit. Le témoignage, absolument catégorique, d'un Père latin, n'était pas négligeable. La pensée de l'évêque sur ce sujet d'une brûlante actualité n'était en effet connu que par quelques textes isolés, les uns affirmant nettement le dogme catholique (cf. la *Mystagogie* de Photius), les autres (on le soutenait du moins) le niant. Cf. les Ἐπιστασίαι de Jean Camatéros dans *P. G.*, t. CXLI, col. 608 BC. L'éparpillement de ceux-ci et leur contradiction apparente avait fait qu'on y était jusque-là resté indifférent. L'œuvre, aussitôt connue, fut largement exploitée par les catholiques; en effet, la 2ᵉ édition, alors inédite, que le patriarche Jean XI Beccos (1274-1282) fit de ses Ἐπιγραφαί, donne déjà, en fin d'ouvrage, tout un choix de textes augustiniens; ceux-ci figurent dès lors, qu'on les approuve ou qu'on les conteste, dans tous les traités polémiques des âges suivants. Sur le libellé grec des diverses parties du *De Trinitate*, le nombre des manuscrits, la qualité des traductions, cf. M. Rackl, *Die griechischen Augustinusübersetzungen*, dans les *Miscellanea Francesco Ehrle*, t. I, p. 9-18. Cette version est en majeure partie inédite. Le peu qui en ait été publié est dans *P. G.*, t. CXLVII, col. 1111-1130. — Une autre œuvre, attribuée à tort par le Moyen Age à saint Augustin, le *De duodecim abusionum gradibus* (*P. L.*, t. XL, col. 1079-1088), fut également mise en grec par Planude. Inédit; liste des mss. dans Rackl, *loc. cit.*, p. 18.

On trouvera la littérature citée au cours de l'article. Ajouter M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. I, 1926, p. 427, 428; A. Démétrakopoulos, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, 1872, p. 70. — Voir un parallèle entre Maxime Planude et Aréthas de Césarée, dans *Studi bizantini e neoellenici*, t. III, 1931, p. 6, 7; cf. aussi A.-A. Vassilie, *Histoire de l'empire byzantin*, t. II, 1932, p. 107, 108.

V. LAURENT.

PLATEA (François de) *(Piazza)*, frère mineur de la province de Bologne, qui serait mort le 17 décembre 1460. Il est l'auteur d'un ouvrage célèbre sur la restitution, l'usure et l'excommunication, qui a eu de nombreuses éditions : *Opus de restitutionibus, usuris et excommunicationibus*, Venise, sans date (1471), 1472, 1474, 1477; Padoue, 1473; Cologne, 1474, 1477; Paris, 1476; Spire, 1479; sans lieu (Cracovie), 1475; Lyon, 1489. Ce traité a été publié également parmi les *Tractatus universi juris*, t. XIV, Rome, 1584. Il composa encore une *Lectura in libros X, XI et XII codicis Justiniani*, s. l. n. d. (Venise, 1493); un *Tractatus de actu matrimoniali*, ms. qui était conservé dans la bibliothèque Pauline de Leipzig; une *Summa mysteriorum christianæ fidei;* des *Sermones*.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 91; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordini, minorum*, t. I, Rome, 1908, p. 295-296; H. Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ éd., t. II, col. 963; L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, t. II, 2ᵉ part., Berlin, 1925, n. 13 034-13 044, p. 113-115; W. A. Copinger, *Supplement to Hain*, Iʳᵉ part., t. I, Berlin, 1926, n. 13 035-13 043; IIᵉ part., t. II, n. 4763, p. 20.

Am. TEETAERT.

PLATEL Jacques, naquit en 1608, à Bersée, entre Lille et Douai; il fut reçu dans la Compagnie de Jésus le 4 octobre 1628. La plus grande partie de sa vie s'écoula à Douai. Professeur de philosophie pendant onze ans, puis de théologie pendant huit ans, recteur des religieux de son ordre de 1670 à 1673, il mourut le 7 janvier 1681.

En 1661, parut à Douai, sous son nom, une *Synopsis cursus theologici*, éditée par son élève Henri de Cerf, in-folio de 343 pages. L'ouvrage eut du succès, puisque, peu après, en parut à Bordeaux une nouvelle édition, à l'insu de l'auteur. Cf. Sommervogel, col. 878. Lui-même réédita à Douai sa *Synopsis, diligenter recognita, in variis locis locupletata, triplici volumine, commodiore forma* (1678-1680). Il mourut pendant l'impression du t. IV, *De incarnatione*. Un de ses élèves, le P. Fourmestraux, le fit suivre d'un t. V, *De sacramentis*, rédigé d'après des notes prises aux classes de son professeur. Paquot et de Backer signalent une édition primitive qui aurait été imprimée à Douai, en 1654. Mais ils se trompent. L'édition de 1661 ne fait mention d'aucune édition antérieure. En 1683, fut encore publiée une *Synopsis synopseos*, ou *Compendium perutile universi cursus theologici R. P. Jacobi Platelii*. Le cours du P. Platel fut à maintes reprises réimprimé, au moins dix fois en l'espace d'un siècle, en particulier à Douai et à Cologne. Une dernière édition, mise en train par un jésuite, fut menée à terme par Bouquillon, en 1886, Bruges et Lille. Elle contient la *Synopsis* et la *Synopsis synopseos*.

Au jugement de Hurter, l'œuvre de Platel est bien ordonnée, claire, solide, utile. Bouquillon, non moins élogieux, fait pourtant remarquer qu'on y trouve la trace trop abondante des controverses de l'époque. L'auteur s'arrête parfois avec complaisance à des querelles personnelles et à de longues citations qui ne devraient pas trouver place dans une *Synopsis*. Parmi les questions spécialement agitées de son temps et sur lesquelles Platel s'est étendu davantage, signalons : des discussions avec les thomistes sur la science

moyenne, la prédétermination physique et la grâce efficace : t. I, n. 106-109; t. II, n. 206-216, 596-612; avec les jansénistes, sur les cinq propositions de l'*Augustinus* : t. II, n. 492-504; des thèses largement développées sur l'immaculée conception : t. II, n. 329-356; l'infaillibilité personnelle du souverain pontife, en particulier dans les questions de fait : t. III, n. 123 sq.; la restriction mentale : t. III, n. 40-44; le servage : t. III, n. 545-547, 550-552; le prêt à intérêt : t. III, n. 626-642; les changes : t. III, n. 698-708; le péché philosophique : t. IV, n. 62-63; le probabilisme : t. II, n. 150-157; l'attrition : t. V, n. 655-719.

A l'époque où Platel enseignait à Douai, les luttes véhémentes qui avaient pris naissance à la fin du siècle précédent, autour de la question *De auxiliis*, n'étaient pas encore apaisées, loin de là. Comme en fait foi un décret d'Innocent X, porté en 1654 contre les jansénistes, les partisans de l'*Augustinus* s'accordaient avec les bannésiens au moins autant qu'il fallait pour attaquer, de concert avec eux, les molinistes. Cf. Denzinger-Bannwart, n. 1097. Ils faisaient circuler des manuscrits et des imprimés divulguant les jugements sévères portés par des prélats et de graves docteurs contre l'auteur de la *Concordia;* ils exhibaient même une prétendue constitution de Paul V, prête à être promulguée et qui devait le condamner. L'intervention d'Innocent X n'avait pas arrêté ces manœuvres puisque Platel, dans sa *Synopsis*, fait encore allusion à des procédés de ce genre, t. II, n. 607. Entrant lui-même en lice, et combattant sur le terrain où se plaçaient ses adversaires, il publie, en 1669, sous le pseudonyme de Philalèthès Eupistinus, une *Auctoritas contra prædeterminationem physicam pro scientia media*, recension des autorités théologiques anciennes ou récentes qu'il croit pouvoir invoquer en faveur de la science moyenne.

La riposte ne se fit pas attendre. L'année suivante, un carme, Charles de Brias, usurpant le nom de guerre du P. Platel et simulant la conversion de celui-ci du molinisme au thomisme, édite une *Scientia media ad examen revocata per Philalethen*. La victime du stratagème s'en plaint amèrement. *Synopsis*, t. II, n. 596 et 605. En fait, la feinte engendra et engendre encore des confusions. Hurter, dans son *Nomenclator*, prenant au sérieux le repentir manifesté par le pseudo-Philalèthès, conjecture qu'il fut un adversaire convaincu de la prédétermination physique avant d'en devenir le défenseur. Ç'aurait été la lecture d'un écrit dirigé contre l'*Auctoritas* de Platel par le P. Henneguier, O. P., *Vanitas triumphorum quos ab auctoritate adversus prædeterminationes physicas pro scientia media erigere nititur Germanus Philalethes Eupistinus*, qui l'aurait fait changer d'avis. Bouquillon (préface de la *Synopsis*, p. III, note 4) se refuse à admettre cette explication. Henneguier et Charles de Brias publièrent leur réponse à Platel la même année, en 1670. Il paraît dès lors difficile que l'un ait emprunté la doctrine de l'autre. D'ailleurs, ce que Platel reproche à de Brias, ce n'est pas d'avoir passé du camp moliniste au camp thomiste, mais d'avoir usé d'une ruse déloyale : *prioris Philalethis... nomen fraudulenter assumpsit et falso asseruit priorem Philalethen, re melius examinata, suam de scientia media sententiam revocasse. Synopsis*, t. II, n. 605. Voir aussi le témoignage du P. Fourmestraux dans Sommervogel, t. VI, col. 881, n. 4.

De nos jours, le P. Le Bachelet, dans son *Auctarium Bellarminianum*, a commis, au sujet des deux Philalèthès, une erreur plus grave. Croyant qu'ils ne faisaient qu'un, il a attribué à Charles de Brias *(Carolus ab Assumptione)* l'*Auctoritas pro scientia media* qui appartient sans aucun doute à Platel. *Auctarium Bellarminianum*, introduction, p. 5, n. 7; p. 6, n. 8; p. 7, n. 9.

Entre bannésiens et molinistes, on luttait donc pour s'assurer le patronage d'autorités considérées comme particulièrement importantes. Les bannésiens se faisaient gloire de trouver des partisans chez les jésuites; les molinistes, des ennemis de la prédétermination, chez les dominicains. Ainsi les Salmanticenses, Jean de Saint-Thomas, Gonet, citaient entre autres, comme favorables à la prédétermination physique, Bellarmin et Tolet. Platel, dans son *Auctoritas*, s'insurge contre cette prétention. Il discute longuement le cas de Bellarmin, p. 1-22, sans parvenir d'ailleurs à trouver l'argument qui réduise ses adversaires au silence, puisque du XVIIe au XIXe siècle, inclusivement, la question demeurera toujours agitée entre molinistes et antimolinistes, de savoir si le saint cardinal défendit Molina par conviction personnelle ou par attachement à son ordre. Voir, sur ce point, la longue étude du P. Le Bachelet, *Auctarium Bellarminianum*, p. 1-15.

Attaquant à son tour, Platel s'efforce de revendiquer pour la science moyenne, avec un nombre imposant d'auteurs vénérables ayant écrit avant ou après les controverses *De auxiliis*, avec saint François de Sales, la Sorbonne, les universités de Louvain et de Douai, le témoignage de quelques dominicains dont il semble faire grand cas : François Aravio et le R^me^ P. Turcus, général de l'ordre, *duo splendidissima ordinis Sancti Dominici lumina*, p. 90. Dans une autre édition de son *Auctoritas*, Douai, 1673, il se réclame d'un troisième dominicain, le P. Joseph de Vita, dont il publie en appendice tout un traité *De primo movente*. Déjà Turcus et Aravio avaient été cités comme hostiles aux bannésiens par Gabriel de Henao, de qui, d'ailleurs, Platel s'est largement inspiré dans son *Auctoritas*. Cf. p. 90-92. Ces trois noms : Aravio, Turcus, Vita, reviendront souvent, avec celui de Bellarmin, dans les libelles et les études historiques que s'opposeront, aux XVIIe et XVIIIe siècles, thomistes et molinistes. Pendant plus de trente années, on va se battre avec acharnement pour décider auquel des deux partis revient l'honneur d'avoir été approuvé par ces grands hommes. On trouvera dans Bouquillon (préface à la *Synopsis*, de Platel, p. III-IV, en notes) la suite des écrits échangés à ce sujet entre les P. de Brias, Fasseau, François Janssens Elinga, Henneguier, d'une part, et les P. Platel et Fourmestraux, d'autre part.

Serry, dans son *Historia congregationum de auxiliis*, Anvers, 1709, est revenu longuement sur le cas d'Aravio, Turcus et Vita. Aravio : l. IV, c. XXVII, col. 611 sq.; l. V, c. III, X, col. 773; Joseph de Vita, l. V, c. III, XI, col. 773 sq.; Turcus, *ibid.*, col. 777. Il suffira de relever ici un détail qui fera comprendre le genre et la portée de semblables querelles. Dans son *Auctoritas*, l. I, c. V, p. 68, Platel avait écrit : *Turcus coram testibus omni exceptione majoribus, affirmavit doctrinæ Divi Thomæ contrarias esse prædeterminationes, Parisiis, in magno conventu Patrum Dominicarum, anno 1646... quod litteris (quas legi) anno 1664, huc datis, confirmavit... Pater Bagotius.* Après être passé par Henri de Cerf et le P. Liévin de Meyer, le trait se présente ainsi transformé sous la plume de Serry : *anno 1664, post Pascha... propugnatæ sunt præsente Reverendissimo Patre Turco theses theologicæ*, etc. Le dominicain a dès lors beau jeu pour riposter : *Ecqui quæso fieri potuit ut Thomas Turcus quem die 1^a^ decembris anni 1649 e vivis ereptum liquet, anno tamen 1664, theologicis concertationibus, Parisiis interfuerit? loc. cit.*, col. 782.

Après sa mort, le P. Platel fut encore l'objet de vives attaques de la part des jansénistes qui cherchèrent à faire censurer son œuvre, en même temps que la théologie morale d'un de ses collègues de l'université de Douai, le P. J.-B. Taverne. De nombreuses dénonciations et remontrances furent adressées dans ce but à

l'autorité compétente, d'ailleurs en pure perte. Voir Sommervogel, t. vi, col. 880; Bouquillon, préface de la *Synopsis*, p. vii, note 6; p. viii, note 1.

Aux œuvres théologiques de Platel, il faut ajouter un petit traité spirituel : *La revue de l'homme intérieur qui peut se procurer chaque mois et chaque semaine.* Il fut édité cinq fois entre 1670 et 1680.

Bouquillon, dans la préface à l'édition de Bruges de la *Synopsis* de Platel; De Backer, *Bibl. des écrivains de la Comp. de Jésus*, t. ii, col. 2013 sq.; Wetzer et Welte, *Kirchenlexikon*, 2e éd., t. x, col. 89 sq.; Simonin, *Bibl. douaisienne des écrivains de la Comp. de Jésus* (1890), p. 251-259; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. iv, col. 877-883; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. iv, col. 327-328.

P. Dumont, S. J.

PLATESIUS Eustache. — Dominicain italien, mort en 1519. Il a composé sur divers traités de théologie des ouvrages demeurés manuscrits.

Quétif-Échard, *Scriptores ordinis prædicat.*, t. ii, p. 40.

M.-M. Gorce.

PLATINA Joseph, frère mineur conventuel. Né à Savigliano, dans le Piémont, en 1670, du comte Luce-Antoine Platina, il fit ses études d'abord dans sa ville natale, puis à Turin. A l'âge de dix-neuf ans, il entra dans l'ordre des frères mineurs conventuels, où il les acheva. Il passa la majeure partie de sa vie religieuse à Bologne, où il enseigna à l'université. La république de Venise le nomma professeur à l'université de Padoue, où il enseigna la théologie et la métaphysique, probablement entre 1733 et 1736. Il retourna en 1736 à Bologne. Gratifié du titre honorifique d'ex-général par Benoît XIV, dont il fut un des familiers et des conseillers, il mourut le 6 janvier 1743.

Il a publié les ouvrages suivants : *Prælectiones theologicæ*, Bologne, 1736, in-4°, xxviii-600 p.; *Prælectiones theologicæ super IIIum Sententiarum in duas partes distributæ*, Bologne, 1738-1739, en deux volumes dont le Ier traite de l'incarnation; le IIe réfute le monothélisme et entend laver Honorius de toute suspicion, combat les quatre articles des gallicans et défend contre ceux-ci l'infaillibilité du souverain pontife, même *extra concilium; Oratio pro theologia scholastica*, Bologne, 1739; *Prælectiones theologicæ de angelis et de dæmonibus*, tenues à Padoue en 1734, Bologne, 1740; *Rettorica*, Bologne, 1716, 5 vol. in-4°, réédité à Venise, en 1753, sous le titre : *Le opere rettoriche del P. M. Platina ridotte in tre parte per via di diramazione e con discorso apologetico difese : Stati oratori*, Bologne, 1718, in-4°, xxiv-692 p., dédié au cardinal Jacques Boncompagno, archevêque de Bologne; *Trattato dell' eloquenza spettante ai tropi*, Bologne, 1730, in-4°, xvi-500 p., traite de rhétorique sacrée. Outre cela un certain nombre de panégyriques et discours.

Le P. Platina composa encore les ouvrages suivants, qui sont restés inédits et qui étaient conservés dans la bibliothèque du couvent Saint-François, à Bologne : *Risposta alla difesa del clero gallicano*, 2 vol. in-fol.; *Frasario erudito del Petrarca; Frasario erudito latino; Considerazioni sopra l'orazione « pro Quintio »; Critica del poema di Stazio; Panegirico della beata Michelina da Pesaro*, conservé dans le *cod. Scaff. XXII*, n. *586*, de la bibliothèque Antonienne de Padoue (Josa, *I codici mss. della biblioteca Antoniana di Padova*, Padoue, 1886, p. 146 et 175); *Discorso in rendimento di grazie a Dio, che ha preservato ad intercessione di S. Rocco la città di Bologna dal contagio*, conservé dans la bibliothèque du marquis Matthieu Campori di Modena (*Arch. franc. histor.*, t. ii, 1909, p. 644).

E. De Tipaldo, *Raccolta di biografie degli italiani più illustri nelle scienze, lettera ed arti*, t. v, Venise, 1837, p. 262-266; D. Sparacio, O. M. conv., *Frammenti bio-bibliografici di scrittori ed autori minori conventuali degli ultimi anni del' 600 a noi*, dans *Miscellanea francescana*, t. xxx, 1930, n. 166, p. 35-38.

Am. Teetaert.

PLATON LEVCHINE, métropolite de Moscou (29 juin 1737-11 novembre 1812), célèbre théologien et prédicateur russe. I. Vie. II. Écrits et doctrine.

I. Vie. — Pierre Evoroviteh Danilov, qui prit le surnom de Levchine à son entrée à l'Académie de Moscou, et celui de Platon en embrassant la vie monastique (1758), naquit au village de Tcharoujnikov, dans le district de Moscou, d'une humble famille cléricale, le 29 juin 1737. Il fréquenta d'abord le séminaire de Kolomna, puis l'Académie slavo-gréco-latine de Moscou. Très bien doué et très travailleur, il brûla les étapes. A vingt ans, il avait déjà fini le cycle des études, et on le nomma professeur de littérature et de langue grecque. En 1758, il se fit moine à la laure Saint-Serge près de Moscou et, dès le 20 juillet 1759, il était ordonné prêtre, puis nommé préfet et professeur de philosophie au séminaire de la Trinité. En 1761, il devenait reviseur du séminaire et sous-prieur de la laure Saint-Serge. En 1763, lors de la visite de l'impératrice Catherine II à la laure, il prononça le discours de circonstance et s'attira par là les bonnes grâces de Sa Majesté qui, dès 1763, le nomma précepteur du prince héritier, Paul Pétrovitch, le futur Paul Ier. Il quitta dès lors Moscou pour Pétersbourg, où il déploya le remarquable talent oratoire qu'il avait déjà montré à l'Académie de Moscou. C'est lui qui, le 29 août 1772, prononça, à la cathédrale de Pétropavlosk, le panégyrique de Pierre le Grand, après les victoires de la flotte russe sur la flotte turque. Le discours plut tellement à Catherine II qu'elle le fit traduire en français et l'envoya à Voltaire. Celui-ci répondit en faisant l'éloge de l'orateur. C'est à cette occasion que Platon se mit à étudier la langue française. Il la parla bientôt avec la même aisance que le latin et le grec ancien, qu'il savait à la perfection.

En 1766, Catherine II, abandonnant la manière forte employée jusque-là pour réduire la résistance des schismatiques russes ou *rascolniks*, publia une sorte d'édit de tolérance. Entrant dans ses vues, le Saint-Synode adressa une *Exhortation aux schismatiques*, qui fut composée par Platon. Le 16 juin de cette même année, celui-ci devenait archimandrite de la laure Saint-Serge et membre du Saint-Synode. En 1770, en présence de l'impératrice, il était sacré évêque de Tver. En 1775, il était transféré au siège de Moscou qu'il occupa jusqu'à sa mort. Le titre honorifique de métropolite ne lui fut décerné qu'en 1787.

Comme évêque, Platon se distingua par son zèle à améliorer matériellement, moralement et intellectuellement la condition du clergé, à réformer les abus et à relever la dignité du culte divin. Il réorganisa et donna une vie nouvelle à l'Académie de Moscou, prenant les mesures les plus propres à rehausser le niveau des études. Son nom est étroitement lié à l'histoire de ce que les Russes appellent l'*Edinoviérié*, c'est-à-dire l'*Église unie des vieux rites*. Au concile de Moscou, en 1667, on avait anathématisé les *Starovières* ou partisans des anciens rites, hostiles aux réformes liturgiques opérées par le patriarche Nicon. A la longue, on s'aperçut qu'une pareille intolérance n'aboutissait à rien, et l'on décida d'accepter dans l'Église officielle les rites anciens, à condition que leurs partisans reconnaîtraient la juridiction du Saint-Synode. Le métropolite Platon rédigea les statuts de la nouvelle Église uniate russe, qui furent approuvés, en 1801, par le Saint-Synode. L'*Edinoviérié* a, du reste, peu prospéré. Un siècle après sa fondation, elle ne comprenait qu'un nombre insignifiant de fidèles, à côté de la masse compacte des vieux-croyants.

En 1781, Platon se donna un vicaire pour l'administration diocésaine et habita désormais, d'une manière ordinaire, à la laure Troïtskii, ou Saint-Serge, et à l'ermitage voisin, appelé « Béthanie ». Ses dernières années, à partir de 1800, furent assombries par une longue maladie. La pensée de la mort le rendit bientôt indifférent aux choses de ce monde. Il fit préparer sa tombe de son vivant et s'y allongeait souvent dans l'attitude du dernier sommeil. Il se trouvait à Moscou lorsque Napoléon y entra, en 1812; mais, loin de songer, comme on l'a dit, à organiser la défense de la ville contre l'envahisseur, il était, à ce moment, dans un état de complète décrépitude, et la paralysie l'empêchait de parler d'une manière intelligible. Le 11 novembre de cette année, il s'éteignit à « Béthanie », où il fut enseveli. De son vivant, il avait distribué sa fortune aux monastères et à l'Académie de Moscou.

Les biographes de Platon louent sa droiture et sa franchise, son équité, sa bonté, son amour de la simplicité. Ennemi du faste et de la prodigalité, il ne trouvait rien de trop beau dès qu'il s'agissait de l'ornementation des églises et de la splendeur du culte divin, car c'était une âme foncièrement pieuse. A côté de ces qualités, on remarquait chez lui l'amour des honneurs et le désir d'exceller en tout. Il supportait mal la critique et la contradiction, était prompt à la colère, mais ignorait la rancune.

II. Écrits et doctrine. — Platon Levchine a surtout composé des sermons et des harangues politico-religieuses. Ils sont au nombre de 500 et ne remplissent pas moins de vingt tomes. Huit harangues à l'adresse de l'empereur Alexandre I[er] furent publiées à Moscou en 1801. Quelques-unes furent traduites en grec, en allemand, en français, en italien, en anglais et en arménien. Les critiques russes en font à la fois le Chrysostome et le Bourdaloue russe. Il a de l'entrain et de la flamme comme le premier. Il se rapproche du second par son amour des développements moraux. Le dogme tient peu de place dans sa prédication. D'abord fleuri et recherché, il abandonna bientôt ce genre faux, ne visant plus qu'à la clarté et à la simplicité du style. Il appartient à la catégorie des orateurs qui charment plus les lecteurs que les auditeurs.

Comme théologien, il n'a guère écrit que des catéchismes plus ou moins développés. Le principal, qui l'a rendu célèbre à l'étranger, est celui qu'il composa pour son impérial élève, Paul Pétrovitch, sous le titre : *Pravoslavnoe outchenie ili sokrachtchennoe khristianskoe bogoslovie, se pribavleniem motitv i razsougdeniia o Melkhisedekie* (Enseignement orthodoxe ou théologie chrétienne abrégée, avec un supplément comprenant des prières et une dissertation sur Melchisedech), 1[re] édit., Moscou, 1765, avec dédicace au tsarévitch. En dehors d'une introduction historique sur l'enseignement catéchétique dans l'ancienne Église, l'ouvrage comprend trois parties. La I[re] traite de la connaissance naturelle de Dieu et de ce que nous appelons les *præambula fidei*. La II[e] est un résumé de dogmatique chrétienne. La III[e] est consacrée à l'étude de la loi divine : nécessité des bonnes œuvres; étude du Décalogue; la prière en général et l'oraison dominicale en particulier. L'exposé est simple et clair, d'une lecture agréable, parfois émouvant. Il n'a rien de la sécheresse d'un catéchisme ordinaire. Point de questions et de réponses; mais des titres et sous-titres multiples. Le tout est assez logiquement ordonné et nourri de textes scripturaires.

Au point de vue doctrinal, on y découvre une certaine tendance protestantisante, par exemple sur la définition de l'Église, sur le rôle des bonnes œuvres dans la justification. Rien de bien grave cependant. Au moment où Platon écrit son ouvrage, l'influence de la théologie de Théophane Procopovitch sur les théologiens russes commence à peine. Aussi, dans la série des théologiens russes de la seconde moitié du XVIII[e] siècle, profondément imbus des théories protestantes, fait-il figure de modéré, tenant plus de l'ancienne orthodoxie que de la nouvelle.

L'ouvrage de Platon a été traduit en de nombreuses langues : en latin, Pétersbourg, 1774; en français, 1776; en allemand, Leipzig, 1770; en anglais, Édimbourg, 1811; en grec, par A. Coraïs, avec des notes du traducteur, Vienne, 1786. On signale également des versions en arménien, en grégorien et en hollandais. Avant l'apparition du catéchisme de Philarète, il fut le manuel le plus répandu d'instruction religieuse et de théologie en langue russe, les autres manuels de théologie de cette époque étant encore écrits en latin.

A Platon revient la gloire d'avoir publié la première histoire de l'Église russe sous le titre : *Kratkaiia tserkovnyia rossiiskaiia istoriia*, divisée en deux parties, Moscou, 1805; 2[e] éd., 1821; 3[e] éd. abrégée, en 1831. Il en a paru une traduction allemande. L'ouvrage servit pendant quelque temps de manuel dans les écoles.

Signalons encore, parmi les ouvrages de notre auteur, une *Vie de saint Serge de Radonège*, qui n'a pas eu moins de cinq éditions, et une *Autobiographie*, composée en 1807 et éditée après sa mort. Avec Gabriel, métropolite de Pétersbourg, il collabora au recueil intitulé : *Instructions pour les dimanches et fêtes, à lire dans les églises*, 1776.

Platon n'a pas manqué de biographes. Voici les principaux : 1° J.-M. Sneguirev, *Vie du métropolite Platon*, avec portrait, Moscou, 1856, avec un tome de suppléments, parmi lesquels quelques opuscules inédits de Platon; 4[e] éd., Moscou, 1891; 2° V. Novakovskii, *Esquisse biographique de Platon, métropolite de Moscou;* 3° A. Barsov, *Esquisse de la vie du métropolite Platon*, Moscou, 1891; 4° Th.-V. Tchetyrkine, *Platon, métropolite de Moscou*, 2[e] éd., Pétersbourg, 1899; 5° D.-S. Dimitriev, *Platon, métropolite de Moscou et son couvent*, Moscou, 1898; 6° A.-A. Bieliaev, *L'activité économique du métropolite Platon*. — L'*Autobiographie* a été publiée par l'archiprêtre S.-K. Smirnov, Moscou, 1887. Voir aussi la notice biographique donnée par S. Rounkévitch, dans le *Rousskii biographitcheskii Slovar*, t. VIII, Pétersbourg, 1905, p. 49-54, et celle du *Dictionnaire encyclopédique*, Brokhaus-Ephron, t. XXIII, Pétersbourg, 1898, p. 850-852.

M. Jugie.

PLATONISME DES PÈRES. — I. En général, ce que les premiers écrivains chrétiens ont retenu du platonisme; par quelles voies ils l'ont connu. II. Examen spécial de quelques doctrines platoniciennes et de leur influence sur les Pères.

Préliminaires. — Que faut-il entendre ici par « platonisme »? — 1° Raphaël, dans l'École d'Athènes, représente Platon tenant le *Timée* d'une main et de l'autre montrant le ciel; c'est ainsi qu'est apparu aux premiers docteurs de l'Église « le plus théologien de tous les Grecs », presque comme un ancêtre égaré dans la gentilité. Il enseigne, dit saint Augustin, que le monde vient de Dieu et doit retourner à Dieu, que Dieu est le Créateur et la Lumière et le Bien suprême, *causa constitutæ universitatis et lux percipiendæ veritatis et fons bibendæ felicitatis*. En cela se résume la doctrine des *platonici*, *De civitate Dei*, l. VIII, c. V, *P. L.*, t. XLI, col. 230; c. X, col. 235, et c'est pourquoi elle est préférable à toute autre. La plupart des anciens Pères ont pensé comme saint Augustin. A l'influence des stoïciens, des péripatéticiens, des néopythagoriciens, ils n'ont pas entièrement échappé; mais à celle de « Platon », ils se sont livrés souvent, dirait-on, avec complaisance. Aristote, pour eux, est le « physicien », quand il n'est pas l'athée; Platon est le « philosophe », un voyant supérieur chez qui on se plaît à retrouver l'écho des croyances chrétiennes.

2° C'est à quoi s'exercent encore, avec d'autres intentions, les critiques rationalistes, les protestants libéraux de tendance ritschlienne, Ritschl, *Entstehung der altkatholischen Kirche*, 2e éd., 1857, les tenants radicaux de l'histoire comparée des religions. D'ordinaire, au XIXe siècle, ce n'est plus seulement l'influence du platonisme qui est en cause, mais ou bien l'ensemble de l'hellénisme (Hatch, Harnack, Loofs, Seeberg, Wendland), ou bien même — et surtout — les religions orientales (Alb. Dieterich, Reitzenstein, Wernle...). Cependant, à cette évolution du christianisme — développement ou corruption — le platonisme eut part. Dans quelle mesure? Pour les débuts, la chose n'est pas claire. « A partir du IVe siècle, par contre, l'influence du néoplatonisme sur les théologiens orientaux a été très importante... Les doctrines de l'incarnation, de la résurrection de la chair et de la création du monde dans le temps marquaient les frontières entre la dogmatique ecclésiastique et le néoplatonisme; en tout le reste, ils se rapprochent au point de se confondre souvent. » Harnack, *Dogmengeschichte*, t. I, append. III : *Der Neuplatonismus, Die geschichtliche Bedeutung und Stellung des Neuplatonismus*, 4e éd., p. 824. M. Heinze parle de même de la pénétration du néoplatonisme dans les dogmes et la philosophie chrétienne, art. *Neuplatonismus*, dans *Protestant. Realencyklopädie*, 3e édit., t. XIII, p. 783; J. Dræseke, de son influence sur la doctrine trinitaire, *Neuplatonisches in des Gregorios von Nazianz Trinitätslehre*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. XV, 1906, p. 141. « A partir du IIIe siècle, dit Fr. Picavet, Plotin fut un maître pour les chrétiens..., ce qui ne veut pas dire... que le dogme et la théologie chrétienne puissent se réduire à la théologie puissante et profonde de Plotin; mais des éléments fort importants en sont allés aux chrétiens. » *Essais sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales*, c. IX, p. 196. M. Bréhier dit avec plus de nuances : « C'est... une seule et même évolution qui, dans les cinq premiers siècles, emporte la pensée païenne du problème pratique de la conversion intérieure chez un Sénèque ou un Épictète, à la théologie raffinée de Plotin et de Proclus et la pensée chrétienne du christianisme spirituel et intérieur de saint Paul, à la théologie dogmatique d'Origène et des Cappadociens : il serait difficile de ne pas voir jouer les mêmes facteurs dans cette transformation. » *Histoire de la philosophie*, t. I, p. 491; cf. *Hellénisme et christianisme aux premiers siècles de notre ère*, dans *Revue philosophique*, t. CIII, 1927, p. 9.

3° Faire le point des rapports entre platonisme et christianisme pendant les premiers siècles est une tâche malaisée. Une raison en est qu'une même dénomination recouvre des doctrines très différentes : il faut donc commencer par ce qu'omettaient d'ordinaire les anciens et distinguer Platon et les *platonici*. C'est chose nécessaire. Que l'on considère en effet l'enseignement reçu par saint Justin lorsque, déçu par les autres sectes et presque découragé, il se mettait à l'école de « Platon », *Dial.*, 3, 4, 5, *P. G.*, t. VI, col. 477-489, ou la doctrine qu'Eusèbe, *Præp. evang.*, l. XI-XIII, *P. G.*, t. XXI, col. 844 sq., ou saint Augustin, *De civ. Dei*, VIII, IV sq., *P. L.*, t. XLI, col. 227, attribuent aux *platonici*, ou encore l'exposé que saint Thomas fait du platonisme dans un de ses derniers ouvrages, *De substantiis separatis*, I, on devra convenir que chez aucun d'eux le « platonisme » ne reproduit exactement la pensée des *Dialogues*.

C'est que, s'il y a le platonisme de Platon, il y a aussi celui de Philon le Juif, et de Plutarque, de Gaïus, d'Albinus, d'Apulée, d'Atticus, de Maxime de Tyr, celui de Plotin, de Porphyre et de Proclus. C'est toujours le platonisme, mais un platonisme en marche, qui se diversifie en avançant. Sextus Empiricus connaissait déjà cinq écoles platoniciennes différentes, l'ancienne avec Speusippe et Xénocrate, la nouvelle avec Arcésilas, qui est presque pyrrhonien, celle de Carnéade, qui est probabiliste, celle de Philon de Larisse, qui voisine avec le stoïcisme, celle d'Antiochus, qui, décidément, installe le Portique dans l'Académie. Picavet, *Essais...*, p. 79-80. L'exposé qui va suivre distinguera donc plusieurs platonismes : celui de Platon, celui du début de l'ère chrétienne, celui de Plotin et celui des successeurs de Plotin.

Ce morcelage dans le développement vivant d'une doctrine n'a évidemment qu'une valeur approximative, car l'évolution s'est faite, le plus souvent, par l'épanouissement de ce qui était implicite, en sorte qu'il y a peu d'éléments entièrement nouveaux qui ne fussent en quelque manière annoncés, préformés au stade primitif.

De là vient la difficulté non seulement de tracer entre les étapes des lignes de démarcation nettes, mais aussi de déterminer avec certitude si c'est à Platon qu'il faut faire remonter telle influence ou à quelqu'un de ses disciples. Ainsi s'explique, dans une certaine mesure, que Vacherot ait pu voir dans l'augustinisme une doctrine essentiellement platonicienne où la trace du néoplatonisme se discerne mal, *Hist. critique de l'École d'Alexandrie*, t. III, 1851, p. 45, tandis que, pour M. Grandgeorge, l'influence de Platon sur Augustin a été nulle ou insignifiante, celle de Plotin étant au contraire prépondérante. *Saint Augustin et le néoplatonisme*, Paris, 1896, p. 85.

Les difficultés d'attribution se compliquent encore du fait que, si le platonisme s'est développé comme une semence, il a subi pourtant l'action d'influences étrangères qui ont laissé leur empreinte. Dès son origine, il s'est assimilé des idées de presque toutes les écoles philosophiques; il doit à Socrate sa méthode et l'intérêt qu'il porte aux questions morales; pour la philosophie naturelle, il dépend d'Héraclite; pour les spéculations sur l'être, des Ioniens, pour les mathématiques, la psychologie et les tendances religieuses, des pythagoriciens. De plus en plus, dans la suite, il fait figure de syncrétisme. On a dit que le néoplatonisme pourrait aussi bien s'appeler néoaristotélisme : si l'on ne considère que la connaissance sensible, le paradoxe peut se soutenir. De même, en morale, il se distingue souvent mal du stoïcisme dont il s'est approprié beaucoup d'idées : une influence nettement stoïcienne peut fort bien remonter à Philon ou à Plotin. Dès lors, il est souvent difficile de rendre à chacun son dû. Nous inscrirons au compte du syncrétisme platonicien les influences qui s'exercent par son intermédiaire.

4° Si le platonisme a sa place dans ce dictionnaire, ce n'est pas comme système philosophique, mais à cause de l'influence qu'il a exercée ou de celle qu'on lui prête sur le développement de la théologie. Ce qui importe donc, ce n'est pas de décrire en détail ce qu'il fut (les exposés du platonisme ne manquent pas), mais de dire ce qu'on en a retenu. Aussi, au risque de déformer la perspective générale du système, on insistera sur certaines doctrines, sur certains textes même dont la fortune, par la suite, fut considérable.

5° *Division.* — Deux parties dans cet article : La Ire considère la question sous son aspect général : *a)* ce que les écrivains chrétiens des premiers siècles ont connu ou retenu du platonisme sous ses diverses formes; *b)* les voies par lesquelles le platonisme est arrivé jusqu'à eux; *c)* l'attitude qu'ont prise à son égard les Pères « platoniciens »; à quoi l'on reconnaît leur platonisme; Platon, « père des hérésies ». La IIe examine plus en détail quelques doctrines particulières dont on a cru déceler une pénétration plus profonde : *a)* la trinité platonicienne; *b)* le monde intelli-

gible; *c)* la production du monde; *d)* la théorie de la vie intérieure; *e)* la théologie négative et la vision de Dieu.

Ces doctrines, telles que les enseignaient les platoniciens, ont-elles pénétré dans le dogme pour l'enrichir? Bien plus, les dogmes, même spécifiquement chrétiens, sont-ils seulement, comme le voulait Harnack, des constructions de l'esprit grec sur le sol de l'Évangile? ou bien les premiers théologiens, sans rien trouver dans la philosophie de « Platon » qui pût sérieusement faire penser à la doctrine révélée, en ont-ils reçu seulement, avec le goût des choses qui ne se voient pas, un excitant à en rechercher la connaissance et la possession, et des formules souvent heureuses pour exprimer certaines vérités religieuses accessibles à la raison? C'est le problème du « platonisme des Pères ».

I. APERÇU GÉNÉRAL. — 1° Le platonisme tel que l'ont connu les Pères. 2° Comment les écrivains chrétiens ont-ils eu connaissance du platonisme (col. 2287)? 3° L'attitude des écrivains chrétiens (col. 2294).

I. Exposé du platonisme tel que l'ont connu les Pères. — 1. Le platonisme de Platon. 2. Le platonisme au IIe siècle de l'ère chrétienne (col. 2269). 3. Plotin (col. 2275). 4. Après Plotin (col. 2282).

1. LE PLATONISME DE PLATON. — Étonnamment riche, suggérant volontiers par le mythe, comme des philosophes nos contemporains par des métaphores, ce que les concepts sont impuissants à traduire, la pensée de Platon défie tout essai de systématisation. Comment même fixer la physionomie paradoxale de ce grand poète qui se complaît à étaler les méfaits de la poésie, de ce moraliste qui fait un devoir de fuir loin du monde et qui se préoccupe avec amour de l'organisation économique et politique des États, de ce métaphysicien, idéaliste jusqu'à l'utopie, de ce chantre des choses invisibles, dont les yeux restent grand ouverts sur la vie, à la fois psychologue pénétrant, observateur aigu, dont on a pu dire que chez lui le sens des réalités est bien plus développé que chez le « réaliste » Aristote? Cf. Perceval Frutiger, *Les mythes de Platon*, 1930, p. 272, note 2.

Bien rare fut, dans l'antiquité, le souci critique de reconstituer un système avec toutes ses nuances. Les Pères de l'Église ne l'ont pas eu. N'étudiant pas la philosophie pour elle-même, ils n'en ont retenu que ce qui les intéressait; or, ils étaient théologiens. Si on la reconstituait au moyen des emprunts qu'ils lui ont faits, la doctrine des *Dialogues* se réduirait aux seuls éléments capables de recevoir une interprétation religieuse : une certaine conception de la philosophie, la théorie des Idées, la dialectique, le problème de Dieu et de ses rapports avec le monde, la vie de l'âme, la morale et la destinée. Voilà ce qui intéressait alors les chrétiens cultivés et ce qui doit nous retenir.

Quelle est la chronologie exacte des *Dialogues?* Ne témoigne-t-elle pas d'une évolution dans la pensée? Y eut-il quatre étapes ou cinq dans le développement intellectuel de Platon? Voir art. *Plato and platonism*, n. 4, dans *Encyctopædia of religion and ethics* de Hastings, t. x, p. 57. Les chrétiens des premiers siècles ne se sont point posé ces questions.

1° *La conception platonicienne de la philosophie.* — 1. « Les vrais philosophes, qui sont-ils, d'après toi? » demande Glaucon dans la *République*, V, 475 *e*. — Et Socrate répond : « Ce sont les amants de la vérité, qui cherchent à la contempler. » Ils cherchent, poussés par le plus impérieux désir, car ils ont reconnu que la possession de la vérité est le bonheur. La philosophie, selon Platon, se donne pour but de procurer à l'homme ce que la sophistique lui promettait et ne lui a pas donné, ce qu'il cherche pourtant avec passion : la science et une règle de vie. Loin d'être une spéculation purement théorique, elle tient de très près à la conduite de la vie, comme chez Socrate qui avait laisés de côté les recherches sur la constitution de l'univers pour se consacrer à la morale, tout en fondant cette morale sur le savoir. Elle est le passage de l'obscurité à la lumière, une conversion, une ascension. *Rép.*, VII, 521 *c*. Vraie « chasse à l'être », mais aussi par voie de conséquence, détachement, sortie, éloignement des apparences, elle élève l'homme au-dessus du monde matériel et, par là, tout à la fois, le libère de la servitude des sens et l'entraîne à contempler les réalités supérieures.

Si la philosophie, selon Platon, a l'ambition de satisfaire l'homme tout entier, ses exigences sont à la mesure de ses promesses : il faut se donner à elle aussi tout entier, et aller au vrai de toute son âme; c'est une parole bien platonicienne que celle de saint Augustin à Romanianus, *ipsum verum non videbis, nisi in philosophiam totus intraveris. Contr. acad.*, II, III, 8, *P. L.*, t. XXXII, col. 923. Surtout, il faut se purifier, car « il est défendu à ce qui n'est pas pur de toucher ce qui est pur », *Phédon*, 67 *b*. Ce mot admirable, écho des mystères ou témoignage de l'âme naturellement chrétienne, a retenti dans toute la littérature patristique.

Tout le reste n'est que préparation, l'étude des mathématiques et de l'astronomie, les exercices du gymnase et la musique, toute l'ἐγκύκλιος παιδεία doit entraîner l'âme à la contemplation du pur intelligible, lui faire aimer le Beau, lui apprendre à faire le Bien; ce sont des étapes dont il faudra reconnaître l'insuffisance, qui inviteront à monter plus haut, par delà toutes les différences, au-dessus de tout ce qui est sensible, vers les Idées qui sont les seuls êtres immuables. Cf. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, IIe part., t. I, 5e édit., p. 559 sq.

2. La conception d'une philosophie identifiée avec la recherche de la fin dernière devint vite familière aux chrétiens lettrés. « La philosophie fait-elle donc le bonheur? — Oui, déclarait Justin, et elle seule. » Il conserva cette manière de voir même après sa conversion, mais alors la « philosophie », pour lui, ce fut le christianisme connu et vécu. Aussi déclarait-il que tous les hommes doivent « philosopher ». *Dial.*, 2, 3, *P. G.*, t. VI, col. 476 B, 481 A. Tatien, Eusèbe, parlent de même. « Il est plus facile, dit Clément d'Alexandrie, *Strom.*, II, V, *P. G.*, t. VIII, col. 953 C, à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche de... philosopher. » La philosophie est, pour lui, même chose que le « royaume de Dieu ». Pour Grégoire de Nysse, elle est la vie chrétienne en acte, *Orat. catech.*, XVIII, *P. G.*, t. XLV, col. 56 A, plus spécialement la vie des cénobites et des anachorètes, *De virg.*, XXIII, t. XLVI, col. 405 B; pour saint Augustin, *Contra acad.*, II, 2, 5, *P. L.*, t. XXXII, col. 921, elle est « synonyme de vie chrétienne, de contemplation chrétienne ou simplement de christianisme ». C. Boyer, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de saint Augustin*, p. 156.

Cette manière de voir pouvait se recommander de Platon, pour qui la philosophie fut toujours l'activité la plus haute de l'âme, quand elle s'oriente vers l'au-delà, du Platon de la dernière période surtout, qui dans le *Sophiste*, le *Philèbe*, le *Timée*, les *Lois*, insiste plus que jamais sur la note religieuse et, pour contrebattre les explications mécaniques de la nature, s'étend sur les preuves de l'existence de Dieu et sur la Providence qui gouverne le monde. Mais c'est seulement dans le platonisme moyen et le néoplatonisme, que se justifie une assertion comme celle de la *Cité de Dieu : Non dubitat (Plato) hoc esse philosophari amare Deum.* Saint Augustin, *De civitate Dei*, VIII, VIII, *P. L.*, t. XLI, col. 233.

2° *Les Idées et la dialectique.* — 1. Les réalités supérieures auxquelles la philosophie se donne pour tâche de conduire les âmes, ce sont les Idées, exemplaires immatériels de toutes les choses dont est composé le monde sensible. « Si l'on ne veut pas admettre qu'il y a des Idées des êtres..., Idées stables, permanentes, toujours les mêmes, il n'y a plus rien que nous puissions connaître par l'esprit, car tout ce que nous voyons est dans un changement perpétuel. » *Parm.*, 135 *b*. Puisque l'intellection et l'opinion sont deux genres de connaissance distincts, leurs objets doivent être distincts aussi, et réels. C'est un argument qui sera souvent repris dans l'école platonicienne. « Quiconque connaît, connaît quelque chose, c'est trop clair. — Quelque chose qui est, ou quelque chose qui n'est pas? — Évidemment, quelque chose qui est. Comment ce qui n'est pas pourrait-il être connu? » *Rép.*, V, 476 *e*; *Tim.*, 51 *d*. Il y a donc des êtres véritables, existant en soi, accessibles à la seule intelligence. Sur ce point, Parménide avait raison. Parler de ces êtres auxquels participent toutes choses, c'est parler creux et se contenter de métaphores, devait dire Aristote, *Metaph.*, I, 9, 991 *a*. Platon a vu les difficultés qu'on peut faire à la théorie des Idées, et il lui est resté fidèle. *Parm.*, 135 *bc*. Quelle qu'ait été l'évolution de ses vues sur ce sujet (voir Constantin Ritter, *Platon*, t. II, Munich, 1923, p. 287-308), il tient aux Idées, comme il tient à la science. Ne lui demandons pas trop de précisions sur les rapports qu'elles ont entre elles ou avec Dieu ou avec les choses sensibles; une chose certaine est que, si l'on refuse de les admettre, c'en est fait du platonisme, dont le dogme premier est, qu'au-dessus de ce monde qui passe, il y a des réalités immuables et éternelles.

2. Comment arrive-t-on jusqu'à ces Idées? Par la *dialectique*, qui s'élève du singulier au général, du conditionné à l'inconditionné, mais aussi divise et descend méthodiquement du général au particulier en révélant les concepts qui peuvent s'unir et ceux qui ne le peuvent pas. Elle distingue les formes comprises sous le même genre, *Sophiste*, 253 *c*, mais aussi, dans le divers, elle découvre le même et, faisant abstraction des différences, ne retenant que l'identique et l'immuable, elle arrive aux types éternels.

Ainsi, par la méthode dialectique et par l'amour qu'elle suppose, comme le ressort inconscient qui déclenche l'effort, l'œil de notre âme qui était comme enfoui dans un bourbier « doucement est tiré et levé en haut », et s'évade du monde sensible. *Rép.*, VII, 533 *cd*. Cf. Zeller, *op. cit.*, p. 614 sq., 643 sq.; voir aussi J. Souilhé, *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des « Dialogues »*, Paris, 1919.

3. Dans cette doctrine, les chrétiens platonisants ont remarqué surtout : *a)* l'affirmation d'un monde suprasensible dont ce monde changeant est l'image. « La philosophie barbare, elle aussi, connaît ces deux mondes, dira Clément d'Alexandrie (après lui, Origène et Eusèbe de Césarée le diront aussi), l'un perceptible à l'intelligence, l'autre aux sens, le premier étant l'archétype, le second l'image de l'exemplaire. » *Strom.*, V, *P. G.*, t. IX, col. 137 AB.

b) Notre parenté avec ce monde invisible; aussi le désir de nous élever jusqu'à lui n'est-il point un rêve chimérique; et pour mener à bien cette ascension, la nécessité d'une préparation purifiante, où l'amour joue un rôle important. Ici peut-être, l'influence de Platon est moindre que celle de Plotin, qui systématisa les idées parsemées dans le *Phèdre* et le *Banquet*, le *Phédon* et le *Théétète*.

c) Certains conservent la méthode dialectique (qui fut dans la suite modifiée par des influences stoïciennes), et le procédé d'analyse, avec sa prétention d'atteindre la composition essentielle des choses. Ils conservent même, dans une certaine mesure, le principe qui autorise ces prétentions, un réalisme selon lequel les degrés de l'abstraction logique sont aussi des degrés d'être; donc, puisque les choses sont dans l'existence comme elles sont dans notre pensée, il suffit d'analyser nos concepts pour connaître le réel et sa manière d'être. On retrouverait ici, dans la descendance de Platon, parmi plusieurs autres, Origène, les Pères cappadociens, le pseudo-Denys, Jean Scot Érigène; plus tard, lors des discussions sur les universaux, les réalistes exagérés; plus tard encore, Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz... Voir ce qui est dit ici sur le monde intelligible et les Idées (col. 2338 sq.), et sur la théologie négative (col. 2372 sq.).

3° *Dieu et les dieux.* — 1. *Le Dieu de Platon.* — Le meilleur, il faut le mettre le premier, à l'origine de tout, comme la cause de toute naissance, car, contrairement à ce que prétendaient les physiciens qui plaçaient au principe des choses des éléments aveugles, le plus ne peut sortir du moins. Or, l'intelligible est meilleur que le sensible, l'unité meilleure que le multiple. Donc, sous peine d'être comme Anaxagore « un homme qui ne sait tirer aucun parti de l'intelligence », *Phédon*, 98 *b*, il faut dire que le meilleur, et par conséquent le premier, est l'Intellect qui organise et conserve l'univers, comme fait un bon artisan, disposant les parties pour le bien du tout. *Lois*, 903 *c*. Primauté de l'intelligible, conception finaliste du monde, ce sont des traits essentiels du platonisme.

2. L'intelligible immortel, indissoluble, éternellement identique, l'être invisible et véritable, sans couleur ni figure et qui ignore le devenir, est aussi l'être divin. Exemplaires des choses, les Idées sont divines; et l'Idée du Bien, la plus élevée de toutes, peut être appelée Dieu par excellence, puisqu'elle est cause de toute perfection, de tout être, de toute connaissance, donnant à ce qui est sa réalité, et à ce qui connaît la raison et le savoir.

Est-ce bien la pensée de Platon? Les critiques ne sont pas d'accord. Voir Ueberweg-Præchter, *Die Philosophie des Altertums*, 12e éd., p. 333; Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, IIe part., t. I, 5e éd., p. 709; Ritter, *Platon*, t. II, p. 755; Taylor, *Plato*, p. 442; Rivaud, *Timée*, introduction, éd. *Les belles-lettres*, p. 32-38. Cette déception trop souvent nous guette à la suite de Platon. Il remplit le cœur d'ambitions sans mesure, il montre dans le lointain de resplendissantes images, mais ces images restent lointaines ou, quand on veut les étreindre, elles échappent. Il faut en convenir, ce qui le préoccupe, c'est moins le problème de Dieu que le problème de la science : l'affirmation essentielle est celle de l'Intelligible immuable. Quel est le rapport de cet Intelligible avec Dieu? Dieu est-il l'Idée du Bien, source de l'être et de l'intelligibilité, *Rép.*, VI, 508 *c*; VII, 715 *bc*, ou le Démiurge du *Timée* qui organise la matière, ou l'Ame du monde, cette « âme royale » qu'il identifie avec Zeus, *Philèbe*, 30 *d*? Ces divers points de vue ont-ils été unifiés? Si Dieu est l'Idée du Bien, est-il une personne? S'il est l'Ame du monde, comment concilier son immanence avec la transcendance ailleurs affirmée?

Il est certain que, dans ses derniers ouvrages, surtout dans le l. X des *Lois*, Platon apparaît convaincu que certaines vérités sur Dieu sont rigoureusement démontrées (on a pu le nommer le « créateur de la théologie naturelle », Taylor, *Plato*, 1926, p. 489) et que la négation de ces vérités entraîne des conséquences graves pour la pratique : c'est pourquoi il reconnaît aux magistrats le droit et le devoir de punir, comme perturbateurs de l'ordre social, et les athées qui nient l'existence des dieux et ceux qui pensent que la divinité est indifférente à la conduite des hommes, ou qu'on peut, sans se soucier de mener

une bonne vie, se la rendre favorable par des offrandes.

Sans entrer en des recherches minutieuses, les théologiens amis de Platon ont retenu cela. Ils ont retenu aussi que Dieu est bon, qu'il est le soleil du monde invisible, donnant aux Idées leur intelligibilité, donc leur être, et à l'intellect la pensée, *Rép.*, VI, 508 *a*-509 *c*, qu'il est difficile à voir, non parce qu'il est obscur, mais au contraire à cause de son éclat, étant τοῦ ὄντος τὸ φανότατον (*ib.*, VII, 518 *c*, 532 *c*); Justin, Clément d'Alexandrie, Grégoire de Nazianze, ont même retenu que Dieu est au delà de tout être ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, *ibid.*, VI, 509 *b*, à cause de son excellence même.

3. *Les dieux de Platon.* — Mais les Pères de l'Église se souviendront aussi que Platon, s'il veut voir enseigner aux jeunes gens que Dieu est essentiellement bon, vrai, immuable, *Rép.*, II, 379 *ab*, prodigue ce nom sacré sans retenue et montre envers la mythologie populaire une excessive condescendance. Pour lui, en effet, non seulement les Idées sont divines, ainsi que l'Intellect qui puise en elles l'intelligibilité qu'il communique à l'âme et au monde, mais l'âme et le monde sont dieu, et le soleil et les astres, en raison de l'ordre dont témoignent leurs mouvements. Il y a aussi les dieux qui se rendent visibles dans la mesure où ils le veulent, ceux de la mythologie populaire dont la *République* fait le procès (II, 364 *b*-379), mais dont les *Lois* maintiennent le culte traditionnel. Coupable faiblesse! péché contre la lumière! prononcent les Pères. En vérité, on peut se demander avec M. Diès (*Autour de Platon*, p. 575), « qu'est-ce qui n'est pas dieu pour Platon? »

Et, de fait, tout est dieu, dans la mesure où il est intelligible, dans la mesure où il participe de l'être, de l'ordre et de la beauté, image plus ou moins ressemblante mais qui garde toujours quelque chose de son modèle, aussi longtemps qu'elle n'a pas franchi la frontière du non-être, cette matière ténébreuse en qui ne paraît plus aucun vestige de l'Intelligence. Jusque-là, plus ou moins, tout est divin. Est-ce à dire seulement que tout ce qui est participe de Dieu? La pensée était familière à tous les Pères de l'Église, mais comprenaient-ils la participation de la même manière que Platon? Cf. J.-M. Lagrange, O. P., *Platon théologien*, dans *Revue thomiste*, 1926, p. 189-219; A. Bremond, *De l'âme et de Dieu dans la philosophie de Platon*, dans *Archives de philosophie*, vol. II, cahier 3, 1924.

4° *Les rapports de Dieu et du monde.* — 1. Le monde sensible est soumis au devenir et, par conséquent, il est né; donc, il a une cause. Le Démiurge divin est cette cause. Quelle est la nature et l'étendue de son action?

Avant que se fît sentir son influence, il y avait déjà quelque chose, mais désordonné, sans mesure, ni repos, « comme se trouve naturellement tout ce dont Dieu est absent ». De ce chaos agité de forces anarchiques, par le moyen des Idées et des nombres, ayant mis l'Intellect dans l'Ame, et l'Ame dans le corps, Dieu fit un Tout, le plus beau et le meilleur. Et l'ordre succéda au désordre. *Timée*, 30 *ab*, 52 *de*, 53 *ab*, 69 *b*. Il est vrai que, dans le *Timée*, la question est traitée à la manière d'une cosmogonie, selon les lois d'un genre littéraire dont la couleur mythique est fortement accusée; ici, plus qu'ailleurs peut-être, on a peine à faire la part de la vérité affirmée et d'une imagination, l'une des plus fantaisistes qui furent jamais. Et, cependant, l'opposition entre la nécessité et l'ordre, entre la matière et l'esprit, est un motif qui revient si fréquemment, qu'il impose le dualisme comme un trait platonicien.

2. Les Pères aimeront à rapprocher la terre « informe et nue » dont parlent les Livres saints et la « nourrice » du *Timée*, que secouent des forces en déséquilibre. Mais la Genèse a commencé par dire : « au commencement, Dieu créa le ciel et la terre ». Et cela Platon ne le dit pas. Son Démiurge ordonne, orne, dirige, il ne crée pas. Bien plus, il ne façonne pas tout l'univers par lui-même, mais fait achever une partie de la tâche par les dieux inférieurs.

Du moins, Dieu est-il le grand artisan « exempt d'envie », qui a produit le monde par pure bonté? Plusieurs ne demandent pas de précision. Tel saint Justin : quand Platon dit que Dieu a ordonné une matière informe et fait le monde, il répète exactement les paroles de Moïse, le premier des prophètes : « au commencement, Dieu fit le ciel et la terre, et la terre était invisible et sans ordre ». *Apol.*, I, 59, *P. G.*, t. VI, col. 416 B. Tel aussi Clément d'Alexandrie : « Quand Platon, dans le *Timée*, parle de l'auteur et du père de cet univers, il déclare non seulement que le monde a commencé, mais qu'il a son origine en Dieu, comme un fils; il a Dieu pour père, c'est-à-dire qu'il vient de Dieu seul et a été fait du néant. » *Strom.*, V, XIV, *P. G.*, t. IX, col. 136 AB.

3. A d'autres, par contre, il n'échappait pas que le Dieu de Platon n'est pas créateur, mais seulement ordonnateur, et qu'en face de lui, éternelle comme lui, il existe une matière informe. Le dualisme à tendances manichéennes trouvait là un point d'appui. De plus, ce Démiurge n'est-il pas inférieur à Dieu? Certains passages du *Timée* pouvaient le faire croire. Des hérétiques comme Marcion le crurent et opposèrent le créateur du monde au Dieu suprême. *Neque super Demiurgum requiras quid sit, non enim invenies*, lui rappelle saint Irénée. *Cont. hær.*, II, XXV, 4, *P. G.*, t. VII, col. 799 C. Enfin, le Démiurge de Platon ne produit pas toutes les âmes par lui-même, mais laisse faire une partie du travail aux dieux secondaires. Ainsi, pour les gnostiques, ainsi pour Arnobe, peu versé dans la science des saintes Écritures, l'auteur de l'âme n'est pas le Dieu souverain. *Adv. gentes*, l. II, c. XXXVI, *P. L.*, t. V, col. 866 A. La porte était ouverte aux intermédiaires. Ils pénétrèrent nombreux dans le platonisme postérieur, et ne furent pas sans influence sur l'arianisme et sur les formules subordinatiennes des apologistes et des premiers alexandrins.

5° *L'âme.* — 1. Au fond, ce qui domine la doctrine de l'âme humaine (chez Platon), c'est le sentiment que, par ses fonctions supérieures, la pensée de l'homme est directement unie au divin. Par quel mécanisme? Platon ne se flatte pas de nous l'apprendre en détail. Il lui suffit d'avoir éveillé en nous, par un choix réfléchi de nobles images, cette aspiration inextinguible à une destinée plus haute, qui est le mobile suprême de l'humanité. Rivaud, *Timée*, p. 89.

Et, de fait, les premiers théologiens furent frappés surtout par des passages comme celui du *Timée*, 90 *a*, qui déclare, au sujet de l'âme intelligente, que « le Dieu en a fait cadeau à chacun de nous comme d'un génie divin », et qu' « elle nous élève au-dessus de la terre en raison de son affinité avec le ciel, car nous sommes une plante non point terrestre, mais céleste ».

L'âme est donc capable de se hausser jusqu'aux choses divines parce qu'elle leur est apparentée. A la suite de Platon, Clément d'Alexandrie, s'appuyant sur le principe que le semblable cherche le semblable, répète que, si l'on peut inviter l'homme à la connaissance de Dieu, c'est parce qu'il est une « plante céleste », *Protrept.*, X, *P. G.*, t. VIII, col. 216 A; sinon tous ses efforts seraient vains. Et Grégoire de Nazianze : « Puisque l'âme est une émanation divine qui nous est venue d'en haut (j'en crois ce que disent les sages), l'âme tout entière ou du moins sa partie maîtresse et son pilote, l'esprit, un acte lui est naturel et un seul :

monter et s'unir à Dieu. » *Carm. theol.*, sect. II, *poem. moralia*, x, *P. G.*, t. XXXVII, col. 685, vers 59-65.

Les paroles de Platon pouvaient être interprétées dans un sens panthéiste; à tout le moins elles menaçaient la distinction de la nature et du surnaturel; on ne fut d'abord sensible qu'à leur accent religieux, aux promesses d'immortalité dont elles enchantaient le cœur, au secours qu'elles apportaient dans la lutte contre les passions et dans la recherche de Dieu.

2. Par sa partie la plus haute, l'âme appartient donc au ciel, et pourtant elle anime un corps; l'âme du monde est la source de tout mouvement dans l'univers. Intermédiaire, elle pose le problème que posent tous les intermédiaires : quelles sont leurs relations avec les extrêmes que tout à la fois ils unissent et ils séparent? Aux confins de l'esprit et de la matière, dans quelle mesure l'âme participe-t-elle à l'un et à l'autre? Platon paraît reculer la difficulté plutôt que la résoudre; il décompose l'intermédiaire lui-même et distingue la raison immortelle (νοῦς, λόγος, λογιστικόν) qui est le pilote de l'âme, *Phèdre*, 247 *c*, et deux autres parties, mortelles celles-là et plus proches de la condition des choses matérielles, la colère ou le courage, θυμοειδές, et le désir, ἐπιθυμητικόν.

L'âme, avant d'animer un corps, était en contact avec les réalités intelligibles; de ce qu'elle a vu alors, elle se souvient obscurément et c'est pourquoi elle a le désir de la science; sinon, comment chercherait-elle ce qu'elle ne connaît pas et même, si elle le trouvait, comment pourrait-elle le reconnaître? Ainsi, l'acquisition de la science suppose comme condition nécessaire la réminiscence et la réminiscence requiert une préexistence.

3. Ces théories sont caractéristiques du platonisme. La préexistence des âmes qui était « pour une intelligence antique, un substitut et peut-être l'unique substitut possible de la création », Diès, *Platon*, p. 107, fut reprise par diverses sectes gnostiques et même audacieusement combinée avec la création par Origène et les origénistes. Némésius, Didyme, Évagre, Prudence en héritèrent; Priscillien aussi, avec cette différence que, pour lui, les esprits ne sont pas créés, mais émanent de l'être de Dieu (Fr. Diekamp, *Katholische Dogmatik*, t. II, 3e édit., p. 106). Saint Augustin, saint Jérôme dans la première partie de sa carrière, la prirent en considération, du moins en ce qui concerne l'âme d'Adam, et Augustin soutint, à propos de la réminiscence, une opinion que, dans la suite, il rétracta.

La division de l'âme en trois parties fut accueillie par Origène aussi, qui fondait même sur cette trichotomie sa méthode allégorique et son explication des sens divers de la sainte Écriture. *Sicut ergo homo constare dicitur ex corpore et anima et spiritu*, ainsi, il faut distinguer, dans la parole de Dieu, la lettre, l'âme et l'esprit; c'est pourquoi chacun, selon son degré de perfection, peut y trouver son aliment. *De princip.*, IV, IV, 11, *P. G.*, t. XI, col. 365 A; Kœtschau, p. 312; cf. Philon, *De migratione Abrah.*, 93. Bien qu'Origène assure tenir cette division de saint Paul, I Thess., v, 23, ses idées sur le νοῦς et la ψυχή montrent qu'il subissait aussi d'autres influences (cf. cependant *De princ.*, III, IV, 1-5, *P. G.*, t. XI, col. 319-325; Kœtschau, p. 263-270).

Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse inclinent parfois à la même manière de voir sur la composition de l'âme; ce dernier la rejette pourtant explicitement comme frayant la route à l'hérésie. *Antirrheticus adv. Apollinarem*, 35, *P. G.*, t. XLV, col. 1200 BC. Et, en effet, parce que cette théorie relâchait l'unité du composé humain, certains pensèrent que la nature divine pourrait, à la place de l'intelligence, s'y insérer sans rompre l'unité du Christ : ce fut l'apollinarisme.

Autre conséquence : l'âme n'étant unie au corps, peut-on dire, que par accident, l'élément principal peut se dégager soit pour remonter à son premier état (d'où la possibilité de la vision de Dieu), soit pour descendre jusque dans le corps des bêtes. On reprocha ces erreurs à l'origénisme.

6° *La destinée.* — 1. La parenté de l'âme avec les réalités intelligibles fait plus que suggérer, elle impose l'immortalité de celle-ci. Que ce fût la pensée de Platon, ses disciples chrétiens n'en ont pas douté. Ce n'est point seulement une probabilité précieuse pour faire la traversée de l'existence; c'est une certitude qui commande notre attitude pendant la vie et devant la mort. Le philosophe « prend le vrai, le divin, ce qui échappe à l'opinion, pour spectacle et pour aliment », convaincu que son âme, après la vie présente, s'en ira « vers ce qui lui est apparenté et assorti, se débarrassant ainsi de l'humaine misère ». *Phédon*, 81 *ab*, trad. Robin, p. 46. Aussi, loin de craindre la mort, il la voit venir avec sérénité; sa grande occupation est de la préparer en se détachant.

Le sage doit fuir le monde, dit le *Théétète;* il doit fuir le corps, dit le *Phédon*. « Voilà l'effort qui s'impose : d'ici-bas vers là-haut fuir au plus vite. » *Théétète*, 176 *a*. Cet idéal, en apparence tout négatif, ne condamne pourtant pas celui qui s'en est épris à une abstention proche de l'anéantissement; dans une société bien ordonnée, le sage serait même chargé de diriger les affaires publiques et de reproduire, dans ses concitoyens, le modèle d'immuable vérité qu'il s'est rendu digne de contempler. V. Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, 1912, c. x : la morale de Platon. Il n'y a de salut pour la cité, pense Platon, que si le roi devient philosophe ou si le philosophe est roi. Même lorsque les circonstances l'empêchent de faire part aux autres de son idéal, la contemplation des vérités éternelles, au lieu de diminuer ou de ralentir en lui la vie, exalte, au contraire, l'activité de sa faculté la plus haute et, dans la ressemblance à Dieu, lui fait trouver la perfection de son être.

2. Fuir, c'est donc s'assimiler à Dieu autant que possible; et « on s'assimile à lui en devenant juste et saint ». *Théétète*, 176 *b*. C'est la conduite qui nous rend agréables à ses yeux. Car une loi inéluctable veut que « les semblables fassent à leurs semblables et en reçoivent tous les traitements qu'ils doivent naturellement en attendre ». A cet ordre « tu n'échapperas jamais, quand tu serais assez petit pour pénétrer dans les profondeurs de la terre, ou quand tu serais assez grand pour t'élever jusqu'au ciel ». *Lois*, X, 905 *a*. Eusèbe, *Præp. evang.*, l. XII, c. LII, 32, relève la ressemblance avec le psaume CXXXVIII.

Il faut donc par la justice, dans la mesure du possible, s'identifier avec « ce qui est invisible, divin, immortel et sage ». *Phédon*, 81 *a*. C'est la loi du développement moral et la voie du bonheur. C'est là qu'est portée l'âme avide de science, de justice et de purification. Elle ne peut rester au milieu des opinions et de la multiplicité, mais son désir l'entraîne et ne cesse que lorsqu'elle a touché, par la partie d'elle-même qui lui est apparentée, la nature de ce qui est véritablement. Elle s'approche de cet être, se mêle à lui; elle engendre l'intelligence et la vérité; elle vit vraiment et trouve là sa vraie nourriture. Alors sa passion s'apaise, pas avant. *Rép.*, VI, 490 *b; Banquet*, 211 *d*-212 *c*. Alors, plus d'errements ni de terreurs, plus de sauvages amours; mais c'est dans la compagnie des dieux qu'elle passe le reste du temps. *Phédon*, 81 *a*.

De même, l'âme qui a vécu dans le vice habite une demeure conforme à son état, *Lois*, X, 904 *de;* parce qu'elle s'est complue dans le corps, elle reste contaminée par le corps, même quand elle parvient chez Hadès, et c'est pourquoi elle ne tarde pas à retomber

dans un corps, *Phédon*, 81 *e*, voire dans un corps de bête, *Phèdre*, 249 *ab*. Sur la métempsycose ou métensomatose et ce qu'en ont pensé les Pères de l'Église, voir art. MÉTEMPSYCOSE, t. x, col. 1571 sq.

Il faut pourtant le reconnaître : la séparation des choses sensibles, la préparation à la mort, la crainte des châtiments qui, après la mort, attendent les méchants, l'effort vers la justice et la sainteté qui rend semblable à Dieu, le désir d'une vie plus pure où l'âme pourra satisfaire, dans la contemplation de la vérité, son désir de connaître et calmer enfin l'inquiétude qui l'agite ici-bas, tout cela devait trouver un écho puissant dans des âmes chrétiennes. Et, en effet, le vocabulaire platonicien de la purification et de l'union à Dieu, les analyses qui les décrivent, furent repris, commentés, adaptés par plusieurs Pères de l'Église. Mais, avant d'arriver jusqu'à eux, ce vocabulaire et ces analyses avaient passé par le platonisme moyen et le néoplatonisme, et subi là plus d'une transformation.

3. Dans son admiration pour le platonisme, Constantin Ritter prétend ne plus apercevoir en quoi pourrait consister la transcendance morale du christianisme. Serait-ce parce qu'il prêche la chasteté parfaite? Mais Platon condamne lui aussi le dérèglement dans la recherche des jouissances sensibles. Est-ce par la doctrine de l'humilité? Mais les *Lois*, IV, 716 *a*, recommandent à qui veut trouver le bonheur de s'attacher à la justice et d'être ταπεινὸς καὶ κεκοσμημένος. Même l'amour envers les ennemis que l'on tient pour une vertu chrétienne n'est-il pas recommandé dans la lettre VIII qui, après le meurtre de Dion, met en garde ses partisans contre l'usage ordinairement reçu de faire aux ennemis le plus de mal possible et les exhorte, au contraire, à faire ce qui tournera à l'avantage de tous, amis ou ennemis, ou ce qui leur causera moins de dommage. Ritter, *Platon*, t. II, p. 543-551.

Mais est-ce vraiment l'amour des ennemis qui est ici préconisé, car, enfin, pourquoi convient-il de ménager ceux qui nous ont offensés même gravement? Platon en donne la raison, que C. Ritter traduit par un pointillé. C'est qu'il n'est pas facile, quand on fait beaucoup de mal aux autres, d'éviter de souffrir beaucoup soi-même. Si l'on s'abstient, c'est donc par crainte des conséquences; on préfère sa propre sécurité aux satisfactions de la vengeance, calcul prudent qu'il ne faut pas prendre pour de la charité, pas plus qu'il ne faut confondre la tempérance avec la chasteté parfaite ou l'humilité avec une modération des désirs qui se contente d'une situation médiocre parce qu'une fortune plus splendide serait aussi plus exposée aux coups du sort. Gomperz a raison : tout cela est encore fort loin de l'Évangile. *Griechische Denker*, t. II, p. 269. Cf. Origène, *Cont. Cels.*, VI, XV, *P. G.*, t. XI, col. 1312 C.

II. LE PLATONISME AU IIe SIÈCLE DE L'ÈRE CHRÉTIENNE. — 1° *L'évolution du platonisme.* — Il y avait tant d'imprécision dans plusieurs des « dogmes » de Platon, ses mythes se prêtaient à des interprétations si variées, que chez ses premiers disciples, à partir de Xénocrate, une évolution déjà s'esquisse, parfois en des sens divergents, au sujet de l'éternité du monde et de la matière, du démiurge et du problème de Dieu. Les uns suivent de préférence le *Timée*, d'autres le *Parménide*, d'autres le *Sophiste*. En général, on ne fut guère fidèle à sa doctrine religieuse, et c'est encore Aristote qui, dans ces premières générations de disciples, conserva le mieux son héritage spiritualiste. M.-J. Lagrange, O. P., *Les doctrines religieuses successives de l'Académie fondée par Platon*, dans *Revue thomiste*, 1929, p. 320-331. Cf. Numénius, dans Eusèbe, *Præp. evang.*, l. XIV, c. v, *P. G.*, t. XXI, col. 1196 A. Dans la nouvelle Académie, Arcésilas, Carnéade, Clitomaque ne se contentent pas d'étaler les contradictions du stoïcisme; leurs arguments atteignent l'existence de Dieu et de tout être immatériel. Ces platoniciens dégénérés prétendent même retrouver leurs idées dans le fondateur de l'Académie, dont ils font un douteur comme eux. Cicéron, *De oratore*, III, XVIII, 67. Mais, par ses outrances et par les conséquences qu'il entraîne dans le domaine moral où il brise les ressorts de l'action, leur scepticisme provoque des oppositions passionnées; cf. le réquisitoire de Numénius contre Arcésilas et ses successeurs dans Eusèbe, *Præp. evang.*, l. XIV, c. VI sq., col. 1200 BC sq. On revient au vrai Platon pour lui demander des directions morales et religieuses.

Comment se fit cette évolution? C'est un problème obscur. « Rien de plus confus que l'histoire de la pensée intellectuelle aux deux premiers siècles de notre ère. » Bréhier, *Hist. de la phil. grecque*, t. I, p. 415.

1. On a voulu en faire remonter l'origine à l'éclectisme d'*Antiochus d'Ascalon* († vers 68 av. J.-C.). Un des arguments les plus forts des sceptiques était les dissensions qui opposent entre eux les philosophes des diverses écoles. Pour renverser l'argument, Antiochus voulut effacer les divergences : il posa en principe que, pour qui sait les comprendre, le platonisme, le péripatétisme, le stoïcisme sont au fond d'accord et se résument en une sorte de philosophie éternelle, à laquelle il faut donner son adhésion. Mais la note dominante de ce dogmatisme accueillant restait nettement stoïcienne et fort éloignée de Platon. *Appellabatur Academicus*, dit de lui Cicéron, *erat quidem, si perpauca mutavissel, germanissimus stoicus. Acad. prior.*, II, XLIII, 132. Cependant, la philosophie venait d'entrer dans la voie de l'éclectisme, H. Strache, *Der Eklektizismus des Antiochus von Askalon*, Berlin, 1921; elle y restera; quand le platonisme reprendra vie, ce sera sous la forme d'un syncrétisme où beaucoup de stoïcisme et d'aristotélisme se sera fixé.

2. On a beaucoup parlé aussi de l'influence de *Posidonius d'Apamée* en Syrie († en 51 av. J.-C.). C'est par l'intermédiaire de son stoïcisme platonisant, à tendances mystiques, que l'Orient aurait fait irruption dans la philosophie grecque; et cette rencontre aurait préparé l'avènement du néoplatonisme. Mais il ne reste de Posidonius que quelques fragments, sans proportion avec de si vastes conclusions (*Posidonii Rhodii reliquiæ doctrinæ, collegit atque illustravit Janus Bake*, Leyde, 1810). S'il naquit en Syrie, Posidonius, qui fit de Rhodes sa patrie d'adoption — c'est là qu'il enseigna la philosophie grecque au jeune Cicéron — reflète l'esprit et les tendances du monde hellénique à son époque; et l'on n'a pas prouvé qu'il ait introduit dans le stoïcisme, en fait de doctrines orientales, autre chose que ce qui se trouvait déjà dans les traditions platoniciennes et pythagoriciennes. Edwyn Bevan, *Stoïciens et sceptiques*, trad. de Laure Baudelot, Paris, 1927, c. III, Posidonius, p. 81-119; J. Heinemann, *Poseidonios metaphysische Schriften*, Breslau, t. I, 1921; t. II, 1928.

3. *Philon le Juif.* — Quoi qu'il en soit, dans cette renaissance, il faut tenir compte du besoin religieux, que des doctrines de négation et de doute avaient pu refouler mais non détruire et qui se tourne avec inquiétude vers les abstinences et les purifications de la vie pythagoricienne, vers les cultes orientaux, leurs mystérieux rites d'union et leur conception de la destinée. Les Juifs d'Alexandrie jouent alors un rôle important en mettant en évidence les affinités de l'idéalisme platonicien avec leurs propres conceptions religieuses. Persuadé que la Bible dit clairement ce que les philosophes cherchent à tâtons, Philon (né en 25 après J.-C.) introduit dans ses interprétations du texte sacré une doctrine où le néopythagorisme et le stoïcisme s'allient au platonisme, mais où l'on remarque surtout les

éléments platoniciens : *De hoc vulgo apud Græcos dicitur* : ἢ Πλάτων φιλωνίζει ἢ Φίλων πλατωνίζει : *tanta est simititudo sensuum et eloquii.* S. Jérôme, *De vir. ill.*, 11, *P. L.*, t. xxiii, col. 659 B; cf. *Epist.*, lxx, 3, t. xxii, col. 667. Siegfried accuse Philon d'avoir, plus qu'aucun autre écrivain juif, contribué à la dissolution du judaïsme, car en substituant, comme il dit, un être de raison au Dieu vivant, qui était le Palladium d'Israël, il a fait perdre à son peuple ce qui le caractérisait entre tous. Carl Siegfried, *Philo von Alexandria als Austeger des alten Testaments*, Iéna, 1875, p. 159. « Il a changé le caractère de l'Écriture, dit de son côté le P. Lagrange, ce qui était remplacer l'enseignement donné de Dieu par une série d'instructions d'origine philosophique. » *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931, c. xxi, Philon d'Alexandrie, p. 554. Mais, dans la transmission du « platonisme » aux Pères de l'Église, il fut, on le rappellera plus loin, un intermédiaire important. Voir l'art. Philon le Juif, col. 1439-1456.

a) Dieu est l'Un, la Monade, au-dessus de tout être et de toute pensée, inaccessible (cf. Leisegang, *Index* dans l'édition des œuvres de Philon, Berlin, 1926, au mot θεός) : οὐδὲ τῷ νῷ καταληπτός. *Quod Deus immut.*, 13, éd. Wendland, p. 70, l. 17; *De post. Caini*, 5; *Leg. alleg.*, iii, 206. Sa transcendance l'empêche de traiter avec les hommes et de toucher le monde autrement que par des puissances intermédiaires; le *Logos* est la première de ces puissances, instrument de Dieu dans la création, lieu des Idées, modèle des choses (c'est un trait platonicien), et force immanente qui les enchaîne et les vivifie (c'est un trait stoïcien). Sur la nature de ce *Logos*, voir Lebreton, *Origines du dogme de la Trinité*, 6e éd., t. i, 1927, note J, p. 636-644 : « Pour Philon, le *Logos* n'est pas une personne, mais une force, une idée, un être métaphysique ou mythologique » (p. 642), et en sens contraire Lagrange, *op. cit.*, p. 562-563 : « Le Verbe de Philon n'est pas seulement « la droite raison » des stoïciens, énergie naturelle et loi de la nature, mais un intermédiaire entre Dieu et l'homme, non seulement la règle, mais l'auxiliaire de toutes les vertus. Ce Verbe est ce que nous appellerions une personne. » (Cf. Lebreton, *Études*, t. cv, 1905, p. 577 sq.; t. cvi, 1906, p. 13 sq., 310 sq., 764 sq., et Lagrange, *Revue biblique*, 1923, p. 339.)

b) L'âme, impuissante à voir le Créateur, en a été rendue capable par une communication de la divinité. *Quod det. potiori insid. soleat*, 24, Cohn, p. 278, l. 1; *De somniis*, i, 34. Cette semence divine, reçue par tous les hommes, est le νοῦς, conducteur de l'âme, qui, pour s'élever à Dieu, doit pourtant se purifier. *De opificio mundi*, 23, Cohn, p. 23, l. 6; *Quis rerum div. heres*, 13, 16, Wendland, p. 15, l. 20; p. 20, l. 27.

La purification consiste à se libérer de la chair et du sang et des choses sensibles (Philon le répète fréquemment) et, en fin de compte, à se quitter pour ainsi dire soi-même : καταλελοιπώς, εἰ οἷόν τε τοῦτο εἰπεῖν, αὐτὸς ἑαυτόν. *Quis rerum div. heres*, 14, Wendland, p. 16, l. 12; *Leg. alleg.*, iii, 13, Cohn, p. 122, l. 5. Il faut dépasser non seulement toute multitude, mais même la dyade voisine de la Monade ». *De Abrahamo*, 24, Cohn, p. 28, l. 11. Par ce moyen, le sage s'élève à la connaissance éminente de l'Un : ἀναστρέφει πρὸς τὴν τοῦ ἑνὸς ἐπίγνωσιν, *Leg. alleg.*, iii, 15, Cohn, p. 123, l. 21, il est initié aux grands mystères, *De Abrahamo*, 24, Cohn, p. 28, l. 13. L'œil de l'âme s'éveille comme d'un profond sommeil et voit une lumière, *ibid.*, 15, p. 17, l. 9; *Quis rer. div. heres*, 53, Wendland, p. 60, l. 11. Alors, c'est le bonheur suprême. *De vita contempl.*, 2, Cohn, p. 49, l. 5 sq.; *De Abrahamo*, 18, Cohn, p. 21, l. 5 sq.

Le Dieu de Philon est pourtant inconnaissable même à l'intelligence; comment peut-il donc être atteint? Lagrange, *Le judaïsme*, p. 557-558. La mystique alexandrine échappait à la contradiction; car, comme dira Plotin, l'intelligence, dans son ivresse, νοῦς ἐρῶν ἄφρων... μεθυσθείς, possède une capacité de vision supra-intellectuelle : ἔχει δὲ καὶ τὸ μὴ νοεῖν, ἄλλα ἄλλως ἐκεῖνον βλέπει (*Enn.*, VI, vii, 35), βλέπει... τῷ ἑαυτοῦ μὴ νῷ (V, v, 8); c'est alors que, dans l'évanouissement du νοῦς (ἀφανίσασα μένοντα τὸν ἐν αὐτῇ νοῦν), l'âme s'unit à Dieu, VI, vii, 35; cf. Philon, *Quis rer. div. heres*, 53, et Origène, *De principiis*, II, xii, 4-7, *P. G.*, t. xi, col. 247 A.

La plupart de ces traits se retrouvent dans les *Ennéades*. Cf. H. Guyot, *Les réminiscences de Philon le Juif chez Plotin*, Paris, 1906; Gustav Falter, *Beiträge zur Geschichte der Idee*, i. *Philon und Plotin*, Giessen, 1906.

4. *Le platonisme moyen.* — Sur une voie parallèle, la même tendance syncrétiste, les mêmes efforts pour retrouver dans Platon une doctrine qui satisfasse le besoin religieux aboutissent dans le cours du iie siècle, avec Plutarque, Gaius, Albinus, Apulée, Atticus, à ce « platonisme moyen », qui considère le fondateur de l'Académie presque uniquement comme le théoricien de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, un législateur qui montre le chemin de la vraie vie et de la sagesse. « Que l'on détruise, si l'on veut, les lois civiles, disait Plutarque, pourvu que les doctrines de Parménide, de Socrate, d'Héraclite et de Platon demeurent sauves, il n'y a pas de danger que les hommes mènent une vie sauvage et en viennent à se manger les uns les autres (c'était la crainte de Colotès); ils continueront à aimer la vertu et à craindre les dieux. » *Adv. Colotem*, c. xxx.

Ces doctrines sont, à peu près, celles que Philon avait retenues. Cf. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, t. i, p. 436-444; Ueberweg-Præchter, *Die Philosophie des Altertums*, 12e éd., p. 524-556 : *Der mittlere Platonismus.*

a) Chez *Plutarque.* — Dieu est un, ἕν, et non pas mutiple, πολλά (*De E apud Delphos*, xx : ἓν εἶναι δεῖ τὸ ὄν, ὥσπερ ὂν τὸ ἕν, rapprochement entre ὄν et ἕν qui se retrouve dans les *Ennéades*). Transcendant, il ne peut entrer lui-même en relation avec la matière, *De Iside et Osiride*, lxxviii, ni s'occuper des hommes. Aussi les oracles ne viennent-ils pas de lui, mais des démons ou divinités subalternes. *De defectu oraculorum*, ix, xiii, xv. Ces démons sont, comme disait Platon dans le *Banquet*, intermédiaires entre les dieux et les hommes, allant des uns aux autres. Plutarque sépare aussi de l'âme, ψυχή, l'intelligence, νοῦς, qui lui est très supérieure : si le corps peut se comparer à la terre, l'âme est la lune, et l'intelligence le soleil. *De facie in orbe lunæ.* L'âme peut pourtant apercevoir le pur intelligible, mais comme dans un éclair. *De Iside et Osiride*, lxxvii. Cf. B. Latzarus, *Les idées religieuses de Plutarque*, Paris, 1920.

b) Dans le développement de ce platonisme moyen *Gaius* semble avoir occupé une place importante. Nous savons par Porphyre que Plotin le commentait. Apulée s'en inspire dans son traité *Sur le dogme de Platon*. Albinus, son disciple immédiat, dont il nous reste une *Introduction à la philosophie de Platon* (longtemps attribuée à Alcinoüs) nous permet d'avoir quelque idée des doctrines de l'école. Cf. Freudenthal, *Hellenist. Studien*, iii. *Der Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos*, Berlin, 1879.

Albinus (c. vii-xi) distingue trois hypostases qui annoncent celles de Plotin : le premier Dieu, qui est aussi le premier Bien, ὑπερουράνιος θεός; l'Intelligence divine, où se trouvent les Idées, exemplaires du monde, ἐπουράνιος θεός et l'Ame, ψυχή. Reprenant la tradition du *Phédon*, il considère la philosophie ou la sagesse comme une séparation du corps, λύσις καὶ

περιαγωγὴ ψυχῆς ἀπὸ σώματος. La ressemblance à Dieu, fin de la vie morale, ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατὸν (c. xxviii), n'est pourtant point représentée comme une extase; autant qu'on en peut juger, Albinus était moins porté au mysticisme que Plutarque et Apulée.

c) Vers la fin du IIe siècle, précédant d'une génération les débuts du didascalée chrétien d'Alexandrie, *Maxime de Tyr*, le conférencier-voyageur, dans les 41 discours qui nous restent de lui, et *Numénius*, disciple de Platon autant que de Pythagore, dans les fragments qu'Eusèbe ou Proclus ont conservés, sont aussi des témoins du même courant d'idées. Selon Maxime, la croyance commune, à travers l'extrême confusion des doctrines, est qu'il y a un Dieu suprême, roi et père de toutes choses, et une multitude de divinités qui règnent avec lui. *Disc.*, xi, 5 : τίς ὁ θεὸς κατὰ Πλάτωνα. « Dieu demeure là où il est, quand il gouverne le ciel... ; mais il y a certaines natures immortelles, dieux subalternes... moins puissants que Dieu, mais plus puissants que l'homme; ... ce sont eux qui apparaissent aux hommes... et leur donnent tout ce que ceux-ci demandent à Dieu. »

L'âme a pourtant le désir de voir ce Dieu lointain, et elle le peut « par sa partie la plus belle, la plus pure, la plus intellectuelle, la plus légère, la plus vénérable », somme toute, la plus semblable à Dieu; elle peut le voir à cause de la ressemblance qu'elle a avec lui, δι' ὁμοιότητα, διὰ συγγένειαν, ὅλον ἀθρόον ἀθρόᾳ συνέσει παραγινόμενον. *Disc.*, xi, 9. Mais, pour y arriver, la condition est toujours la même, elle doit « s'éloigner des choses d'ici-bas »; elle doit « dépasser le ciel et les corps célestes », bien qu'ils soient de vrais enfants de Dieu, et monter plus haut « jusqu'à ce lieu véritable... où le souci de la chair ne trouble plus la vue ». *Disc.*, xi, 10.

Quant à Numénius, il parle du premier Principe, replié sur lui-même ἑαυτῷ συγγινόμενος (dans Eusèbe, *Præp. evang.*, XI, xviii, *P. G.*, t. xxi, col. 893 A sq.), qui ne crée pas le monde mais seulement le Démiurge, créateur du monde; qui est sans contact avec les hommes, le Démiurge seul en étant connu; qui est seul αὐτοαγαθόν, le « Bon en soi », dont la bonté du Démiurge dérive. *Ibid.*, XI, xxii, col. 905 C.

C'est dans ce milieu et cette atmosphère que se sont formées les premières hérésies. Les apologistes du IIe siècle et les alexandrins du IIIe se ressentent d'y avoir vécu.

2° *Les traits distinctifs de ce « platonisme moyen »*. — 1. Une opposition de plus en plus accusée, conformément à l'enseignement néopythagoricien, entre Dieu et le monde. Par une première transformation introduite dans le platonisme primitif, l'auteur de l'univers devient le lieu des Idées; mais comme, par le fait même, il contracte une certaine multiplicité, il faut le dépasser pour atteindre la raison suprême des choses et, par delà les Idées, monter jusqu'à l'Un qui est aussi le Bien absolument transcendant.

2. Par suite, le rôle des intermédiaires devient de plus en plus important. *Logoi*, esprits, puissances, démons, de nature divine mais subordonnés entre eux, ils s'échelonnent, s'efforçant de combler l'abîme, transmettant l'action divine jusqu'aux natures inférieures, et permettant aux hommes de remonter par degrés jusqu'à leur premier principe.

3. Une note religieuse et même mystique prédominante. L'assimilation à Dieu y est, comme chez Platon, le sommet de l'activité humaine; mais cette assimilation est conçue, du moins par plusieurs, comme une absorption dans la divinité, accessible aux initiés, même dès cette vie, par un contact unifiant qui défie toutes les tentatives de la pensée conceptuelle; c'est encore une conséquence de la transcendance divine telle qu'on la comprend.

Faut-il reconnaître là une influence de l'Orient? On l'a prétendu. En tout cas, il n'est pas facile de mesurer cette influence, et c'est une chose remarquable que l'extase est décrite même par Philon le Juif avec des éléments tous empruntés à la tradition platonicienne, sans aucune allusion au prophétisme d'Israël. Cf. les textes de Philon cités par Ueberweg-Præchter, *Die Philosophie des Altertums*, 12e édit., p. 377 sq.

4. Certaines thèses d'ordre psychologique et moral, en liaison avec la solution qu'on donne au problème de la destinée et dont on emprunte le principe à Platon : la nature de l'intelligence, la plus haute et la plus pure partie de l'âme, apparentée à Dieu, semblable à lui, et, par suite, capable de l'atteindre dans l'extase; la nécessité d'une purification qui libère cette intelligence de toute servitude à l'égard du sensible; d'où l'importance grandissante du détachement et de la préparation morale.

Dans l'une ou l'autre thèse de cette doctrine syncrétiste presque toutes les écoles antérieures pouvaient se reconnaître.

Sans parler de l'opposition du monde intelligible et du monde sensible qui est caractéristique de tout platonisme, l'Un, le plus haut principe et la source universelle des êtres, venait du néopythagorisme, qui peut se rattacher lui-même, sur ce point, à la dernière époque de la métaphysique de Platon; les spéculations sur l'intelligence se retrouvent dans le péripatétisme; l'âme du monde dans le *Timée* et chez les stoïciens; les âmes particulières, fractions de l'âme totale, la métempsycose, la vie périodique du monde dans le pythagorisme.

Le stoïcisme platonisant, que les *Diatribes* avaient rendu populaire, fournissait les développements sur le *Logos*, la « sympathie » entre les diverses parties du monde, qui jouera un rôle important chez Plotin et chez Jamblique dans les théories sur la prière et la magie; en morale, l'indifférence des biens extérieurs, l'impassibilité, le portrait du sage. Philon enseignait non seulement la transcendance divine (une transcendance qui s'allie à une certaine immanence, car Dieu pénètre intimement le monde), non seulement les intermédiaires et le *Logos* et les Idées dans le *Logos* (ce qu'on trouve aussi chez Atticus), mais la prédominance de la vie intérieure, le grand problème consistant à atteindre Dieu et à écarter les obstacles qui barrent la route; il enseignait l'intelligence, partie principale de l'âme et image de Dieu, enfin l'extase accessible par le moyen de la purification et du renoncement.

3° *Le « platonisme moyen » et les écrivains ecclésiastiques.* — C'est à l'école de ce platonisme moyen que la plupart des écrivains ecclésiastiques ont, aux premiers siècles, appris la philosophie.

Lorsque Justin nous confie qu'en se mettant sous la conduite d'un platonicien, son secret espoir était de voir Dieu tout de suite, « car tel est le but de la philosophie de Platon », quand Clément loue Platon d'avoir reconnu que Dieu est le lieu des Idées, quand les apologistes ou les alexandrins, appliquant au Fils la doctrine du *Logos*, le considèrent comme un intermédiaire quelque peu subordonné par lequel on peut s'élever jusqu'à la transcendance du Père, quand Clément et Origène parlent de cette partie de notre âme qui est proche parente de Dieu et capable de le contempler, quand Grégoire de Nysse décrit les étapes de l'ascension mystique dont le terme est l'extase, ce n'est pas sans quelque fondement de vérité qu'ils peuvent se recommander de Platon, car le germe de tout cela s'y trouve, et pourtant la véritable source de ce qu'ils enseignent (dans la mesure où ils dépendent de la philosophie) n'est point Platon, mais le platonisme intermédiaire dans lequel les grandes lignes

du néoplatonisme étaient déjà dessinées. Plotin les précisa et les coordonna.

III. PLOTIN (203-269 après J.-C.). — La philosophie de Plotin nous est conservée en cinquante-quatre traités que Porphyre, après la mort de son maître, publia en six *Ennéades* ou groupes de neuf chapitres, joyeux d'une joie toute pythagoricienne d'avoir ainsi trouvé le produit du nombre parfait six, par le nombre parfait neuf.

Elle systématise sous une forme très abstraite les relations de l'Un et du multiple. Son influence s'est propagée surtout au moyen de quelques principes, qui se trouvent aussi bien dans Proclus (et le *Liber de causis*) que dans Plotin, et qui, sans être leur apanage — la couleur pythagoricienne y est au contraire nettement accusée — sont arrivés pourtant aux écrivains chrétiens par leur intermédiaire. Ils offrent un cadre commode pour l'exposé du système, dans la mesure où il intéresse la théologie.

1° *Le primat de l'unité. Au-dessus du multiple, il y a l'Un.* — Plotin est bien de la descendance de Platon. Volontiers, il dirait avec le maître dont il aime à invoquer le témoignage : « S'il est quelqu'un qu'on doive combattre avec toutes les forces du raisonnement, c'est celui qui abolit la science, la pensée claire ou l'intelligence, quelque thèse qu'il prétende affirmer à ce prix. » *Soph.*, 249 *c*. Pour lui, il croit à l'existence de cette Intelligence, qui garantit la science véritable, et dont il fait le lieu des Idées, l'unité des esprits, le plus beau des êtres. Il l'admet sans essayer même de la prouver. N'est-elle pas le soleil du monde intelligible, et l'on ne prouve pas l'existence du soleil. *Enn.*, V, III, 17.

Mais l'Intelligence (c'est un trait qu'il est beaucoup plus difficile de retrouver dans Platon, bien qu'on s'y essaie) ne se suffit pas à elle-même et ne saurait, par conséquent, être la raison dernière de tout. Car, même si on la conçoit à la manière d'Aristote, comme une pensée pure qui se pense elle-même, elle implique un contenu, donc dualité d'intellect et d'intelligible. Or, toute pluralité n'est qu'en vertu de l'unité. C'est l'unité qui est première. Il faut donc qu'au-dessus de la pensée, il y ait comme premier Principe l'unité pure. III, VIII, 8 et 9; III, IX, 9. Plotin croit, pour la même raison, qu'elle est au-dessus de l'être. VI, II, 1.

Jamais la théologie chrétienne n'admit, sans les distinctions fournies par la doctrine de l'analogie, que Dieu est au-dessus de l'intelligence et de l'être. Elle accueillit pourtant le principe que toute pluralité vient de l'unité et lui est postérieure. Ce principe est passé par Proclus (*Inst. theol.*, c. V) au pseudo-Denys l'Aéropagite (*De div. nom.*, XIII, 2, *P. G.*, t. III, col. 980 A) et, de là, dans la scolastique. Saint Thomas en tire même un argument pour l'existence d'un Dieu unique, créateur de toutes choses, non seulement, comme on l'a dit, dans le *Commentaire des Sentences*, *I Sent.*, dist. II, q. I, a. 1, mais même dans la *Somme théologique*, Iª, q. XLIV, a. 1 : *Necesse est igitur omnia quæ diversificantur secundum diversam participationem essendi... causari ab uno primo ente quod perfectissimum est; unde et Plato dixit quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem.* Cf. *De potentia*, q. III, a. 5. Saint Bonaventure disait de même : *Quod enim summe unum est, est omnis multitudinis universale principium. Itin.*, c. V, n. 7; cf. *Hexaem.*, coll. X, n. 16; *I Sent.*, dist. XIX, part. 1, a. un., q. I.

Une autre conséquence est que plus un être est proche de l'unité, plus il est parfait, et plus largement aussi son action s'étend. *Quanto enim aliquid est simplicius, tanto virtus ejus est minus limitata; unde ad plura se extendit sua causalitas. Et ideo in libro De causis dicitur quod omnis virtus unita plus est infinita quam virtus multiplicata. De pot.*, q. VII, a. 8. Il est remarquable que, quand il énonce ce principe, saint Thomas se réfère au *Liber de causis*, n. 17 (cf. *ibid.*, n. 9 et Proclus, *Inst. theol.*, c. CLXXVII). L'Un absolu est infini. Il y a là un point de contact entre le néoplatonisme et le thomisme.

2° *La nature de l'Un, principe suprême.* — Puisqu'il est nécessaire d'exclure de l'Un toute multiplicité, il faut se garder de poser en lui aucune détermination, mais se résigner à n'en saisir que des caractères purement négatifs. Il n'est rien de tout ce que nous connaissons, car tout ce que nous connaissons est limité et déterminé. Le premier Principe, selon Plotin, est incompréhensible et transcendant. C'est pourtant une erreur de ne voir en lui, comme on le fait trop souvent encore, que l'indéterminé au comble de l'indigence, « la chose dépouillée par le dernier effort de l'abstraction de la dernière de ses qualités » (Boutroux, *J. Bœhme*, p. 255), l'abîme où, dans le vide, a sombré toute réalité.

S'il est au-dessus de l'Intelligence, c'est, on l'a dit, que l'intelligence suppose la dualité de sujet et d'objet; s'il est au-dessus de l'Être, c'est pour la même raison, et parce que l'être n'est pas un, VI, II, 1; s'il n'est pas un acte, c'est dans la mesure où l'acte inclut une tendance vers un bien meilleur; bref, si on lui refuse toutes les déterminations, c'est pour écarter plus sûrement de lui les tares qu'elles impliquent dans les objets de notre expérience, la multiplicité, la dépendance, qui sont inconciliables avec sa pureté, sa simplicité, son absolue suffisance. Mais, en faisant les corrections nécessaires, on pourrait dire, et Plotin le dit, qu'il est *en quelque manière* intelligence, être, acte et hypostase, οἷον νοῦς, οἷον οὐσία, οἷον ἐνέργεια, οἷον ὑπόστασις. VI, VIII, 7 et 16.

On peut même trouver dans les *Ennéades*, en certaines formules extraordinairement condensées, comme une transcription métaphysique de la vie intime de cet Un transcendant : Il est identité pure, « le même » qui n'est aucunement « autre », sans mélange de différence, car il est simple. Dès lors, toute analyse de son essence est une tentative illusoire; de lui on ne peut que répéter : il est « lui-même, lui-même, par delà l'être » : αὐτὸς καὶ ὑπερόντως αὐτός, VI, VIII, 14; incapable de changement, il demeure : son nom est permanence, μονὴ ἐν αὐτῷ. VI, VIII, 16. Cette immobilité n'est pourtant pas l'immobilité de la mort : on doit dire, au contraire, qu'il est activité pure, mais en dehors du changement et du temps. Il se fait lui-même, ἐστιν οὗτος ὁ ποιῶν ἑαυτόν. VI, VIII, 15. Il se connaît aussi lui-même, par une intuition qui est moins une pensée qu'un contact, qu'on peut appeler une surpensée, ὑπερνόησις, VI, VIII, 16, et qui introduit dans l'identité du premier Principe une certaine conscience, par laquelle il existe pour lui-même αὐτὸς... αὐτῷ. VI, VIII, 17. L'Un est la lumière lumineuse par elle-même et pour elle-même, l'unité transparente qui se possède. V, V, 7; VI, VII, 36. Tourné tout entier vers lui-même, il se porte en quelque sorte vers ses propres profondeurs. VI, VIII, 16. Cette orientation intime qui trouve en soi son terme νεῦσις αὐτοῦ πρὸς αὐτόν, qu'est-elle, sinon un amour qui n'est pas un besoin et la complaisance en un bien qui n'est pas extérieur? L'Un est amour comme dira aussi le pseudo-Denys, amour de soi, ἔρως ὁ αὐτὸς, καὶ αὐτοῦ ἔρως. VI, VIII, 15.

Cette vie intime de l'Un nous reste fort obscure, car nous n'imaginons la simplicité que par appauvrissement; et, pourtant, il faut admettre que, si la perfection de l'être et de la vie se mesure à l'immanence des opérations, elle est la perfection même.

Sous l'influence de ce platonisme mélangé de pythagorisme, la théologie chrétienne appellera volontiers Dieu l'Un ou la Monade. Origène, *De princ.*, I, I, 6,

P. G., t. XI, col. 125 A : Dieu est *ex omni parte* μονάς *et ut ita dicam* ἑνάς. S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXIX, 2, *P. G.*, t. XXXVI, col. 76 B. S. Augustin, *De vera religione*, XXXV, 65, *P. L.*, t. XXXIV, col. 151 : Dieu est *unum... quo simplicius nihil est...* Pour le pseudo-Denys, il est l'ἑνὰς ἑνοποιὸς ἁπάσης ἑνάδος. *De div. nom.*, I, 1, *P. G.*, t. III, 588 B. Cf. Petau, *Dogmata theol.*, *de Deo Deique proprietatibus*, l. II, c. VIII : *de divina Monade seu unitate.*

Par une espèce de surenchère, Clément d'Alexandrie déclare même que Dieu est au-dessus de l'Un et de la Monade, ἐπέκεινα τοῦ Ἑνὸς καὶ ὑπὲρ αὐτὴν Μονάδα. *Pædag.*, I, 8, *P. G.*, t. VIII, col. 336 A. On retrouve dans Jamblique et Proclus les mêmes outrances.

Mais il faut reconnaître encore et surtout une influence néoplatonicienne dans la tendance de certains Pères à considérer les attributs divins, l'infinité, l'éternité, l'immensité, du point de vue de l'unité. Tels les alexandrins, les cappadociens, tel saint Augustin dont le P. Portalié a dit : « Cette extrême simplicité de l'Un suprême le saisit vivement et il en fait la base de sa théodicée. » Cf. art. AUGUSTIN, t. I, col. 2328.

3° *Comment de l'Un procède le multiple?* — L'Un est la puissance première, puissance active évidemment, à laquelle tout participe, puissance parfaite que le changement ne peut effleurer, qui produit sans délibération et sans subir aucune altération.

On voit donc ce qu'il faut penser de l'opinion autrefois généralement répandue, grâce à Cousin, Vacherot, J. Simon, que le plotinisme est un émanatisme. Rien n'est moins exact, si l'on entend par là une diffusion susbstantielle de l'infini dans le fini. « Ainsi compris, l'émanatisme est explicitement répudié par Plotin. Ce qui émane de l'Un n'est pas sa substance, mais seulement l'effet de sa causalité infinie. » Rodier, *Plotin*, dans *Études de philosophie grecque*, p. 313, article reproduit de la *Grande encyclopédie.* L'usage aujourd'hui a prévalu d'appeler ce système, avec Zeller, un « panthéisme dynamiste ». Mais cette expression même a soulevé des oppositions et appelle des réserves.

Il est certain, en effet, qu'il y a des germes de panthéisme dans la doctrine de Plotin, et particulièrement la nécessité qui préside à tout ce que produit la cause première. C'est un principe dans cette philosophie que tout ce qui est parfait, et par conséquent l'Un, engendre nécessairement. S'il ne produisait rien, comment serait-il principe? Porphyre dira : « S'il n'avait pas de sujets, comment serait-il roi? » Cf. Origène, *De principiis*, I, II, 10, *P. G.*, t. XI, col. 138 C, 139 A. Aussi, bien que l'Un soit la liberté même et totalement indépendant (c'est le sujet du livre VIII de la VI[e] *Ennéade*), bien qu'on affirme, au même endroit, qu'il engendre parce qu'il le veut, il faut retenir que l'Un ne peut exister sans le monde. Il faudrait aussi conclure logiquement que, sans le monde il ne serait ni l'infini, ni l'absolu. Cf. P. Henry, *Le problème de la liberté chez Plotin*, dans *Revue néoscolastique*, t. XXXIII, février, mai et août 1931. C'est une thèse panthéiste, qui peut se déduire de certaines théories de Plotin, mais qui ne s'accorde pas avec d'autres, car il répète de la manière la plus explicite que le premier Principe est parfait et se suffit, qu'il demeure sans changement quand il produit, VI, IX, 5, qu'il est différent de tous les êtres, bien qu'il ne s'en sépare que par son absolue simplicité : ἀφ' οὗ... ἕκαστον οὐχ ἕκαστον, ἀλλ' ἕτερον ἁπάντων, V, III, 11; cf. III, VIII, 9; V, V, 10 et 13; VI, IX, 3 et 6, que l'univers est un rayonnement de sa perfection, mais qui ne la modifie en rien : περίλαμψιν ἐξ αὐτοῦ μὲν, ἐξ αὐτοῦ δὲ μένοντος. V, I, 6. Cf. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, p. 156-161. Saint Augustin a largement mis à contribution les analyses qui, dans les *Ennéades*, décrivent la production du monde intelligible (ci-dessous, col. 2342 sq.); il n'y a pas vu de panthéisme.

4° *Les degrés des êtres ou leur hiérarchie.* — L'Un est différent de toutes choses. Mais toutes choses dépendent de lui, car elles ne sont que par le reflet d'unité qui les fait être : Plotin essaie même de fonder sur l'étymologie l'équivalence de l'Un, ἕν, et de l'Être, ὄν. Grâce à cette unité de principe d'où tout procède et où tout tend à revenir, la multitude variée du monde forme un tout « sympathique », la communauté d'origine entraînant la connexion de tous les êtres, ou, comme dit Plotin après Platon, leur parenté : et, parce que, dans l'édifice du monde, il y a plusieurs étages et différents degrés, de plus en plus imparfaits à mesure qu'ils s'éloignent de leur source commune, leur coordination est aussi subordination et implique une hiérarchie; et, parce que les effets, devant ressembler à leur principe, le suivent « sans que la distance soit trop grande », la descente s'effectue harmonieusement, sans heurt, de l'Un absolu à la multiplicité pure qui est la matière, par une série ininterrompue d'intermédiaires : le monde intelligible, le monde des âmes, le monde sensible. Telle la lumière s'affaiblit en s'éloignant de son foyer. La dégradation des êtres coïncide avec un progrès dans la composition. Plus ils s'éloignent de la simplicité du premier Principe et plus ils sont multiples. Déjà le second Dieu, l'Intelligence, n'est plus tout à fait simple : « Tout ce qui participe de l'Un, dira Proclus, est à la fois un et non-un », et c'est par là qu'il est moindre et se distingue du premier. II, IX, 8 et 13; V, I, 3; V, VIII, 7 et 8.

1. L'unité et l'ordre du monde, les degrés d'êtres, autant d'idées que la philosophie chrétienne accueillit volontiers dans la mesure où elles s'accordaient avec la sainte Écriture. Elles occupent une place centrale dans l'augustinisme. « La conception néoplatonicienne qu'il faut davantage garder devant les yeux pour comprendre Augustin est celle des degrés. Le degré suprême n'est vraiment lui-même que dans ce degré et, cependant, on considère que c'est encore lui qui se trouve dans les autres, mais dégradé, obscurci. » Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, p. 260. Le *De cælesti hierarchia* et le *De ecclesiastica hierarchia* du pseudo-Denys donnèrent à ces idées un relief exceptionnel.

De là on déduira une preuve de l'existence de Dieu : « Lorsqu'il existe du plus et du moins, c'est-à-dire des degrés, il est nécessaire que, dans cet ordre, le parfait existe. Donc, si les êtres sont meilleurs les uns que les autres, il existe un être parfait, qui est Dieu. » Le procédé est bien platonicien.

Cette hiérarchie des êtres fut considérée, par beaucoup de Pères et de scolastiques, à la manière néoplatonicienne, comme la dégradation d'un rayon lumineux, d'autant plus faible qu'il est plus éloigné de son foyer. (Sur cette métaphysique de la lumière et son histoire au Moyen Age, voir Bäumker, *Witelo*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. III, fasc. 2, 1908, p. 361 sq. Il faut noter cependant que, même chez Plotin, la métaphore n'entraîne pas une dégradation du principe producteur.)

2. Le Moyen Age retint également que l'Être et l'Un sont corrélatifs. *Omne quod est, idcirco est quia unum est.* Cet axiome néoplatonicien, courant chez les scolastiques, était emprunté à Boèce. *In Porphyrium commentariorum*, l. I, *P. L.*, t. LXIV, col. 83 B. Il se trouve aussi chez Denys, *De div. nom.*, XIII, 2, *P. G.*, t. III, col. 977 C, sous une forme plus dangereuse, car on peut la tirer facilement au panthéisme : τῷ εἶναι τὸ ἓν πάντα ἐστὶ τὰ ὄντα, ce que Scot Érigène traduisit : *essendo unum omnia sunt existentia*, *P. L.*, t. CXXII, col. 1169 C. L'école de Chartres en abusera.

3. L'être, en se dégradant et en se multipliant,

contracte une composition essentielle. « S'il y a plusieurs idées, déclarait Plotin, il y a nécessairement en chaque idée quelque chose de commun et quelque chose de propre, par quoi l'une diffère de l'autre... Cette différence qui la sépare des autres, c'est sa forme particulière. Or, s'il y a forme, il y a quelque chose qui est informé... Donc, il y a une matière qui reçoit la forme », *Enn.*, II, iv, 4, trad. Bréhier, t. ii, p. 58. C'est pourquoi, dans le monde intelligible, il faut admettre une matière qui est condition de la multiplicité, sans être un obstacle à la simplicité relative des Idées ou des esprits qui constituent le monde intelligible néoplatonicien. Depuis Avicebron, que le Moyen Age considérait à tort comme le père de la matière spirituelle, jusqu'aux théologiens dits augustiniens, les platonisants retiendront cette doctrine; ils en feront une application, en introduisant dans les anges une composition substantielle de matière et de forme.

5° *L'Intelligence et le monde intelligible.* — 1. Si l'Intelligence n'est pas le premier Principe, c'est qu'elle n'est pas la pure unité; du moins vient-elle aussitôt après le premier. V, i, 6. Sans discours ni raisonnement, dans un présent éternel, elle se pense, et en se pensant, pense l'Un, en qui elle est, de qui elle vient, vers qui elle tend.

Avide de saisir l'Un, en qui elle a sa fin comme son principe, l'Intelligence est impuissante pourtant à l'embrasser dans sa simplicité; en le pensant, elle le décompose en quelque sorte. De là vient la multitude des Idées qui ne sont pas seulement objets de pensée, mais puissances spirituelles, esprits et dieux comme l'Intelligence qui les enveloppe, subordonnés à cette Intelligence comme les sciences particulières à la science générale. Au sein de ce monde intelligible, hors du temps et de l'espace, chaque esprit est transparent pour tous les autres, dans sa profondeur, comme la lumière pour la lumière, chacun comprend les autres comme il est compris lui-même, et tous ensemble constituent l'Intelligence universelle qui est impliquée en eux comme ils sont impliqués en elle. V, viii, 4; VI, ii, 20; VI, vii, 14; VI, vii, 17.

6° *La multiplicité de l'âme et de l'homme. La matière.* — 1. Intermédiaire entre le monde intelligible dont elle procède et le monde sensible qui lui doit toute sa réalité, l'Ame marque une étape nouvelle dans la voie de la multiplicité. Indivisible par nature, toute en tout et toute en chaque partie, elle a pourtant une affinité pour le corps qui est de sa nature divisible et, en vertu de cette relation, elle devient, elle aussi, sujette à la divisibilité. IV, ii, 1.

D'ailleurs, l'Ame universelle est déjà en elle-même multiplicité, car elle contient toutes les âmes particulières qui dérivent d'elle et dont elle ne se sépare jamais. IV, ix; IV, iii, 2-8; III, v, 4. Aussi existe-t-il entre les âmes une unité comparable à celle du monde intelligible, une unité qui n'est pas une confusion, une distinction qui n'est pas un morcellement : telle, une même science participée par plusieurs savants. IV, ix, 5.

2. Située entre deux mondes, l'Ame peut faire partie de l'un ou de l'autre. Si, par sa partie plus haute, elle se tourne vers l'Intelligence, elle est elle-même intelligence. Mais si, audacieusement, elle se tourne vers le monde sensible qui est son image et y entre, par le fait elle se détourne de celui qui l'a faite et se perd en devenant sensible; la philosophie devra lui rendre, après l'avoir purifiée, la contemplation du monde intelligible, et lui faire retrouver sa vraie nature.

Sur la descente des âmes, il ne semble pas qu'on puisse ramener à une parfaite unité toutes les explications de Plotin, I, viii, 14; III, ii, 12; IV, iii, 13; IV, iv, 45; IV, viii, 7 : tantôt, en effet, s'inspirant de la tradition plus religieuse des mystères orphiques, elles donnent le son qu'on vient d'entendre et tantôt elles sont influencées par le stoïcisme, pour lequel l'âme est une force solidaire de toutes les autres, jouant le rôle qui lui est dévolu dans l'organisation de l'univers.

3. S'il est vrai que chacun de nous n'est qu'un seul homme, à savoir celui selon lequel il agit, VI, vii, 6, il est également vrai que nous sommes « plusieurs », car, Plotin le répète souvent, à celui que nous étions dans le monde intelligible s'en est ajouté un autre; et c'est ainsi que d'universel, πᾶς, que nous étions (car pour Plotin les individus eux-mêmes ont leurs idées dans le monde intelligible) nous sommes devenus particulier, τις; bien plus, en analysant ce qui s'est ajouté, nous devons dire que nous sommes trois, qui correspondent aux trois parties de l'âme, II, ix, 2 : l'homme sensible, qui est le dernier; l'homme intelligible, le plus élevé, et entre les deux l'homme raisonnable. Ces trois hommes ne sont pas séparés, car ils dépendent l'un de l'autre; ils ne constituent pourtant pas une même substance, étant superposés plutôt qu'unis; le rapport qui intervient entre eux est un rapport d'effet à cause et non de matière à forme. Toujours les philosophes et les théologiens platonisants auront peine à sauvegarder l'unité du composé humain.

4. *La matière*, à laquelle s'unit l'âme, occupe le dernier degré de la hiérarchie, multiplicité sans unité, absolument informe, pure indétermination, non-être, qui n'est pourtant pas absolument rien. Son extrême éloignement du Principe, qui est le Bien, la fait considérer comme le principe du mal, un mal qui existe nécessairement, comme est nécessaire la dégradation hiérarchique des êtres à partir de l'Un. C'est de ce mal qu'il faut, autant que possible, se séparer par le dur travail de la purification.

5. Ce radicalisme, attirant comme toutes les outrances pour certains tempéraments, n'était pas sans danger; car, à qui la séparation de tout ce qui est matériel paraît si souhaitable, la résurrection des corps n'offre guère plus d'intérêt qu'aux Athéniens du temps de saint Paul. Origène, quand il admet cette résurrection (*Cont. Cels.*, V, xxii, *P. G.*, t. xi, col. 1216; Prat, *Origène*, p. 87 sq.; comparer la lettre de saint Jérôme à Avitus, *Epist.*, cxxiv, 5 et 7, *P. L.* t. xxii, col. 1063-1065) commet une heureuse inconséquence, en désaccord avec les idées sur la matière qu'il avait empruntées à son milieu.

Sous l'action des mêmes influences, d'autres considérèrent comme un gain pour l'âme tout ce que perd le corps. Saint Basile ne voyait-il pas dans la maigreur un gage de sainteté, un corps trop bien portant étant, au contraire, le signe d'une âme en mauvais état? Dans les doctrines mystiques, on exagérera la nécessité et l'efficacité de la fuite des phantasmes pour préparer l'union à Dieu.

De là aussi, une dépréciation excessive de la connaissance sensible et un peu de scepticisme à son égard comme dans quelques textes d'Augustin : A qui veut connaître la vérité, les sens ne sont d'aucun secours, ils sont plutôt un obstacle, par exemple *De Gen. ad litt.*, vii, 20, et dans le *De immortalitate animæ*, n. 1 : *nec animus auxiliante corpore intelligit, quia, cum intelligere vult, a corpore avertitur;* cf. *ibid.*, n. 27. Augustin avait même écrit dans les *Soliloques : penitus esse ista sensibilia fugienda*, I, xiv, 24; mais, de peur qu'on ne lui prêtât l'erreur de Porphyre : *omne corpus esse fugiendum*, il se rétracta. *Retr.*, l. IV, c. iii, *P. L.*, t. xxxii, col. 590; cf. *De civit. Dei*, XII, xxvi; XIII, xvi et xix; *De anima et ejus origine*, IV, xi, 31, t. xliv, col. 525 : *quisquis a natura humana corpus alienare vult, desipit.*

6. *Quelques questions au sujet de l'âme.* — *a)* Y a-t-il au-dessus des âmes une Ame du monde, non point créatrice (cette hypothèse était évidemment contraire

à l'enseignement de la foi), mais organisatrice et qui servirait à Dieu d'instrument dans l'administration de l'univers? La question est difficile, pense Augustin, et il renonce à se prononcer. *De cons. evangel.*, I, XXIII, 35, *P. L.*, t. XXXIV, col. 1058.

b) Quelle est l'origine de l'âme humaine? La question était fort controversée à la fin du IVe siècle et au début du Ve. *Utrum lapsa de cælo sit, ut Pythagoras philosophus omnesque Platonici et Origenes putant; an a propria Dei substantia, ut Stoici, Manichæus et Hispana Priscilliani hæresis suspicantur : an in thesauro habeantur Dei olim conditæ, ut quidam ecclesiastici stulta persuasione confidunt : an quotidie a Deo fiant et mittantur in corpora... : an certe ex traduce, ut Tertullianus, Apollinaris et maxima pars Occidentalium autumant...* Jérôme, répondant à une demande de Marcellinus, représentant de l'empereur Honorius à la conférence de Carthage entre catholiques et donatistes, lui conseillait de consulter sur ce sujet Augustin, *virum sanctum et eruditum. Epist.*, CXXVI, *P. L.*, t. XXII, col. 1085, 1086. Augustin, sans doute, n'aurait pas donné une réponse très ferme. Il inclinait plutôt à croire que l'âme humaine, avant d'être unie à un corps, a été produite « parmi les premières œuvres que Dieu créa toutes ensemble », *De Gen. ad litt.*, VII, XXXIII, 34, cf. X, III, 4; II, 3; VII, XXIV, 35. S'il penche vers cette hypothèse, c'est qu'elle lui semble s'accorder mieux avec le texte de l'Ecclésiastique, *creavit omnia simul.* Hypothèses qu'il n'avance qu'en hésitant, et où il est permis de reconnaître une influence du milieu philosophique.

7° *La tendance du multiple vers l'Un.* — Tous les êtres désirent l'Un à cause de la ressemblance qu'ils ont avec lui; ils se tournent vers lui... Leur but, c'est l'union. Là tendent tous les efforts de purification et de détachement.

Ainsi s'affirma la conception puissante d'un Principe premier qui est en même temps la fin dernière, un principe d'où tout procède par degrés et où tout doit revenir par étapes, la descente se faisant par voie de composition vers une multiplicité toujours plus imparfaite, et le retour s'opérant par voie de purification, c'est-à-dire de simplification, vers le terme ultime, une union bienheureuse où l'esprit qui contemple ne fait plus qu'un avec son principe et sa fin.

On s'accorde à reconnaître que l'union à Dieu dans l'extase, terme de tout désir, est une des principales caractéristiques de cette philosophie. Mais, selon certains, ce serait aussi par là qu'elle aurait exercé sur le christianisme l'influence la plus pénétrante et la plus néfaste. La plus pénétrante, car à partir du IVe siècle surtout, l'Église aurait cherché là une initiation à la vie religieuse (cette affirmation sera discutée plus loin). La plus néfaste, car, par là, le néoplatonisme cessait d'être rationnel, comme l'avait été toute la philosophie grecque. Profondément sceptique (car c'est le scepticisme, disent ces auteurs, qui a donné naissance au néoplatonisme), il plaçait le Bien suprême non plus dans une vérité accessible à la connaissance humaine, mais au-dessus du pouvoir de notre raison, et ouvrait ainsi la porte aux révélations, aux inspirations, c'est-à-dire à la fantaisie, à la superstition, à la théurgie; c'était se précipiter dans l'absurde. Harnack, *Dogmengeschichte*, 4e éd., t. I, p. 810; cf. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, IIIe part., t. II, 4e éd., p. 482.

Si l'on considère, non pas les successeurs de Plotin, mais Plotin lui-même, le reproche n'a pas de fondement, ou du moins est fort exagéré. On peut, sur ce sujet, résumer ainsi sa position :

1. Il est certain que pour lui la raison n'est pas le plus haut pouvoir de connaître, ni l'âme raisonnable la plus haute réalité. Il y a un principe supérieur, l'Intelligence, et même un principe supérieur à l'Intelligence, l'Un.

2. Ce qui est supérieur à la raison n'est pas contraire à la raison. C'est même par la raison et non par voie de « révélation » que Plotin établit l'existence et même la nécessité de cette réalité transcendante; et il rappelle aux gnostiques que, si l'homme peut s'élever au-dessus de l'intelligence, ce n'est pas en se laissant aller à je ne sais quels songes creux, mais seulement, « dans la mesure où l'intelligence le conduit », εἰς ὅσον νοῦς ἄγει. II, IX, 9.

Loin d'être un sceptique, ce philosophe, dont on ferait volontiers un rêveur, est un intrépide raisonneur, qui s'efforce de déduire rigoureusement la possibilité et les conditions de l'extase. Car, si la multiplicité existe, elle présuppose nécessairement l'Un. Or, nécessairement l'âme tend vers ce sommet des choses, qui, étant son principe, est aussi sa fin : elle désire donc nécessairement s'unir à lui. Pour s'unir à lui, elle doit lui ressembler, donc ne plus avoir ni mouvement, ni pensée, VI, VII, 35; il faut donc qu'elle abandonne tout le reste, qu'elle en arrive à tout ignorer et à s'ignorer elle-même; et, puisque l'Un est au-dessus de tout intelligible, il faut que le contact par lequel elle l'atteint se fasse par une autre puissance que l'intelligence. L'extase est donc la condition nécessaire de cette union qui est la fin de toute son activité. VI, IX, 7, 8 et 9.

3. Bien plus, le néoplatonisme de Plotin, au lieu d'invoquer une révélation reçue du dehors, est plutôt un naturalisme intégral : l'homme purifié est capable, par lui-même, de tout pénétrer, même la simplicité du premier Principe, car, avec cet au-delà, bien que transcendant, il a une parenté naturelle. Les Pères de l'Église qui, avec Plotin, refusent de voir dans la « contemplation » mystique une déchéance de l'être raisonnable, mais la dépeignent, au contraire, comme un retour à l'unité de l'âme dispersée dans le sensible, même ceux qui croient possible, dès ici-bas, une certaine vision de Dieu, se séparent de lui en ce qu'ils requièrent une grâce surnaturelle comme condition d'une connaissance qui dépasse la portée de la nature. Ainsi est efficacement sauvegardée la distinction nécessaire entre le monde et son créateur, la transcendance de l'ordre divin et la gratuité de ses bienveillantes interventions dans le cours de la vie humaine (voir col. 2384 sq).

4. Il est vrai cependant que le néoplatonisme, après Plotin, sombra dans la théurgie. Sous l'influence de quelles causes? on va essayer de le montrer.

IV. APRÈS PLOTIN. — Plotin meurt en 269. *Porphyre*, après lui, reste fidèle pour l'essentiel à la doctrine des *Ennéades* et contribue beaucoup à la répandre car, selon la remarque d'Eunape, si Plotin est plus connu des gens cultivés que Platon lui-même, il est presque incompréhensible pour les autres à cause de l'élévation céleste de ses pensées et de la forme énigmatique qu'il leur donne; Porphyre, au contraire, par sa clarté, semble une chaîne d'Hermès lancée miséricordieusement aux hommes.

Il écrivit, entre autres ouvrages, une *Vie de Pythagore*: un livre *Sur l'abstinence des viandes;* un autre *Contre les chrétiens*, voir l'art. PORPHYRE; la *Philosophie d'après les oracles;* l'*Antre des nymphes;* la *Lettre à Marcella;* une autre lettre au prêtre égyptien Anebon à laquelle répondit, sous le nom d'Abammon, dans le *De mysteriis*, un disciple de Jamblique; une *Introduction aux catégories d'Aristote (Isagoge)* qui eut au Moyen Age un grand retentissement, car la dispute du nominalisme et du réalisme se rattache à la question qu'il y posait : si les *quinque voces* ont une existence substantielle ou si elles n'existent que dans nos pensées? Porphyre meurt au début du IVe siècle. Avec

lui prend fin la période romaine de ce qu'on a fort inexactement appelé la philosophie alexandrine.

La seconde période (syrienne), avec *Jamblique* († vers 330), multiplie les étages de l'émanation divine et les dispose en triades subordonnées; elle accentue l'orientation vers la piété syncrétiste : le polythéisme y est considéré comme partie intégrante de l'hellénisme et, comme tel, on veut à tout prix le défendre et le restaurer. Jamblique affirmait aussi, plus clairement que Plotin et Porphyre, que l'âme ne se fixe pas toujours là où la porte sa tendance, soit en haut soit en bas, mais qu'elle descend et remonte périodiquement en vertu d'une loi nécessaire et, contre Plotin, il soutenait que lorsqu'elle descend, c'est l'âme tout entière et non une de ses parties qui entre en relation avec le monde. Les œuvres qui restent de lui appartenaient à un vaste traité, Συναγωγὴ τῶν πυθαγορείων δογμάτων. Sa philosophie était donc placée sous le signe de Pythagore; le *Protreptique* ou *Exhortation* se termine par l'explication des 39 « symboles » pythagoriciens, dont l'obscurité recèle une vérité profonde. Whittaker, *The neo-platonists*, p. 121 sq.

L'école de Pergame, en Mysie, qui avait les mêmes tendances, fut réunie à l'école de Syrie par *Ædesius*, son fondateur, qui lui-même était un disciple de Jamblique. C'est de ce milieu que sortira l'empereur Julien.

A la fin du IVe siècle, les successeurs de Platon (διάδοχοι πλατωνικοί) deviennent eux-mêmes néoplatoniciens; alors commence la troisième période (athénienne), à laquelle le décret de Justinien, en 529, mettra fin. *Proclus* († 485) en fut le principal représentant. S'il faut en croire Marinus, son historien, il possédait toutes les vertus, naturelles, morales, civiles, purifiantes, contemplatives, théurgiques (avec les vertus exemplaires, qui sont au-dessus du pouvoir de l'homme, cela fait sept degrés, trois de plus que chez Plotin. *Vita Procli*, c. III..., XIV, XVIII, XXII...). Très avancé dans les sciences théurgiques, Proclus était aussi très attaché aux rites de l'ancienne religion et, en général, à toutes les religions car, disait-il, le philosophe doit être comme le hiérophante de l'univers. *Ibid.*, c. XXVIII, XXIX. Ses principaux écrits sont des *Commentaires*, en particulier sur le *Timée*, la *Théologie platonicienne*, trois traités sur la Providence, le destin, le mal, conservés dans la traduction latine de Guillaume de Mœrbeke, les *Éléments de théologie*, modèle de cette présentation plus méthodique ou — comme dit Zeller — scolastique, qui est caractéristique de l'époque.

(Sur Proclus, son accord foncier avec Plotin et les divergences de détails, voir H.-F. Müller, *Dyonisios, Proklos, Plotinos*, dans les *Beiträge* de Bäumker, t. XX, fasc. 3-4, 1918, p. 1-36. Cf. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, t. I, p. 449 sq. : Développement du néoplatonisme; Whittaker, *The neoplatonists*, p. 157 sq.)

Ce que dans l'Église on remarqua davantage, comme traits nouveaux ou plus accusés de ce nouveau platonisme, ce fut, avec un paganisme plus militant et des tendances théurgiques, l'usage qu'on y fait du « ternaire ».

1° *Recrudescence du paganisme et de la théurgie à l'intérieur du néoplatonisme.* — 1. Le grand péché des *platonici*, déclare Augustin — et il cite Plotin, Jamblique, Porphyre, Apulée — c'est que, ayant connu le vrai Dieu, ils ne l'ont pas honoré comme ils devaient, mais, par une faiblesse coupable, ont admis les cultes et les sacrifices populaires, *De civit. Dei*, VIII, XII; X, III. Le même reproche revient fréquemment sous la plume d'autres Pères de l'Église.

a) En ce qui concerne Plotin, le reproche doit être expliqué. Si les *Ennéades* font une place aux dieux de la mythologie traditionnelle, c'est grâce à d'ingénieuses interprétations, dans le goût de l'allégorie alexandrine, qui permettaient de les identifier avec l'une ou l'autre des trois hypostases, en qui tout le divin est contenu. Ainsi le mythe théogonique de la naissance de Zeus est une allégorie de la genèse de l'Ame. V, VIII, 12. Zeus n'a-t-il pas en effet un père et un grand-père? Il ne peut donc venir que le troisième, comme l'Ame. Son père, Cronos, dont la légende raconte qu'il dévora ses enfants, n'est autre que le νοῦς, rempli des Idées divines, c'est-à-dire des dieux qu'il a engendrés (saint Augustin fait allusion à cette interprétation qu'il attribue aux *recentiores platonici*, *De cons. evang.*, I, XXIII, 35, *P. L.*, t. XXXIV, col. 1058), et son grand-père est Ouranos, l'unité supérieure en qui Cronos a introduit l'altérité.

Rien d'ailleurs d'exclusif dans ces interprétations. En un autre endroit, l'Ame du monde trouve son équivalence, non plus en Zeus, mais en Aphroditè, III, V, 8, ou même en Héra ou en Hestia. Évidemment, la chose, pour Plotin, n'avait pas grande importance.

b) Après lui, elle en prend davantage. Dans la lutte contre le christianisme, le syncrétisme néoplatonicien prête son appui : il s'efforce de donner un sens, une vie aux règles du culte païen (Porphyre, *La philosophie d'après les oracles*, dont la *Préparation évangélique* d'Eusèbe a sauvé quelques extraits) et, dans une hiérarchie aux multiples étages, de faire place à la multitude des dieux, sans avoir recours aux fusionnements, aux assimilations, à ces divinités myrionymes qui déconcertaient.

Porphyre développe la théorie des démons que le platonisme moyen avait accueillis et qui, dans les *Ennéades*, sont les intermédiaires par lesquels l'âme du monde administre l'univers. IV, III, 9 et 11. Mais, à l'encontre de Plotin, qui refusait d'admettre de mauvais démons, il distingue, après Plutarque, *De defectu oraculorum*, c. XIV, les bons et les mauvais, ceux qui sont bienfaisants, et ceux qui, sous la conduite d'un chef, cherchent toujours à nuire, tous composés d'un corps et d'une âme, comme les dieux visibles et, pour cette raison, sensibles aux sacrifices qu'on leur offre. *De abstin*, II, 42, 43, éd. Nauck, p. 172, l. 2 sq. Ainsi la philosophie justifiait les pratiques du culte populaire. Jamblique et Julien allèrent plus loin encore dans la même voie.

2. *En même temps, la tendance à la théurgie s'accuse.* — C'est sans doute un effet de la contagion des cultes orientaux. Mais, par son développement même, le néoplatonisme devait incliner de plus en plus en ce sens. Car, s'il proposait à l'instinct religieux un but exaltant, l'union à Dieu contemplé sans intermédiaire, les moyens qu'il offrait pour y arriver étaient décevants. Il affirmait : l'homme est capable de s'élever jusque-là, pourvu qu'il se dégage des choses sensibles par une ascèse purifiante. L'union à Dieu se conquiert à force de détachement et de recueillement. C'est difficile, mais c'est affaire de décision et de persévérance dans l'effort.

Vraiment, c'était trop difficile. Ne disait-on pas que Plotin lui-même était arrivé quatre fois seulement à cet instant d'extase bienheureuse; Porphyre, une fois. Que pouvait espérer le vulgaire? — Les « platoniciens », dit saint Augustin, montrent bien le terme, mais de loin et sans indiquer la route. S'ils en indiquaient une, elle était trop ardue et ressemblait à une impasse.

La théurgie possédait des méthodes plus accessibles. Pour s'unir à la divinité ou se la rendre favorable, il n'était que de connaître les formules, les invocations, les caractères, les sacrifices, qui, efficaces par eux-mêmes, mettent la puissance des dieux au service de qui les honore. De même, par la magie, on peut, quand on veut, capter la méchanceté des esprits malfaisants,

et se venger d'un ennemi. Cf. Eusèbe, *Præp. evang.*, l. V, c. VIII, IX, *P. G.*, t. XXI, col. 333 C. Voilà des moyens qu'un peuple superstitieux comprenait plus facilement que la dialectique néoplatonicienne.

Il faut dire plus : si la tendance théurgique se développa au sein du néoplatonisme, c'est aussi qu'on avait abandonné une thèse qui, chez Plotin, la tenait en échec. Il y a dans notre âme, enseignait-il, une partie, l'intelligence, qui reste toujours dans le monde intelligible, IV, VIII, 8; cf. V, I, 10, et c'est pourquoi nous ressemblons à un homme qui serait dans l'eau mais qui aurait la tête hors de l'eau; grâce à cette « pure intelligence », nous sommes capables de nous élever jusqu'à l'Un.

Cette thèse était déjà discutée du temps de Plotin. IV, VIII, 8; cf. V, III, 3. Si l'on vient à la nier, si, tout en maintenant la possibilité de l'extase et son caractère strictement naturel, on refuse pourtant d'accorder à l'homme un principe qui, croit-on, devrait penser toujours et le rendre parfaitement heureux, il n'y aura plus d'autre moyen de s'unir aux dieux, puisqu'on ignore le bienfait de la grâce, que la théurgie, non plus par un effort ou une « conversion » de l'âme, mais par l'action mystérieuse de symboles qui ont la vertu de rendre Dieu présent.

C'est la position de Jamblique : il repousse la thèse des *Ennéades* et accepte les conséquences. C'est également celle du traité sur les *Mystères des Égyptiens*, qui est d'un de ses disciples. Quant à Porphyre, il est passé par des alternatives diverses; cf. le livre *Sur le retour de l'âme* et la lettre *De diis dæmonibus ad Anebonem*, dont le traité sur les *Mystères des Égyptiens* veut être une réfutation. Il est resté hésitant, dit Augustin, entre une « curiosité sacrilège » et « la profession de philosophe ». *De civit. Dei*, X, IX, 2, *P. L.*, t. XLI, col. 286.

Dans l'école, cette curiosité fut à la mode. Sopater, disciple de Jamblique et haut dignitaire de Constantin fut mis à mort pour crime de magie. Eunape, dans la vie d'Ædesius, raconte qu'on l'accusait de contrarier les vents et d'empêcher l'arrivée à Constantinople des navires qui apportaient le blé. Maxime, disciple d'Ædesius, un de ceux à qui le vieux maître avait confié l'éducation philosophique de Julien, subit le même sort sous Valens : il aurait été mêlé, paraît-il, à des pratiques divinatoires pour connaître le successeur de l'empereur. La Vie de Plotin par Porphyre, celle de Proclus par Marinus, celle d'Isidore par Damascius montrent aussi combien on était alors préoccupé de divination, de charmes et d'incantations.

2° *Importance du rythme ternaire*. — Le nombre trois avait toujours été en honneur chez les pythagoriciens et les néoplatoniciens. Plotin admet trois principes divins : l'Un, l'Intelligence et l'Ame, qu'on a souvent voulu rapprocher de la Trinité chrétienne (cf. col. 2322 sq.). Ces principes chez Théodore d'Asine et chez Proclus se divisent à leur tour en triades et peuplent d'entités divines le monde d'en haut. Jamblique et Théodore d'Asine affectionnent la division trichotomique qui explique les concepts, en les groupant, pour les comparer, trois à trois. Sur l'extension de ce procédé chez saint Augustin, cf. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des heil. Augustinus*, Munster, 1927, c. II.

Dans le rythme ternaire qu'il trouvait chez Plotin, Proclus reconnaît la loi de toutes choses, qui explique le développement des essences et le devenir du monde depuis les premières Hénades jusqu'aux derniers degrés de l'être. Relevons quelques points plus importants.

Premier principe. — Tout processus se fait en trois moments. Dans le premier, le causé est dans la cause; et il doit y être, car nécessairement ce qui est produit ressemble à ce qui le produit. Ce premier moment est la μονή. Dans le second, πρόοδος, le causé sort de sa cause et s'en distingue, car en lui la dissemblance se mêle à la ressemblance. Le troisième est la conversion, ἐπιστροφή : le causé se retourne vers la cause en vertu de sa tendance au Bien, auquel il ne peut participer que par l'intermédiaire de sa cause immédiate. *Inst. theol.*, c. XXX sq.

Ainsi se fait la procession, de degré en degré, mais toujours du plus parfait au moins parfait; il ne faut pas l'oublier, quand on est tenté de faire un rapprochement avec la dialectique hégélienne. Cf. Plotin, *Enn.*, V, IX, 4 : « Il faut que les premiers principes soient en acte et sans besoin et parfaits. »

Deuxième principe. — « Il n'y a pas de procession sans intermédiaire. » *Inst. theol.*, c. CLXXV. Les intermédiaires permettent de passer d'un extrême à l'autre. Grâce à eux, l'action de l'Un peut atteindre les âmes, et l'effort des âmes monter vers l'Un. Ils sont aussi subordonnés entre eux et forment une hiérarchie.

Troisième principe. — Dans les processions où les êtres s'engendrent l'un l'autre, ce qu'il y a de plus élevé dans une série touche ce qu'il y a de plus infime dans la série supérieure. *Inst. theol.*, c. CXLVII.

Quatrième principe. — En tout, sauf dans l'Un premier absolument simple, il y a trois termes : le fini, τὸ πέρας, l'infini ou l'indéterminé, τὸ ἄπειρον, et le mixte, τὸ μικτόν, qui résulte de leur union; de plus, les éléments composants, manquant eux-mêmes de simplicité, engendrent de nouvelles triades. Ainsi procède de l'Un le monde des Hénades, et de ces Hénades la triade fondamentale du monde intelligible, l'être (le fini), la vie (l'infini), et l'intelligence (le mixte) et toutes les triades qui en dérivent.

Plusieurs de ces principes ont influé sur le pseudo-Denys l'Aréopagite, dont la *Hiérarchie céleste* utilise à la fois les données de l'Écriture, de la tradition, de la liturgie, et les spéculations de Proclus.

Ainsi, les anges sont par lui distribués en trois groupes, l'un plus proche de Dieu, l'autre plus proche des hommes, le troisième intermédiaire, qui sont eux-mêmes divisés chacun en trois chœurs. Dans chaque triade, les essences inférieures sont purifiées, illuminées et perfectionnées par les essences supérieures vers lesquelles elles se tournent, selon le rythme néoplatonicien. *De cæl. hier.*, III, 2; VIII, 2, *P. G.*, t. III, col. 165, 240 C; *De div. nom.*, IV, 14; IX, 6, col. 712 D, 713 A, 913 C; cf. *Enn.*, VI, IX, 8, et H. Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, p. 82.

Une différence considérable est pourtant que, chez Denys, comme dans la Bible, le caractère moral et religieux prend le dessus et supplante la fonction cosmologique; les anges ne sont plus des moteurs des astres, comme les intelligences subsistantes du néoplatonisme grec et arabe, mais les envoyés de Dieu et les gardiens des hommes.

« Cette tendance à la multiplication des termes de la hiérarchie... est le trait distinctif de cette période ultime du néoplatonisme inaugurée par Jamblique. » Triomphe de la technique et du système au détriment de l'inspiration, « ce vaste classement est vide de la vie spirituelle qui animait les *Ennéades*, et qui maintenant déchoit d'une part jusqu'à l'œuvre appliquée du théologien, d'autre part jusqu'à la pratique de la théurgie ». Bréhier, *Histoire de la philosophie*, t. I, p. 473-474. Jugement peu flatteur pour « le théologien ». Leur inspiration profonde, les théologiens chrétiens la cherchaient, on va le rappeler, dans les Écritures et la vivante tradition de l'Église.

Conclusion. — Il arrive qu'on divise commodément l'influence de la philosophie grecque sur la théologie en trois époques : les premiers Pères seraient restés

fidèles à Platon; les Cappadociens et surtout saint Augustin marqueraient l'avènement de Plotin; saint Thomas celui d'Aristote. C'est oublier que le platonisme connu des premiers Pères n'était déjà plus la pure doctrine des *Dialogues*, mais un syncrétisme où se mêlaient des éléments divers, surtout stoïciens, péripatéticiens et pythagoriciens. Ce fut ce syncrétisme très accueillant, qui agit sur les chrétiens curieux de philosophie. Lorsque, plus tard, « Aristote » arrivera à supplanter, dans la métaphysique de l'École, les tendances qui y régnaient jusqu'alors, c'est encore un syncrétisme qui s'abritera sous son nom, le syncrétisme qu'avaient élaboré les commentateurs grecs, arabes et juifs.

Aussi, de même que sous le règne du Stagyrite quelques doctrines néoplatoniciennes devaient continuer à s'infiltrer, de même, sous le couvert du néoplatonisme, l'influence péripatéticienne ne fut pas tout à fait absente. Sous le bénéfice de cette remarque, il reste vrai qu'à l'époque patristique le « platonisme » fut en spéciale faveur. Comment se fit sa rencontre avec le christianisme et dans quelle mesure la théologie se laissa-t-elle pénétrer, c'est ce qu'il faut maintenant examiner.

II. Comment les premiers écrivains chrétiens ont-ils eu connaissance du platonisme? — Ont-ils connu les œuvres de Platon directement ou par intermédiaire? Ont-ils eu sous les yeux le texte même ou seulement des traductions? — 1. L'influence directe de Platon. 2. L'influence des platoniciens postérieurs et des néoplatoniciens (col. 2288). 3. La transmission du «platonisme » au Moyen Age et à la scolastique (col. 2290).

I. L'influence directe de Platon. — 1° Saint Justin cite plusieurs dialogues : la *République*, v, 473 *de* (*Apol.*, i, 3); vi, 509 *b* (*Dial.*, 4); x, 615 *a* (*Apol.*, i, 8); le *Timée*, 28 *c* (*Apol.*, ii, 10), 36 *bc* (*Apol.*, i, 60), 41 *ab* (*Dial.*, 3); le *Phédon*, 65 *e*-66 *a* (*Dial.*, 4); le *Philèbe*, 30 *d* (*Dial.*, 4); la *Lettre* ii, 213 *e* (*Apol.*, i, 60); le *Phèdre*, 249 *a* et le *Gorgias*, 523 *a*-524 *a* (*Apol.*, i, 8). J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig, 1907, p. 103, ne voit pourtant là que des emprunts à un florilège. Faut-il donc penser que Justin n'a jamais eu entre les mains les livres mêmes de Platon? L. Puech ne le croit pas, car « il n'y a aucune raison sérieuse de contester qu'il ait lu l'*Apologie*, qu'il prend souvent pour modèle, ou le *Timée* qui l'intéressait au premier chef par une cosmogonie où il retrouvait l'influence mosaïque ». *Histoire de la littérature chrétienne grecque*, t. ii, p. 141.

Sa connaissance de Platon reste malgré tout sommaire. Celle d'Athénagore aussi, bien qu'il cite de façon un peu plus précise le *Timée*, le *Gorgias*, le *Phèdre*. Cf. Puech, *op. cit.*, p. 200. On peut étendre à tous les premiers apologistes le jugement de J.-M. Pfättisch sur saint Justin : s'il y a eu sur eux influence directe de Platon, elle a été très réduite, *Der Einfluss Platos auf die Theologie Justins des Märtyrers*, Paderborn, 1910, p. 16.

2° Sur le *Didascalée* d'Alexandrie l'influence directe de Platon est beaucoup plus sensible. Clément cite souvent, surtout dans les *Stromates*, de longs passages tirés du *Ménexène*, du *Cratyle*, de la *République*, du *Phédon*, du *Phèdre*, du *Théétète*, du *Sophiste*, du *Timée*, des *Lois*, des *Lettres*, de la « grande lettre » en particulier, c'est-à-dire de la viie (*Strom.*, l. V, c. xi); voir J. Meifort, *Der Platonismus bei Clemens Alexandrinus*, Tubingue, 1928. Origène, au contraire, ne le cite d'ordinaire que par allusions brèves (cf. de Faye, *Origène*, t. i, p. 218, n. 1, et les *Index* de l'édition Kœtschau), mais il le connaît.

3° On le connaît bien aussi au ive siècle parmi ces chrétiens cultivés, dont plusieurs devinrent de grands évêques.

Dans la *Préparation évangélique* (l. XI-XV), où il expose les idées des philosophes avec une préférence marquée pour Platon, Eusèbe de Césarée cite de larges extraits de l'*Eutyphron*, de l'*Apologie de Socrate*, du *Criton*, du *Théétète*, du *Phèdre*, de la *République*, du *Timée*, des *Lois*, et même de l'*Epinomis* et des *Lettres* (surtout au l. XIII, *P. G.*, t. xxi, col. 1060 sq.).

Il y a quelquefois plus que des citations. Méthode, évêque d'Olympe, dans son *Banquet des dix vierges*, s'inspire, pour la forme de l'ouvrage, du *Banquet* de Platon (cf. J. Farges, *Les idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe*, Paris, 1929, p. 40 sq.) et Grégoire de Nysse, à la mort de saint Basile, écrit un dialogue sur l'*Ame et la résurrection*, qui est une imitation du *Phédon*.

Sur les Cappadociens, cf. C. Gronau, *De Basilio, Gregorio Nazianzeno Nyssenoque Platonis imitatoribus*, Gœttingue, 1908, en particulier, H. Pinault, *Le platonisme de saint Grégoire de Nazianze*, La Roche-sur-Yon, 1925, H. F. Cherniss, *The platonism of Gregory of Nyssa*, Berkeley, 1930.

4° Quant aux Latins, selon le témoignage de saint Jérôme, ils ne connaissaient guère Platon : *Quanti Platonis vel libros novere vel nomen? Vix in angulis otiosi eos senes recolunt. Comment. in epist. ad Galatas*, l. III, c. v, *P. L.* t. xxvi, col. 428 C. Peut-être faut-il faire, dans un argument polémique, la part de l'exagération; même s'ils ignoraient le grec, ces vieillards oisifs... et les autres pouvaient connaître le *Timée* par les traductions de Cicéron et de Chalcidius. Saint Augustin cite aussi le *Phédon* qu'il avait pu lire dans une traduction d'Apulée. En somme, peu de chose. C'est surtout dans les ouvrages d'Apulée, le *De deo Socratis* et le *De dogmate Platonis*, dans les traités philosophiques de Cicéron et dans les *Ennéades* de Plotin que le grand docteur africain s'est familiarisé avec le « platonisme ». Cf. G. Combès, *Saint Augustin et la culture classique*, Paris, 1927, p. 14.

II. L'influence des platoniciens postérieurs et des néoplatoniciens. — Ce serait en effet une erreur de croire que tout le platonisme des Pères de l'Église tient dans les passages qu'ils empruntent directement à Platon.

1° Les idées platoniciennes de Clément d'Alexandrie sont dues pour une part à Philon; celles d'Origène à Philon aussi et à ces pythagoriciens éclectiques qui furent les précurseurs du néoplatonisme, Numénius, Cronius, Longin, Modératus, Nicomaque. Cf. Porphyre, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, xix, *P. G.*, t. xx, col. 565. Puis, Origène à son tour, même combattu et heureusement corrigé, devient, dans les milieux scientifiques d'Alexandrie, de la Palestine et de la Cappadoce, un intermédiaire du platonisme. Au désert, où les persécutions le forcent à se réfugier, saint Athanase lit Origène. Saint Basile et saint Grégoire de Nazianze en font une anthologie. A cette époque, bien que déjà discuté, il ne manque pas d'admirateurs : parmi les Grecs, Pamphile, Théognoste, Piérius, Didyme, Grégoire de Nysse, Euzoïus, Eusèbe de Césarée, et parmi les Latins, Victorin de Pettau, Victorin le Rhéteur, Hilaire de Poitiers, Eusèbe de Verceil, Ambroise, dont Jérôme dit que presque tous ses livres sont remplis de réminiscences d'Origène (*Adv. Rufin.*, i, 2, *P. L.*, t. xxiii, col. 399), Rufin, et Jérôme lui-même, d'abord fervent admirateur d'Origène, avant d'en devenir le détracteur passionné. Cf. Prat, *Origène*, appendice iii : Origène et la tradition catholique jusqu'à la fin du vi^e^ siècle, surtout p. 192-199.

2° Dans cette transmission des idées platoniciennes, il faut faire une place spéciale à Philon. Ses idées religieuses et morales, qu'il s'efforçait de retrouver dans la Bible, même quand il les recevait d'une école philo-

sophique, le rapprochaient des écrivains chrétiens. Son action est sensible sur le pseudo-Barnabé, Justin, le pseudo-Justin (*Cohortatio ad gentes*), les initiateurs de l'école d'Alexandrie, Clément et Origène, Basile aussi, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Ambroise, qui parfois le copie, Jérôme qui, s'il n'en fait pas comme Havet « le premier des Pères de l'Église », le range cependant dans son *Catalogue des écrivains ecclésiastiques* (c. xi). C'est que dans le livre de Philon, Περὶ βίου θεωρητικοῦ ἢ ἱκετῶν, il croyait reconnaître, après Eusèbe (*Hist. eccl.*, II, xvii), une description de la vie des premiers chrétiens : *De vita nostrorum... id est de apostolicis viris... quod videlicet cælestia contemplentur et semper Deum orent.* Par suite, Philon lui-même était considéré un peu comme un des nôtres. Beaucoup suivent fidèlement sa méthode dans l'explication allégorique des textes; on lui emprunte ses vues mystiques sur la connaissance de Dieu. Voir Carl Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger des alten Testaments*, Iéna, 1875, qui donne (p. 303-399) des listes de rapprochements entre Philon et les apologistes, les alexandrins, Ambroise, Jérôme. On pourrait comparer aussi le *De vita Moysis* et le *De opificio mundi* de Philon avec le *De vita Moysis* de Grégoire de Nysse et son *De hominis opificio*.

3° Parmi les philosophes qui, de loin, ont préparé la prédication de l'Évangile, ou se trouvent, en certains points, d'accord avec lui, Eusèbe compte, encore avec Platon et Philon, bon nombre de néoplatoniciens ou de précurseurs du néoplatonisme, dont il transcrit de longues citations : Atticus, Sévère, Plutarque, Numénius, Plotin, Porphyre. Voir *Præp. evang.*, l. IV et XI. Plotin surtout a été mis à contribution. Il y a des réminiscences des *Ennéades* chez Grégoire de Nazianze (cf. H. Pinault, *Le platonisme de saint Grégoire de Nazianze*, p. 69, 114, 157, 191 sq.), chez Grégoire de Nysse, chez Basile qui s'en inspire visiblement en plusieurs homélies (Bouillet, *Les « Ennéades » de Plotin*, t. iii, p. 638 sq.; cf. A. Jahn, *Basilius magnus plotinizans*, Berne, 1838), chez Cyrille d'Alexandrie, dans son *Adversus Julianum libri VIII*, plus que chez tout autre, chez Augustin, qui met à profit, surtout dans ses premiers ouvrages, les traités de Plotin sur les trois hypostases, *Enn.*, V, i, le Beau, I, vi, les vertus, I, iii, le bonheur, I, iv, la Providence, III, ii. Cf. Combès, *Saint Augustin et la culture classique*, Paris, 1927, p. 16 et 17 en note. « On citerait difficilement, écrit le P. Boyer, une doctrine d'Augustin à cette époque (l'époque de sa formation) qui soit demeurée sous la seule influence chrétienne. Il n'a rien approfondi qu'avec le secours des lumières néoplatoniciennes. » *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de saint Augustin*, Paris, 1920, p. 101, n. 1; p. 79-119; cf. L. Grandgeorge, *Saint Augustin et le néoplatonisme*, Paris, 1896, p. 39 sq. Saint Thomas disait : *Augustinus, qui doctrinis platonicorum imbutus fuerat, si quæ invenit fidei accommodata in eorum dictis, assumpsit; quæ vero invenit fidei nostræ adversa, in melius commutavit. Sum. theol.*, Iª, q. lxxxiv, a. 5. Saint Augustin connaît aussi Porphyre, dont il cite le livre *De regressu animæ*, le *De philosophia ex oracutis*, la lettre *De diis dæmonibus ad Anebonem*; cf. *De civit. Dei*, X, xi; XIX, xxiii.

Au vᵉ siècle, les mêmes influences se font sentir chez Théodoret de Cyr, Némésius, Claudien Mamert, surtout chez Synésius, qui, disciple toujours fidèle d'Hypatie, reste platonicien, même devenu évêque de Ptolémaïs. Cf. Bardenhewer, *Gesch. der altkirch. Literatur*, t. iv, 1924, p. 110; Hans Eibl, *Augustin und die Patristik*, viii : *Christliche Neuplatoniker des V. Jahrhunderts*, Munich, 1923, p. 365 sq.

Le pseudo-Aréopagite utilise Proclus dont le *De malo*, qui nous est conservé seulement dans une traduction latine, présente des ressemblances frappantes avec le *De divinis nominibus*. Cf. H. Koch, *Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius in der Lehre vom Bösen*, dans *Philologus*, 1895, p. 438 sq.; Jos. Stiglmayr, *Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Uebel*, dans *Histor. Jahrbuch*, 1895, p. 253 sq., 721 sq.; H. Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, Mayence, 1900; H.-F. Müller, *Dionysios, Proklos, Plotinos*, dans les *Beiträge* de Bäumker, t. xx, fasc. 3-4, Munster, 1918. Dans ce dernier ouvrage, H.-F. Müller pense que Denys a puisé non seulement chez Proclus, mais aussi directement dans les *Ennéades* et que le mystérieux Hiérothée, dont il se dit le disciple, ne serait autre que Plotin (p. 37); mais cette dernière hypothèse, qui ne s'appuie sur aucune preuve décisive, a le tort de négliger la plupart des traits sous lesquels Denys présente son maître vénéré, sa dignité de « hiérarque », surtout son enseignement sur Jésus et l'incarnation.

4° Notons encore, car ils ont été d'actifs messagers des idées néoplatoniciennes, Chalcidius, et même Boèce qui fut aussi le principal introducteur d'Aristote en Occident (cf. *In librum de interpretatione*, 1, 2, *P. L.*, t. lxiv, col. 433), Simplicius, Jean Philopon, saint Jean Damascène; car lorsque, au déclin de la période patristique, Aristote recommence à être commenté, c'est surtout par des érudits teintés de néoplatonisme. Ainsi s'accentue le syncrétisme, qui avait toujours existé dans cette école et qui, exagéré encore par les Arabes, fera pénétrer, sous le nom d'Aristote, bien des éléments néoplatoniciens dans l'édifice de la scolastique.

III. La transmission du « platonisme » au moyen age et a la scolastique. — 1° En fait, il est souvent là, bien qu'ignoré et quoi qu'en disent les scolastiques eux-mêmes, qui discernaient mal entre les anciennes écoles; confusion excusable, car on ne connaissait guère alors les anciens que par des ouvrages éclectiques dont le premier souci, semble-t-il, était d'effacer les différences et de faire croire que la philosophie est partout une et essentiellement la même. Ce fut la tendance des Arabes, comme ç'avait été toujours davantage celle du néoplatonisme hellénique. De plus, les fausses attributions étaient déconcertantes. La prétendue *Théologie d'Aristote* était une compilation de thèses plotiniennes et le *Liber de causis* passa d'abord pour un écrit péripatéticien.

Nos docteurs latins eurent de la peine à s'y retrouver. Albert le Grand, suivi par Ulrich de Strasbourg, fait de Platon le chef des stoïciens et saint Thomas, dans les débuts, était si peu fixé sur les caractères respectifs du platonisme et du péripatétisme que, dans le *Commentaire sur les « Sentences »*, il oppose Denys à Basile et à Augustin comme un fidèle disciple d'Aristote : *Dionysius... fere ubique sequitur Aristotelem, ut patet diligenter inspicienti libros ejus. In IIum*, dist., XIV, a. 2. Dans le *De malo*, q. xvi, a. 1, ad 3um, l'erreur est corrigée : *Dionysius qui in plurimis fuit sectator sententiæ platonicæ* et le *Commentaire sur les noms divins* (au début) explique que Denys est obscur pour quatre causes, dont la seconde est qu'il parle le plus souvent comme les platoniciens et que les modernes comprennent difficilement ce langage. Mais le *De unitate intellectus* considère encore Plotin comme un des grands commentateurs d'Aristote.

2° Le platonisme a pénétré dans la philosophie scolastique : 1. D'abord par Platon, dont le haut Moyen Age connaît en partie le *Timée* (de 17 *a* à 53 *c*) dans la traduction de Cicéron et de Chalcidius. En général, on le comprend mal et on l'interprète de façon fantaisiste. Sur l'influence du *Timée*, à cette époque,

voir Rivaud, *Platon, Timée, Critias*, éd. « Les belles-lettres », Paris, 1925, p. 3 sq.; sur le commentaire de Chalcidius, Switalski, *Des Chalcidius Commentar zu Platos Timäus*, dans les *Beiträge* de Bäumker, t. III, fasc. 6, Münster, 1902.

Au XIIe siècle, le *Phédon* et le *Ménon* sont traduits par Henri Aristippe en Sicile, et quelques copies commencent à circuler. Jusque-là on ne connaissait de ces dialogues que des extraits. Sur le platonisme au Moyen Age, voir de M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, t. I, n. 33, 5e éd. franç., 1924, p. 66 sq.; Bäumker, *Der Platonismus im Mittelalter*, dans *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie, insbesondere des M. A.*, édité par Grabmann, *Beiträge...*, Munster, 1928.

2. Par quelques auteurs et commentateurs d'inspiration néoplatonicienne : Apulée de Madaure, dont on connaît le *De dogmate Platonis* et le *De deo Socratis;* on lui attribue à tort l'*Asclépius*, qu'on cite souvent au Moyen Age sous le nom de Mercure ou d'Hermès Trismégiste qui, dans le dialogue, répond aux questions d'Asclépius. Aux livres hermétiques on emprunte des aphorismes qui formulent, selon l'esprit d'un néoplatonisme mêlé de pythagorisme, la nature de Dieu et ses rapports avec le monde. Thierry de Chartres, Abélard, Alain de Lille, Guillaume d'Auvergne les citent d'après saint Augustin et le *De quinque hæresibus* faussement attribué à saint Augustin. Sur ces livres hermétiques, cf. Reitzenstein, *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, 1904, qui insiste sur l'importance des éléments égyptiens, et Zielinski, *Hermes und die Hermetik*, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, 1905 et 1906, qui proteste contre l'égyptomanie de Reitzenstein et insiste sur l'influence de la philosophie grecque :

Le *commentaire du Timée* par Chalcidius, œuvre éclectique de la fin du IVe siècle ou du commencement du Ve, où le Moyen Age apprit à connaître, avec des extraits d'autres dialogues platoniciens, certaines théories des présocratiques, d'Aristote, des stoïciens, de Philon, de Numénius. Cf. Switalski, *Des Chalcidius Commentar zu Platos Timäus*, dans *Beiträge...*, t. III, fasc. 6, Munster, 1902.

Le *commentaire sur le songe de Scipion* de Macrobe (Ve siècle), pour qui Plotin est *inter philosophiæ professores cum Platone princeps* et qui est, lui-même, pourrait-on dire, un des « professeurs » du Moyen Age. Les savants lui empruntent ses théories physiques et astronomiques; Bavon II, abbé de Corbie, Manegold de Lautenbach, Abélard, Hugues de Saint-Victor, les chartrains sont tributaires de ses idées philosophiques. Cf. M. Schedler, *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des christlichen M. A.*, dans *Beiträge...*, t. XII, fasc. 1, Munster, 1916. On distingue chez lui un écho très net du système néoplatonicien, de la hiérarchie des êtres et de leurs processions, à la manière des *Ennéades*. C'est par lui aussi (*Comm. in somn. Scipionis*, I, 8) que le Moyen Age connaît la division plotinienne des vertus, si souvent reproduite. Voir M. van Lieshout, *La théorie plotinienne de la vertu*, Fribourg (Suisse), 1926, p. 124 sq.

3. La seconde moitié du XIIe siècle, qui fait connaître à l'Occident les livres d'Aristote autres que l'*Organon*, lui apporte aussi de nouvelles traductions d'œuvres néoplatoniciennes ou marquées par le néoplatonisme. Vers 1151, quelques années avant que paraissent les *Sentences* de Pierre Lombard, Burgundio de Pise traduit la IIIe partie de la *Source de la connaissance* de saint Jean Damascène, le *De fide orthodoxa*, où sont mis au service du dogme les principes néoplatoniciens en même temps que la méthode d'Aristote. Le même Burgundio traduit en 1159 un ouvrage de Némésius, évêque d'Émèse, qui avait été traduit déjà au XIe siècle par Alfanus de Salerne : le Περὶ φύσεως ἀνθρώπου, *De natura hominis*, qui jusqu'au XVIe siècle fut attribué à Grégoire de Nysse sous le titre *Libri octo de philosophia.* Là encore le platonisme se mêlait à l'aristotélisme. Voir l'art. NÉMÉSIUS, et Domanski, *Die Psychologie des Nemesius*, 1900.

Vers 1180, le *Liber de causis*, qu'on attribua longtemps à Aristote, *Liber Aristotelis de expositione bonitatis puræ*, mais dont Proclus est la source, est traduit de l'arabe à Tolède par Gérard de Crémone. Alain de Lille déjà le connaît. Il est cité ou commenté par Guillaume d'Auvergne, Robert Grosseteste, Alexandre de Halès, saint Bonaventure, Albert le Grand, saint Thomas, qui reconnaît son origine platonicienne (*Comment. de causis*, lect. IV). Cf. Bardenhewer, *Liber de causis, Die pseudoaristotelische Schrift über das reine Gut bekannt unter dem Namen Liber de causis*, Fribourg-en-Br., 1882. A la même époque, on peut lire en latin la *Théologie d'Aristote*, qu'on appelait aussi *De secretiore Ægyptiorum philosophia*, mais dont l'inspiration plotinienne est évidente. Saint Thomas, *De unitate intellectus adversus Averroïstas*, éd. Mandonnet, p. 45, dit en avoir vu un texte grec aujourd'hui perdu; les Arabes l'avaient traduit du syriaque et attribué à Aristote.

D'autres œuvres néoplatoniciennes faussement attribuées à Aristote sont alors traduites de l'arabe, le *Livre de la pomme (Aristoteles de pomo*, ou *de morte)*, et la pseudo *Politique d'Aristote à Alexandre* (ou *Secretum secretorum*). Cf. Bäumker, *Der Platonismus in Mittelalter*, p. 158, n. 51. Il faut nommer encore le *Livre des XXIV maîtres, Liber de propositionibus sive de regulis theologiæ qui dicitur Termegisti Philosophi*, où se lisaient ces propositions caractéristiques : 1. *Deus est monas monadem gignens in se suum reflectens ardorem;* 2. *Deus est sphæra infinita, cujus centrum est ubique, circumferentia nusquam;* 11. *Deus est superens...;* 23. *Deus est qui verius cognoscitur quid non est quam quid est;* 24. *Deus est qui sola ignorantia mente cognoscitur.* Les deux premières propositions sont souvent citées au Moyen Age; les autres se retrouvent chez maître Eckhart, Nicolas de Cues, Thomas Bradwardine. Cf. Bäumker, *Das pseudohermetische Buch der XXIV Meister*, dans *Der Platonismus im Mittelalter*, p. 205 sq.

En 1268, Guillaume de Mœrbeke fait paraître la Στοιχείωσις θεολογική de Proclus, sous le titre : *Elementatio theologica.* La traduction est connue de saint Thomas, utilisée par Witelo et Thierry de Freiberg *(Theodoricus Teutonicus)*, commentée par Berthold de Mosburg. Elle ne fut pas sans influence sur la pensée de Gilles de Rome. Cf. Hocedez, *Ægidii Romani Theoremata de esse et essentia*, Louvain, 1930, p. 67 sq.

4. Le platonisme entre encore en Occident, par l'intermédiaire des Arabes et des Juifs, non seulement par les œuvres anciennes qu'ils y introduisirent, mais par leurs propres ouvrages; car, dès la seconde moitié du IXe siècle, on connaissait dans l'Islam non seulement Aristote, mais Platon, les grands commentateurs, et Porphyre et Plotin que les Arabes confondent souvent avec Platon. Al-Farabi, Avicenne portent la marque de ce néoplatonisme dont Averroès lui-même n'arrive pas à se libérer complètement.

Or, avant la fin du XIIe siècle, Dominique Gundisalvi et Jean l'Espagnol avaient en collaboration traduit la *Logique*, certaines parties de la *Physique* et la *Métaphysique* d'Avicenne, le *Fons vitæ* d'Avicebron.

5. Mais les grands maîtres en platonisme du Moyen Age furent les docteurs chrétiens qui, ayant adapté au dogme la sagesse antique, la rendaient recommandable par leur autorité incontestée. Origène était connu

par la traduction de Rufin; Clément d'Alexandrie est quelquefois cité. Mais aucun Père n'atteignit à la notoriété de saint Augustin et du pseudo-Denys, comme le prouvent pour Augustin les manuscrits de ses œuvres datant de cette époque et les catalogues des bibliothèques, et pour le pseudo-Denys, des traductions et des commentaires très nombreux. Peut-être l'influence de ce dernier n'a-t-elle pas été de tout point excellente; on ne saurait douter qu'elle fut considérable. Ses ouvrages furent envoyés une première fois, vers 758, par le pape Paul I[er] à Pépin le Bref, une seconde fois, en 827, par le basileus Michel le Bègue à Louis le Pieux (G. Théry, *L'entrée du pseudo-Denys en Occident*, *Mélanges Mandonnet*, t. II, 1930, p. 23 sq.). Hilduin les traduit en latin (après 842), puis Scot Érigène (vers 877). La condamnation de leur traducteur eût pu les atteindre et arrêter l'expansion des idées néoplatoniciennes. Il n'en fut rien. Jean Sarrazin le traduit de nouveau au XII[e] siècle, et Robert Grosseteste, du moins en partie, au XIII[e]. Hugues de Saint-Victor commente la *Hiérarchie céleste*. Thomas Gallus de Verceil, qui enseigne aussi à Saint-Victor au début du XIII[e] siècle, fait paraître un commentaire et des *Extractiones* qui jouissent encore au XV[e] siècle d'une grande réputation. Tous les mystiques le considèrent comme un maître. Sur les écrits aréopagitiques, voir Viller, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Paris, 1930, p. 130 sq., sur leurs traductions latines, Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, 1926, p. 449 sq.

6. On ne peut penser à suivre ici jusqu'au bout ces influences plus ou moins pénétrantes du « platonisme ». En Orient, elles passent par les Pères alexandrins, les Cappadociens, Évagre, Denys, saint Maxime le Confesseur, dont l'action fut si profonde sur la mystique byzantine.

En Occident, on les reconnaît chez Scot Érigène, qui se forme lui aussi en dépendance de Denys, de Maxime, de Grégoire de Nysse, mais plus encore de saint Augustin. (Jacquin, *Le néoplatonisme de Jean Scot*, dans *Revue des sciences phil. et théol.*, 1907); chez Odon de Tournai, qui, au XI[e] siècle, base sur le réalisme outré son explication de la production des âmes et de la transmission du péché originel (voir son article); chez saint Anselme sur qui l'influence d'Augustin est prépondérante (Cayré, *L'idée de Dieu, dans la philosophie de saint Anselme*, Paris, 1923, c. III et IV); dans l'école de Chartres, où l'on se souvient des Idées et du *Noys* divin et de la nature qui forme toutes choses selon le modèle des Idées qu'elle contemple dans le *Noys*, et de la sympathie qui enchaîne les parties de l'univers, où le supérieur rayonne sa perfection sur les inférieurs; dans les théories mystiques des victorins; dans l'augustinisme platonisant ou avicennisant; chez Albert le Grand, commentateur de Denys et du *Liber de causis* et chez son disciple Ulrich de Strasbourg : « les deux premiers livres de la *Summa* de Bono constituent un véritable commentaire des *Noms divins* du pseudo-Aréopagite ». Cf. Théry, *Originalité du plan de la* Summa de Bono *d'Ulrich de Strasbourg*, dans *Revue thomiste*, 1922, p. 376 sq.; cf. Grabmann, *Studien über Ulrich von Strassburg. Bilder wissenschaftliches Lebens und Strebens aus der Schule Alberts des Grossen*, dans *Mittelalterliches Geistesleben*, Munich, 1926, p. 202-216.

Chez saint Thomas lui-même des éléments platoniciens pénétrèrent ou demeurèrent. Comment pouvait-il en être autrement, alors qu'il commente lui aussi les *Noms divins* du pseudo-Denys, le *Liber de causis* (on dit qu'il allait entreprendre un commentaire du *Timée* quand la mort le frappa), alors qu'il cite Denys à peu près 1700 fois (cf. Durantel, *Saint Thomas et le pseudo-Denys*, Paris, 1919) et saint Augustin presque autant. Cf. v. Hertling, *Augustinus-citate bei Thomas von Aquin*, Munich, 1904. Comment un peu de néoplatonisme ne serait-il pas resté? Il en est resté plus qu'on ne pense parfois.

III. L'ATTITUDE DES ÉCRIVAINS CHRÉTIENS EN FACE DU PLATONISME. — L'apologétique se renouvelle à mesure que se transforment les attaques ou les besoins auxquels elle doit faire face. Aujourd'hui, un rationalisme négateur essaie de rejeter le christianisme dans l'évolution d'une pensée religieuse dont il ne serait plus qu'une époque, un moment, que suffiraient à expliquer ses antécédents dans le temps et dans l'espace : il importe donc de mettre en relief l'originalité de la révélation, ce qu'elle apporta de nouveau et d'imprévisible. Autrefois, des Grecs, fiers de leur primauté intellectuelle, excluaient avec mépris la foi nouvelle du domaine du savoir : alors, on s'efforçait au contraire de montrer qu'il n'y a pas tant de différences entre la Bible ou l'Évangile et la sagesse profane. On cherchait, on forçait les rapprochements, sans y voir aucun danger, car on expliquait que ce qu'il y a de vrai chez les philosophes avait été pillé dans l'Ancien Testament. Mais la méthode comparative est une arme à deux tranchants : le reproche de plagiat fut retourné contre l'Église par les païens des premiers siècles, puis par les rationalistes de la Renaissance. Au XIX[e] siècle, on en arrive à dire que, tout ce qu'il y a dans le christianisme de doctrines précises, de dogmes, de rites, d'observances, vient de l'hellénisme, et particulièrement de la philosophie platonicienne.

Qu'il y ait eu des points de contact entre le « platonisme » et le christianisme, on n'en saurait douter. Mais quelle est la nature et l'étendue de ces relations? et comment faut-il les expliquer? — 1. Historique des controverses à ce sujet. 2. Attitude réelle des écrivains chrétiens (col. 2300). 3. Platon, père des hérésies (col. 2318).

I. *BREF EXPOSÉ HISTORIQUE DES CONTROVERSES A CE SUJET.* — 1° *Aux premiers siècles de l'Église. L'Écriture sainte et Platon. Ressemblances et plagiat.* — 1. Bien avant qu'il y eût une spéculation chrétienne, chez les juifs, la question était déjà posée des rapports du platonisme avec la doctrine révélée. Cent cinquante ans à peu près avant l'ère chrétienne, Aristobule assurait au roi Ptolémée Philométor que Platon et Pythagore avaient connu et utilisé l'Ancien Testament, comme Orphée, Hésiode et Homère. Clément d'Alex., *Strom.*, I, XXII, *P. G.*, t. VIII, col. 893 A; Eusèbe, *Præp. evang.*, l. VIII, c. X; l. XIII, c. XII, *P. G.*, t. XXI, col. 637 A, 1097 A. C'était une thèse chère aux juifs hellénisants, qui répondaient ainsi au dédain des Grecs pour tout ce qui était « barbare ». Cf. Philon, *Quisrer. div. heres*, 43, éd. Wendland, p. 48, l. 19 sq.; *Quod omnis probus liber sit*, 8, éd. Cohn et Reiter, p. 16, l. 2; *De æternitate mundi*, 4 et 5, éd. Cohn et Reiter, p. 76 sq.; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3[e] éd., t. III, 1898, c. VII : *Jüdische Propaganda unter heidnischer Maske.*

2. La thèse fut reprise par les docteurs chrétiens. Beaucoup s'étonnent, remarque saint Augustin, que Platon ait parlé de Dieu d'une manière qui se rapproche fort de ce qu'enseigne notre religion. *De civ. Dei*, VIII, XI, *P. L.*, t. XLI, col. 235. Pour les rassurer, on reprenait l'ancienne explication : Platon et Pythagore ont connu les livres de Moïse, « leur désir de savoir les ayant conduits jusqu'en Égypte », et ils leur ont fait de larges emprunts. Ainsi parlera Cyrille d'Alexandrie, *Cont. Julian.*, l. II, *P. G.*, t. LXXVI, col. 573 A; ainsi parlait déjà Justin : ce que Platon dit de la liberté, ce que les philosophes grecs disent de l'immortalité de l'âme, des peines qui suivent la mort, de la contemplation des choses célestes, ils l'ont pris aux prophètes. *Apol.*, I, 44, *P. G.*, t. VI, col. 396 A; cf.

Tatien, *Orat. adv. Græcos*, 40, *ibid.*, col. 484 B; Théophile d'Antioche, *Ad Autol.*, II, 12, *ibid.*, col. 1069 B; pseudo-Justin, *Cohort. ad Græcos*, 14, *ibid.*, col. 268 C; Clément, *Strom.*, V, XIV, t. IX, col. 205 A; Eusèbe, *Præp. evang.*, l. X, passim, t. XXI, col. 765 sq.

3. Les philosophes païens, se plaçant sur le même terrain, soutenaient la thèse contraire. « Ils ont même osé prétendre que toutes les pensées, qu'ils sont obligés d'admirer et de louer dans l'Évangile, Notre-Seigneur les a puisées dans les livres de Platon, puisqu'il n'est pas niable que Platon a existé bien avant l'avènement humain du Seigneur. » S. Augustin, *De doctr. christ.*, II, XXVIII, 43, *P. L.*, t. XXXIV, col. 56. Celse était de ces audacieux; il affirmait que les enseignements de Jésus, même ceux sur la richesse et l'humilité, et en général tout ce que disent les chrétiens, avait été dit et bien mieux, par le fondateur de l'Académie; ils y ont seulement ajouté, assurait-il, beaucoup d'absurdités; par exemple, quand ils parlent de résurrection, c'est qu'ils n'ont pas compris ce que les *Dialogues* enseignent au sujet de la métensomatose. Cf. Origène, *Contra Cels.*, V, LXV; VI, I-XXIII; VII, XXVIII-XXXII, XLII, XLIII, LIX-LXI, *P. G.*, t. XI, col. 1288 C sq., 1460 B sq., 1480 D sq., 1504 C sq. Malgré les réfutations d'Origène, Celse eut des imitateurs; il y en avait encore au temps de saint Ambroise. Voir S. Augustin, *Epist.*, XXXI, 8, *P. L.*, t. XXXIII, col. 125.

4. Ainsi, de part et d'autre, on se fonde sur quelques analogies, qu'on exagère, pour se renvoyer l'accusation de plagiat. Il y a ressemblance, donc quelqu'un a copié. Pour les uns, c'est Platon; pour les autres ce sont les évangélistes, ou Jésus-Christ lui-même. Il faut tenir compte de cette mentalité, quand on voit dans les ouvrages chrétiens des IIe et IIIe siècles des textes platoniciens invoqués presque indifféremment avec ceux de l'Écriture. Ce serait choquant, si l'on ne savait que, pour ces auteurs, Platon avait emprunté ses meilleures idées à la Bible.

5. De cet accord, on donnait aussi d'autres explications. Justin y voyait volontiers une inspiration du *Logos*, source de toute vérité, qui a pu parler même aux Grecs, mais pour les préparer à la vérité intégrale, que possède seul le christianisme. Et Eusèbe, *Præp. evang.*, l. XI, c. VIII, *P. G.*, t. XXI, col. 868 B, après avoir relevé que Platon parle des êtres immatériels comme Moïse et les prophètes, note qu'il a pu y parvenir en scrutant la nature des choses. Saint Augustin recourt à l'identité de nature chez tous les hommes, que l'observation du monde et d'eux-mêmes conduit à une certaine connaissance commune de Dieu. Si Platon parle comme l'Écriture de la formation du monde, dit-il encore, c'est qu'il l'a lu, ou bien il l'a appris de ceux qui l'avaient lu, ou bien, grâce à l'extrême pénétration de son esprit, il est arrivé à connaître les mystères de Dieu *per ea quæ facta sunt*, ou bien ceux qui les avaient connus de cette manière les lui ont enseignés. *De civ. Dei*, XI, XXI, *P. L.*, t. XLI, col. 335. Cependant, même lorsqu'il eut reconnu l'impossibilité d'une rencontre en Égypte de Platon et de Jérémie, Augustin retint encore comme probable l'hypothèse que Platon avait connu les Livres saints. *De civ. Dei*, VIII, XI, t. XLI, col. 236; *Retract.*, l. II, c. IV, 2, t. XXXII, col. 632. Sur la thèse du plagiat, demeurée longtemps en faveur auprès des érudits qui dépendent de la Réforme et auprès de quelques autres, comme Huet, Thomassin, voir Pinard de La Boullaye, *L'étude comparée des religions*, 3e éd., 1929, p. 177 sq.

2° *L'Académie de Florence. Les platoniciens de Cambridge. « Le platonisme dévoilé. » Réactions des théologiens catholiques.* — 1. Le Moyen Age, lui aussi, vit quelquefois en certains philosophes anciens, en Platon surtout, des précurseurs de l'Évangile. Il s'inquiétait de leur salut et, sur la foi d'une légende rapportée par Anastase le Sinaïte, quelques-uns pensaient alors que Platon fut le premier à croire à la prédication du Christ dans les enfers. Cf. Capéran, *Le problème du salut des infidèles*, 2e éd., 1912, p. 162, 211. L'école de Chartres, Abélard trouvaient chez lui la Trinité. Saint Thomas parle encore de son voyage en Égypte et de ses plagiats. *In Ium Sent.*, dist. III, q. I, a. 4, ad 1um. Platon était en ce temps-là fort mal connu.

C'est après la prise de Constantinople par les Turcs, dans l'entourage des Grecs établis en Italie, puis grâce à des traductions comme celles de Leonardo Bruni, qu'on recommence en Occident à étudier et à admirer « Platon », nom vénéré, sous lequel s'abritaient des doctrines, platoniciennes ou néoplatoniciennes, entre lesquelles on ne faisait guère de distinctions. L'engouement alla fort loin.

Au temps du concile de Florence pour l'union des Églises, le Byzantin Georges Gémiste Pléthon (1355-1450) est d'avis qu'il n'y a qu'une seule religion véritable, et ce n'est ni celle des chrétiens, ni celle des musulmans, mais le néoplatonisme, qui résume toutes les acquisitions faites au cours des siècles en matière de philosophie religieuse par Hermès Trismégiste, Zoroastre, Orphée, Pythagore, Platon, Plotin. Et parce qu'Aristote s'est mis en dehors de cette tradition, il le déteste. Ce retour au paganisme eût pu compromettre gravement la cause platonicienne. Voir l'art. PLÉTHON.

Bessarion (1389-1472), qui avait été disciple de Gémiste, se montra plus orthodoxe et plus équitable que son maître. S'il écrit pour défendre Platon contre Georges de Trébizonde (*In calumniatorem Platonis libri IV*, éd. Mohler, Paderborn, 1927), il sait aussi rendre justice à Aristote : *Colo et veneror Aristotelem, amo Platonem.* Il aime Platon comme le païen qui s'est le plus approché de la vérité révélée, mais en reconnaissant qu'il s'est trompé en des questions très importantes et ne saurait remplacer l'Évangile. Cette modération assure au platonisme droit de cité en Occident et rend possible l'œuvre de Marsile Ficin (1433-1499). La traduction latine de Platon paraît en 1483-1484.

L'influence de Ficin et de l'Académie de Florence, « la famille de Platon » comme on aimait à s'y appeler, fut tellement rayonnante qu'on a pu dater le commencement de la Renaissance en France du jour où y fut connu le *Commentaire du « Banquet »*. Le thème qui y est développé avec complaisance, la tendance de l'homme vers Dieu et sa divinisation par l'amour, fut repris à l'envi — et déformé — par les artistes et les poètes, dans l'Italie du XVIe siècle. En général, l'Académie accentua le côté religieux du néoplatonisme. Contre des adversaires, comme Pomponace, le professeur de Padoue (1488-1512), qui invoquaient Aristote, Alexandre d'Aphrodise et les commentateurs averroïstes pour nier la spiritualité et la survivance de l'âme, elle insista sur les enseignements platoniciens au sujet de Dieu, de l'immortalité, de la récompense des justes, du châtiment des pécheurs, et sans scrupule, comme jadis Michel Psellos faisait à Byzance, les présenta comme tout à fait d'accord avec la vérité chrétienne. cf. Marsile Ficin, *Theologia platonica de immortalitate animorum.* On était toujours persuadé que Numénius, Philon, Plotin, Jamblique et Proclus, pour interpréter Platon, avaient utilisé Jean, Paul, Hiérothée ou Denys l'Aréopagite. Sur la Renaissance platonicienne, voir Jac. Bruckerius, *Historia critica philosophiæ*, Leipzig, 1743, period. III, pars I, l. I, c. II : *De restauratoribus philosophiæ platonicæ*, t. IV, p. 41-61; Vacherot, *Histoire critique de l'École d'Alexandrie*, t. III, p. 178 sq.; Ch. Huit, *Le platonisme pendant la Renaissance*, dans *Annales de philosophie chrétienne*, t. XXXII, 1895, p. 376 sq., ici l'article FICIN, et celui

de C. Waddington, dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*, 1885, p. 537 sq.

2. Les humanistes et théologiens anglicans, connus sous le nom de platoniciens de Cambridge (entre 1633 et 1688), Whichcote, Smith, Cudworth, More..., furent des concordistes encore plus résolus. Frappés par la doctrine de l'extase, qu'ils comprenaient non comme une exaltation passagère, mais comme une habituelle concentration en Dieu, à cause de son amabilité, de sa perfection, de sa beauté; ils y virent l'équivalent de cette seconde naissance qui est la justification par le Christ, le grand don de Dieu que prépare une vie vertueuse. Entre la trinité néoplatonicienne et la Trinité chrétienne ils n'apercevaient guère plus de différence. Ils étaient poussés dans cette voie par la persuasion que les Grecs n'ont pas ignoré la Bible, mais aussi par une confiance exagérée en la raison humaine, qui effaçait les frontières entre la religion naturelle et la religion révélée, les dogmes de la seconde n'étant pas moins « raisonnables », comme ils disaient, que les vérités enseignées par la première. Cf. J. A. Stewart, art. *Cambridge platonists*, dans *Encyclopædia of religion and ethics* de Hastings.

L'ouvrage de Cudworth, *The true intellectual systeme of the universe*, Londres, 1678, fut traduit en latin, annoté et critiqué en 1733 par Jean-Laurent Mosheim qui avait écrit déjà, en 1725, son *De turbata per recentiores Platonicos Ecclesia*. Tandis que, selon R. Cudworth, la vraie doctrine des trois principes divins — celle de Platon et non pas celle que ses disciples avaient altérée — n'a rien de contraire à l'orthodoxie chrétienne, *christianorum nullo modo adversatur dogmati*, Mosheim repousse au contraire toute analogie et accuse le docteur de Cambridge de s'être laissé lui-même séduire, jusqu'à mettre une différence de degré et de dignité entre les trois personnes de la sainte Trinité. *Induxit, quod evidens est, in hunc errorem magnum hominem nimius platonici dogmatis amor.* Il a trop aimé Platon. C'est la cause de son erreur. *Systema intellectuale hujus universi*, traduct. de J.-L. Mosheim, 2e édit., 1773, *præfatio Moshemiii*, p. XXXV; cf. t. I, c. IV, n. 36, p. 845.

3. N. Souverain, ancien ministre calviniste de Poitiers, destitué comme arminien, dans un livre publié en 1700 et qui fit scandale, s'efforçait d'établir, entre le dogme et le platonisme, non seulement un accord mais une fâcheuse dépendance; à l'en croire, très vite la pureté du christianisme fut altérée par le fait de plusieurs Pères de l'Église, qui, d'abord platoniciens, l'étaient toujours restés, même après leur conversion. Ainsi, ce que Justin ou Athénagore, Théophile, Clément d'Alexandrie, Origène ont dit de la Trinité ou du Verbe, ils le tenaient de Platon. C'était la thèse soutenue dans *Le platonisme dévoilé, ou essai touchant le Verbe platonicien*, Cologne, 1700.

4. Les *théologiens catholiques*. — Plusieurs parmi eux étaient entrés dans la voie du concordisme avec indiscrétion : ils ne pouvaient parler de la sainte Trinité sans invoquer Platon, Numénius, Plotin ou Hermès Trismégiste, citant un petit nombre de textes, toujours les mêmes, par exemple, Gilles de Viterbe, dans son *Commentaire sur le Ier livre des Sentences, selon l'esprit de Platon* (vers 1510), cf. Paquier, *Un essai de théologie platonicienne à la Renaissance*, dans *Recherches de science religieuse*, 1923; Fr. Hannibal Rosselli, ordinis minorum regularis observantiæ, theologiæ et philosophiæ professoris ad S. Bernardinum Cracoviæ, *Pymander Mercurii Trismegisti cum commento. Liber primus de SS. Trinitate*, Cracovie, 1585.

De bons esprits s'alarmèrent. Bellarmin déconseillait même à Clément VIII de faire enseigner à l'université romaine de la Sapience la philosophie de Platon, dangereuse, disait-il, justement parce qu'elle semble ne pas l'être, à cause de ses affinités avec le christianisme. C'était faire œuvre de préservation; il fallait de plus, par une étude critique, mettre au point des rapprochements qu'on multipliait avec beaucoup de légèreté. Petau mit sa science au service de cette cause nécessaire. Voir, dans le t. II des *Theologica dogmata*, paru en 1644, les premiers chapitres du l. I, c. I : *Quid de Trinitate veteres philosophi, præsertim platonici, tradiderint...*; c. II : *De Trinitate quemadmodum Philo Judæus ac Mercurius Trismegistus senserint.* Là, il déplorait, il exagérait peut-être un peu, la béate admiration qui jette certains des nôtres pour ainsi dire dans les bras des platoniciens, au détriment de la vérité et non sans danger pour l'intégrité de la foi et concluait au sujet de l'un d'entre eux ce qu'il pensait de tous, que jamais il n'aurait écrit comme il l'a fait, s'il avait lu un peu plus attentivement les œuvres de Platon et de ses disciples. C. II, n. 6. Cf. Galtier, *Petau et la préface de son De Trinitate*, dans *Recherches de science religieuse*, 1931, p. 469 sq. Malgré ces mises au point, les mêmes tendances se retrouvent ensuite à l'égard du platonisme, ou d'indiscrète complaisance ou d'intransigeante sévérité.

Ainsi Thomassin, dans la préface du t. Ier de ses *Dogmata theologica* (1684), après avoir rappelé les jugements flatteurs de saint Augustin et de Baronius qui voyaient dans l'Académie comme un vestibule de l'Église chrétienne, déclarait que, dans son ouvrage, il était resté lui-même attaché, autant que possible, à la pensée platonicienne : *Id nos quidem mordicus retinuimus ut Platonicorum non placita tantum, sed et verba ad Scripturarum et sanctorum Patrum normam trutinaremus et sicubi dissonarent, castigaremus. Præfatio*, x. Pour se convaincre qu'il a tenu parole, il suffit de jeter un regard sur son œuvre, par exemple, *Dogmata theologica*, t. III, tract. II, *De divina et sanctissima Trinitate*, c. XXXIV : *An antiquis philosophis, maxime platonicis, illuxerit fides vel doctrina sanctissimæ Trinitatis*; c. XXXV : *Ex Platone ipso confirmantur antedicta. Quam multa et quam præclara antiquissimis philosophis illuxerint de Trinitate*; c. XXXVI : *Philonis Judæi doctrina de pluribus unius summæ Deitatis hypostasibus et personis.* Cf. t. I, l. II, c. V.

Thomassin parle dans le *De Deo*, l. II, c. V, n. 2, de certains textes de Plotin cités par Eusèbe, *ex quibus consubstantialitas sane exsculpi possit Patris et Verbi, si molli pollice nec amante contentionis animo ea tractentur.* De cette bonne volonté il fit preuve tout le premier, et le « coup de pouce » même, il n'a pas hésité à le donner.

Dans un sens opposé, le jésuite Baltus écrivit en 1711 la *Défense des SS. Pères accusez de platonisme*, en réponse à Souverain et plus encore à Jean Le Clerc qui, dans sa *Bibliothèque universelle* (t. X, 1688), se montrait, lui aussi, « entêté » des mêmes chimères. Mais, entraîné par la polémique, pour ruiner, en même temps que le prétendu platonisme des Pères, les sociniens, qui « en ont fait le fondement de leurs blasphèmes » (l. IV, c. I, p. 427), Baltus prétendit que, dans aucune école de l'Église primitive, pas plus à Alexandrie qu'à Césarée, Édesse ou Nisibe, on ne s'était attaché et on ne pouvait s'attacher à une secte philosophique, car elles étaient toutes païennes; bien plus, que les Pères s'étaient toujours abstenus d'employer des expressions platoniciennes, car jamais, disait-il, ils ne s'écartèrent du langage de l'Écriture, quand il s'agissait de religion. L. IV, c. X, p. 507.

La réponse dépassait le but : elle niait une influence de l'hellénisme, que le P. Petau avait admise dans une certaine mesure; c'était sortir d'une voie où tôt ou tard, avec prudence, il faudrait rentrer. Voir, sur Baltus, les sévères remarques de Jacques Brucker, *Historia critica philosophiæ*, t. III, p. 396 sq.; et sur

l'histoire de ces controverses, H. Stein, *Der Streit über den angeblichen Platonismus der Kirchenväter*, dans *Zeitschrift für historische Philosophie*, 1864.

3° *Les histoires des dogmes. Les abus de la méthode comparative.* — 1. Au XIXe siècle, la thèse prend toute son extension. Il ne s'agit plus seulement de quelques cérémonies, ou de l'un ou l'autre dogme en particulier, ou d'une influence que l'on reconnaît avec bonne grâce, car on croit reprendre son bien; c'est le christianisme dans son ensemble qui, maintenant, est en jeu, et qu'on présente comme le résultat d'une évolution où il perd son caractère surnaturel et son originalité transcendante.

Cette évolution, même dans l'école qui l'attribue à l'influence de l'hellénisme, n'est pas comprise par tous de la même manière. Pour les uns, le christianisme a subi l'influence de la pensée et de la civilisation grecques à une telle profondeur qu'il a laissé corrompre ses croyances originelles aussi bien que ses rites. Le nom est resté, mais la chose n'est plus la même. Pour les autres, le christianisme, en s'hellénisant, n'a fait que suivre la ligne de son développement normal; c'est une évolution et non pas une déformation. Mais, des deux côtés, le résultat est le même. On dénonce ou l'on reconnaît l'hellénisation radicale du christianisme primitif.

2. Ce fut un dur combat, nous dit Harnack, que celui qui marqua les débuts de la pensée chrétienne, quand elle essaya de s'organiser au cours du IIe siècle, un combat qui mit aux prises les théologiens hellénisants d'une part et, d'autre part, les chrétiens laïques non instruits ou les théologiens conservateurs, qui ne consentaient pas à recevoir une sagesse étrangère.

Le combat dura plus d'un siècle, en certains endroits plus de deux. Lorsqu'à la fin du IIIe fut définitivement admise la christologie du *Logos*, ce fut aussi dans la théologie la victoire décisive de la philosophie. Mais, en même temps, le Christ de l'histoire se retirait devant un Christ imaginaire, et le monothéisme lui-même sortait de la lutte affaibli. Car avec le *Logos* préexistant, c'était les intermédiaires qui faisaient leur entrée dans le christianisme ecclésiastique. La Trinité d'hypostases est un commencement de multiplication au sein de la divinité; le même mouvement continuera : les démons, les anges, sont autant de rayonnements de la Lumière et de l'Unité qui rapprochent l'homme du Principe de toute perfection, mais qui, par contre, de ce Principe humilient la transcendance.

Plus tard, à partir du IVe siècle, l'influence du néoplatonisme s'exercera, plus pénétrante encore, sur la conduite de la vie, les règles morales, la pratique des vertus, l'ascèse et la contemplation béatifiante qu'elle prépare. « Ici le néoplatonisme peut célébrer son plus éclatant triomphe. » Il a introduit dans la piété de l'Église toute sa mystique, et dans le culte la magie, selon l'esprit de Jamblique; cette influence dure encore.

La théologie catholique, en fin de compte, l'emporte; mais, comme ce ne fut qu'après s'être approprié à peu près tout ce que possédait le néoplatonisme, on peut dire que ce dernier survécut à sa ruine, étant arrivé à s'imposer à son vainqueur même. Cf. Harnack, *Dogmengeschichte*, 4e édit., 1909-1910, t. I, p. 142, 254, 342 sq., 549, 704, 738 sq., 808-826; t. II, p. 156, 267, 451 sq., 497 sq.; t. III, p. 4, 32 sq., 130 sq., 360 sq., 437, 513.

Charles Langlois parle plus durement encore de la « métaphysique grecque incorporée dans la substance des dogmes », d'ailleurs, sans l'esprit vivifiant de la Grèce antique. *Questions d'histoire et d'enseignement*, Paris, 1902, p. 74, 75. Beaucoup se contentent de répéter ces jugements sommaires.

3. En dépit d'une érudition souvent impressionnante, la méthode comparative tombe au XXe siècle dans les mêmes erreurs qu'au IIe et au IIIe. Avec la même rapidité déconcertante, elle conclut d'une ressemblance à un emprunt et, quand les ressemblances se font nombreuses, nie toute originalité.

Et pourtant, que de questions il faudrait se poser au sujet de ces ressemblances! Trahissent-elles de véritables emprunts, ou bien procèdent-elles d'une tendance de la nature, partout la même? S'il y a dépendance, est-elle superficielle, de pure terminologie, ou profonde et doctrinale? Dans ce dernier cas, les idées empruntées ne reçoivent-elles pas, de la synthèse différente où elles sont intégrées, une âme nouvelle qui les transforme foncièrement? Car analogie n'est pas dépendance, et la dépendance même ne supprime pas nécessairement l'originalité. Beaucoup plus que des agents extérieurs, dans la genèse d'une doctrine ou d'un culte, il faut tenir compte du dynamisme intérieur des forces spirituelles. Méconnaître ces énergies cachées, c'est s'exposer à regarder comme entièrement nouveau ce qui était préformé et comme importé ce qui n'est qu'un épanouissement. Que valent les conclusions, quand la méthode est appliquée de façon si indiscrète? Sur la méthode comparative, consulter Pinard de La Boullaye, *L'étude comparée des religions*, 3e éd., 1929.

II. QUELLE FUT EN RÉALITÉ L'ATTITUDE DES ÉCRIVAINS CHRÉTIENS A L'ÉGARD DU PLATONISME? — 1° *Caractère complexe de cette attitude.* — 1. On pourrait, en choisissant les textes, donner l'impression que cette attitude fut toute d'abstention malveillante. « Qu'y a-t-il de commun entre l'Académie et l'Église? clame Tertullien. Tant pis pour ceux qui ont inventé un christianisme stoïcien, platonicien, dialecticien! Pour nous, nous n'avons pas besoin de curiosité après Jésus-Christ. » *De præscript.*, 7, *P. L.*, t. II, col. 23 B; cf. *Apol.*, 46 et 47. Et Tatien ricane : « Les philosophes ont la langue bien pendue, mais leurs pensées sont absurdes. » *Orat. adv. Græcos*, 14, *P. G.*, t. VI, col. 836 B. Cf. col. 812 B.

C'est de la partialité; mais il y a des jugements sévères non seulement chez ces adversaires chagrins de toute spéculation, mais sous la plume de Théophile, l'évêque d'Antioche, de Justin, « le Philosophe », et d'Athénagore, de Clément d'Alexandrie et d'Origène. « Platon, qui passe pour le plus sage des Grecs, en quelles sottises ne s'est-il pas égaré! » dit Théophile. *Ad Autol.*, III, 16, *ibid.*, col. 1144 A, et il rappelle les honteuses doctrines morales dont certains philosophes et Platon lui-même se sont faits les théoriciens. Cf. Athénagore, *Legatio*, 7, *ibid.*, col. 904 B; Hermias, *Irrisio*, *ibid.*, col. 1169...; cf. Baltus, *Défense des SS. Pères...*, l. II, p. 96-241; J. Denis, *De la philosophie d'Origène*, p. 18-26, qui exagère l'hostilité du grand alexandrin à l'égard de la philosophie.

2. En ne retenant que ces textes et d'autres de même ton, on se tromperait gravement. Mais c'est une erreur aussi de présenter tous ces écrivains comme des philosophes avant tout soucieux d'helléniser la foi qu'ils ont embrassée. En vérité, leur état d'âme est complexe, fait d'hostilité souvent affichée et d'admiration pourtant transparente pour une sagesse qu'ils dénigrent et qu'ils envient. Comment ne considéreraient-ils pas comme un ennemi cet hellénisme qui détourne de la voie du salut et qui les ménage si peu? Et, cependant, devant lui, ils ont le sentiment douloureux d'une infériorité, et ce sentiment durera jusqu'à la fin du IIIe siècle; ils supportent impatiemment les mépris des Crescent et des Celse contre une religion vulgaire et de petites gens, et brûlent du désir de s'approprier, comme autrefois les Juifs sortant d'Égypte, une richesse où ils reconnaissent leur patrimoine.

Aussi à l'égard de la sagesse grecque, si quelques-uns font preuve d'un esprit d'opposition systématique — cet esprit ne vaut pas toujours un brevet d'orthodoxie, comme le prouve l'exemple de Tatien et de Tertullien — la plupart laissent paraître beaucoup de bonne volonté dans la recherche d'un terrain d'entente.

Ils y sont portés souvent et par leur formation et par le but qu'ils se proposent. Plusieurs ont été philosophes : en quête de la vérité, ils ont passé par diverses écoles, tour à tour séduits et déçus, mais conservant de leurs expériences malheureuses le souvenir d'une culture raffinée, la culture d'Athènes, d'Alexandrie ou d'Antioche, dont ils ont subi plus ou moins la fascination. Dans ces milieux cosmopolites où se rencontraient toutes les races et toutes les religions, où elles se heurtaient parfois, c'était pourtant la tolérance mutuelle qui prévalait, encouragée dans des vues politiques par les représentants de l'empire. Devenus chrétiens, ils y sont restés inclinés. Et puis, ils « font de l'apologétique », c'est-à-dire qu'ils tâchent de gagner des fidèles à la foi chrétienne ou du moins de la faire agréer; par nécessité professionnelle, ils sont conciliants, cherchant le point de contact et la porte d'entrée. Pour attirer l'estime à la doctrine qu'ils représentent, *quo eam vendibitiorem facerent*, comme dit Petau, *Theolog. dogmata*. t. II, præf., c. II, n. 3, ils consultent un peu le goût du jour. A d'autres époques, pour se faire écouter, il faudra parler de la Science ou de la Raison ou de la Vie; alors, il fallait parler gnose et philosophie, et la philosophie, c'était avant tout Platon, « Platon et Pythagore », qu'on ne sépare guère, « ceux qui sont devenus pour nous comme le rempart et le soutien de la philosophie ». Justin, *Dial.*, 5, *P. G.*. t. VI, col. 489 A. De là, dans les ouvrages que ces apologistes adressaient aux savants, une allure plus profane, parfois une orthodoxie moins vigilante.

3. Il ne faut pas perdre de vue cet état d'esprit si l'on veut comprendre l'apparente incohérence de leur attitude, car tantôt ils protestent : « Pourquoi nous mépriser alors que nous disons ce que Platon a dit »; ils voudraient, semble-t-il, faire oublier les différences. Justin, *Apol.*, I, 20, col. 358 C; Athénagore, *Legatio*, 6, col. 901 BC; Origène, *Contr. Cels.*, VII, LIX, t. XI, col. 1504 C. Et tantôt, comme on l'a vu, ils se redressent, affirmant la supériorité du christianisme, la seule vraie sagesse, et ils insistent sur ce qui sépare.

Lorsqu'ils veulent échapper au reproche d'être des barbares, pour trouver des points de contact avec l'hellénisme, il leur arrive d'aller fort loin. Grâce à l'interprétation allégorique mise à la mode par le stoïcisme et qui avait entraîné les esprits à cet art facile et dangereux de solliciter les textes, dont Plutarque, Numénius, Maxime, Celse, offrent tant d'exemples, on se permettait d'étranges rapprochements, à la faveur desquels tout le platonisme sortait des Écritures. Même ses Idées séparées, exemplaires immatériels des choses, Platon les avait empruntées à Moïse à qui Dieu ordonnait en ces termes de construire le tabernacle, Exod., XXV, 40; XXVI, 30 : *Secundum formam tibi in monte monstratam, ita facies*. Pseudo-Justin, *Cohort. ad Græcos*, 26-29, *P. G.*, t. VI, col. 288-296, après Philon, *Leg. alleg.*, III, 31; *De somn.*, I, 35. Et saint Augustin, pendant quelque temps (il se rétracta dans la suite), crut reconnaître le monde intelligible dans le « royaume » du Christ « qui n'est pas de ce monde ».

La même ingénieuse allégorie retrouvait dans Platon toute la doctrine chrétienne, même le jugement et les peines qui, pour les méchants, suivent la mort, même la résurrection des corps. Ps.-Justin, *Cohort.*, 27, col. 292 A; saint Augustin, *De civ. Dei*, XXII, XXVIII, *P. L.*, t. XLI, col. 795 : *Nonnulli nostri... amantes Platonem dicunt eum aliquid simile nobis etiam de resurrectione sensisse*. On y retrouvait même, il faudra y revenir, la génération du Verbe, et la Trinité.

Attitude complexe mais qui n'est pas contradictoire, car, comme Justin l'explique, *Apol.*, II, 13, col. 465 B : « Les enseignements de Platon ne sont pas entièrement étrangers à ceux du Christ, mais ils ne leur sont pas tout à fait semblables », pas plus que ceux des stoïciens et des poètes. Laissés à eux-mêmes, les philosophes s'égarent; s'il leur arrive d'être d'accord avec la vérité, c'est en vertu de la semence du *Logos* divin qu'ils ont reçue en partage. « Aussi tout ce qu'ils ont dit de bien nous appartient à nous chrétiens. » Il est permis de le leur reprendre, sans perdre le droit de mettre en évidence leurs inconséquences et leurs erreurs. Cf. P. de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris, 1924, introd.

2° *Le platonisme des écrivains chrétiens aux diverses époques : doctrines platoniciennes et vocabulaire platonicien.* — La philosophie chrétienne reprit donc son bien. L'exposé du platonisme, sous ses différentes formes, a déjà relevé un bon nombre de ces reprises qui valent à certains Pères le nom de « platoniciens ». Ce phénomène de pénétration est surtout sensible à certaines époques et dans certaines écoles.

1. *Les premiers apologistes et le platonisme.* — *a) Influence platonicienne.* — Peut-on parler d'une influence platonicienne sur les débuts de la théologie chrétienne, au milieu des luttes violentes qui mettaient alors aux prises hellénisme et christianisme, à l'époque de Crescent, de Celse, de Porphyre, qui écrivit en quinze livres un réquisitoire contre les chrétiens, ou de l'empereur Julien, qui tenta contre l'Église une restauration du paganisme? Contre un tel acharnement (et l'on ne parle pas ici des persécutions sanglantes), toutes les énergies chrétiennes devaient, semble-t-il, se tendre dans une attitude défensive et se fermer à toute pénétration.

Et, cependant, toutes les oppositions n'excluent pas les contacts, ni même les échanges; il reste, au fond de certaines inimitiés, un sentiment d'émulation : les adversaires alors, tout en se portant des coups sensibles, s'efforcent d'effacer une supériorité humiliante en imitant ce que, dans leurs adversaires, ils envient.

On dit aussi : la philosophie qui eût pu agir sur les premiers écrivains de l'Église n'était point platonicienne mais stoïcienne. Ce n'est qu'à partir du IVe siècle que se fit sentir l'influence du platonisme ou plutôt du néoplatonisme. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. I, app. III, *Der Neuplatonismus*, 5e édit., p. 824; Windisch, art. *Neuplatonismus*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 1re édit., t. IV, col. 758. Il est vrai que, de Panétius, qui écrit en 140 son traité *Du devoir* dont Cicéron s'inspira, jusqu'à Marc-Aurèle, en passant par Posidonius, Sénèque, Épictète, le stoïcisme fut la seule doctrine qui se présenta comme un système répandu aussi bien dans le peuple que dans les classes cultivées. Mais, au IIe siècle de l'ère chrétienne, un revirement se fait en faveur des platoniciens. « Grande est alors leur renommée », dit saint Justin, *Dial.*, 2, *P. G.*, t. VI, col. 477 C. Le syncrétisme qu'ils enseignent se recommande de Platon et de Pythagore.

De ce platonisme on trouve la trace déjà chez les premiers apologistes. La trace seulement; en vain chercherait-on chez eux un système. Dans la suite, à part quelques exceptions (Victorin, Synésius, Némésius), les écrivains ecclésiastiques cherchent dans la philosophie non pas la construction métaphysique pour elle-même, mais une illustration de la vérité chrétienne dans des vues apologétiques ou théologiques. Ils ne s'arrêtent pas à considérer la perfection de l'ensemble ni l'enchaînement des questions; ils empruntent seulement certains détails d'utilisation immé-

diate. Cela est encore plus vrai des premiers apologistes. Même quand on leur donne, comme à Justin, le nom de « philosophe », ils n'ont pas demandé autre chose à « Platon » qu'ils connaissaient d'ailleurs assez mal.

b) Principaux points de contact des premiers apologistes avec le platonisme. — Voir Pfättisch, *Der Einfluss Platos auf die Theologie Justins des Märtyrers*, p. 17 sq.; A. Puech, *Les apologistes grecs du IIe siècle de notre ère*, Paris, 1912; art. JUSTIN *(Saint)*, t. VIII, col. 2228-2277; Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, t. II, p. 411 sq., 455 sq., 480 sq.

a. *La notion de Dieu.* — Pour Justin, *Dial.*, 3, col. 481 B, Dieu est l'être immuable, toujours identique à lui-même : τὸ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἀεὶ ἔχον (ce sont les expressions même du *Timée*, 27 *d*, 29 *a*). Il est absolument transcendant : ἐπέκεινα πάσης οὐσίας, *Dial.*, 4, col. 484 A (réminiscence de la *République*, 509 *c*), cause des intelligibles, *Dial.*, 4, col. 484 A, et accessible à la seule Intelligence : τὸ θεῖον... μόνῳ νῷ καταληπτόν, ὥς φησι Πλάτων, *Dial.*, 3, col. 481 D (comparer le *Timée*, 28 *a*, surtout les *platonici*, Philon, Maxime de Tyr et noter que le vieillard, qui expose les idées chrétiennes, n'admet pas que l'âme puisse, par ses propres forces, atteindre Dieu dans l'extase). Ce Dieu transcendant demeure, sans en sortir, dans les régions célestes : « Le Père... ne va nulle part, ne se promène pas..., mais il reste dans sa demeure, où qu'elle soit. » Il se manifeste aux hommes par l'intermédiaire du *Logos*. Justin, *Dial.*, 127, 56, 60, col. 772 B, 596 D, 612 C; Théophile d'Antioche, *Ad Autolycum*, 22, col. 1088 A. Cf. Philon, Plutarque, Maxime de Tyr.

b. *La doctrine du « Logos ».* — Justin croit trouver le *Logos*, Fils de Dieu, dans Platon, qui l'aurait lui-même pris à Moïse. *Apol.*, I, 60, col. 420 A. Théophile distingue le *Logos* intérieur, ἐνδιάθετος, et le *Logos* proféré, προφορικός, suivant une distinction qui remonte au stoïcisme ancien (cf. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, au mot *Logos*, 4e éd., 1929, p. 60-61; Ueberweg-Præchter, *Die Philosophie des Altertums*, 12e éd., 1926, p. 424), mais que Philon avait reprise (*De special. legibus*, IV, 3, éd. Cohn, p. 224, l. 20; *De mutatione nominum*, 23, éd. Wendland, p. 179, l. 6); il s'en sert, et quelques anténicéens comme lui, pour expliquer la naissance du *Logos*, qui, près du Père de toute éternité, n'est engendré parfaitement comme Fils qu'à la création du monde. (Théophile, *Ad Autolycum*, II, 22, *P. G.*, t. VI, col. 1088 B.) Ce ne fut pas un gain pour la théologie.

c. *La création.* — Dieu fait tout par son *Logos*. Justin croit lire cela, aussi bien dans le *Timée*, 47 *e*, que dans le prologue de saint Jean, chez saint Paul, dans les Proverbes aussi (VIII, 22), où il est écrit que Dieu a produit la Sagesse comme principe, ἀρχή, de ses voies pour ses œuvres. Le *Dialogue*, 61, col. 613 BC, interprète ainsi, en excluant l'idée d'une création du *Logos*, le texte que, plus tard, les ariens ne se lasseront pas d'invoquer : ἀρχὴν πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων ὁ Θεὸς γεγέννηκε δύναμίν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικήν : cf. *Dial.*, 129; Athénagore, *Legatio*, 10. Sur la création et la matière informe, comparer *Apol.*, I, 10, 59, col. 340 C, 416 B, et *Timée*, 51 *a*.

d. *L'âme et la destinée.* — A la suite de Platon (*Timée*, 41 *a*), plusieurs apologistes acceptent le principe que ce qui a commencé doit avoir une fin, et en déduisent que l'âme, ayant été créée, est de soi corruptible; si elle ne meurt pas, c'est en vertu d'un décret divin. Justin, *Dial.*, 5, col. 488 B; Théophile, *Ad Autolyc.*, II, 27, col. 1093 B. Et pourtant l'âme, par ce qu'elle a de plus noble, par sa raison, λόγος, est apparentée à Dieu, car tout le genre humain a participé au *Logos*, οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε. Justin, *Apol.*, I, 46, col. 397 C. Cette théorie du σπέρμα τοῦ λόγου, inné en tous les hommes, *Apol.*, II, 8, col. 457 B, porte l'empreinte du stoïcisme sans doute, mais elle avait été incorporée dans le platonisme éclectique auquel le *Dialogue avec Tryphon* l'attribue. C'est par ce *Logos* ou νοῦς et par lui seulement que l'âme peut atteindre Dieu. Justin, *Dial.*, 2, 3, col. 477 B, 481 D sq.; Athénagore, *Legatio*, 10, col. 908 B.

e) Dans quelle mesure les apologistes sont-ils restés dépendants du platonisme? — Il est vrai qu'au début du *Dialogue avec Tryphon*, tandis que le vieillard parle en chrétien, Justin parle en philosophe : on ne peut donc lui attribuer sans discernement tout ce qu'il dit, puisqu'il joue pour ainsi dire un rôle. Voir art. JUSTIN, t. VIII, col. 2253. Mais il faut remarquer que c'est dans tout le *Dialogue* et non seulement dans le début, c'est aussi dans les deux *Apologies* qu'une influence excessive du milieu se fait sentir, surtout dans la manière d'exprimer la transcendance de Dieu, le rôle du *Logos*, la création.

Il n'est pas facile de démêler ce qui est dû à la formation religieuse ou à la sainte Écriture et ce qui est emprunté à la philosophie. Aussi les avis des critiques sont-ils partagés (à propos des idées de Justin sur Dieu, comparer Pfättisch, *op. cit.*, p. 28; art. JUSTIN, col. 2253; Aubé, *Saint Justin, philosophe et martyr*, Paris, 1861, p. 137). Les premiers apologistes gardent du platonisme tout ce qui leur paraît s'accorder avec leur foi. S'ils en ont gardé un peu trop, la raison en est d'abord qu'en ces débuts de la pensée chrétienne le dogme auquel ils croyaient ne se présentait pas encore en ces formules nettes qui avertissent des limites qu'il ne faut pas franchir. L'habitude d' « allégoriser », caractéristique de cette époque et de cette école, ne favorisait pas non plus la précision : on considérait dans les textes moins ce qu'ils disent que ce qu'ils suggèrent; le champ était ouvert très large aux interprétations subjectives et, comme les apologistes avaient tendance à voir les points de contact plutôt qu'à souligner les oppositions, il n'est pas étonnant qu'on en soit venu à des analogies forcées, à des rapprochements imprudents, à des exégèses dont leurs auteurs ne voyaient pas toutes les conséquences et qui durent plus tard être abandonnées. Car, si, dans cet effort d'accommodation, le platonisme est souvent travesti, le dogme non plus n'est pas toujours respecté.

2. *Le platonisme des premiers alexandrins.* — *a)* On reprochait à *Clément d'Alexandrie* de citer trop souvent les philosophes grecs; la défense qu'il présente, non sans une pointe d'ironie, est un aveu. A supposer même, dit-il, que la philosophie soit inutile, s'il est utile de confirmer son inutilité, elle sert encore à quelque chose. En tout cas, il n'appartient pas de la critiquer à ceux qui n'y comprennent rien. *Strom.*, I, II. Il était, lui, et voulait être disciple non d'une école particulière, mais de la philosophie, de la vraie (c'est contre l'autre que saint Paul a parlé), qui est constituée de ce qu'il y a de bon, aussi bien chez les platoniciens que chez les stoïciens ou chez Philon. Malgré toutes les oppositions, Clément avait foi en cette philosophie; il lui demandait de mettre sur le chemin ceux qui cherchent et de préparer leurs oreilles à la prédication de l'Évangile; d'aider, dans l'approfondissement de la vérité révélée, ceux qui la possèdent, et de leur donner des armes pour repousser les attaques de la sophistique. *Strom.*, I, LXXX, XCVII, C; cf. Camelot, *Clément d'Alexandrie et l'utilisation de la philosophie grecque*, dans *Recherches de science religieuse*, 1931, p. 541-569.

Éclectique, Clément a pourtant un faible pour Platon, qu'il déclare tout à fait excellent, *Pædag.*, III, 11, zélateur de la vérité, *Strom.*, V, XII, dont il apparente même la philosophie aux Hébreux, sans doute à cause des analogies où il croyait reconnaître des

emprunts : ὁ ἐξ Ἑβραίων φιλόσοφος Πλάτων. *Strom.*, I, I, *P. G.*, t. VIII, col. 696; éd. Stählin, t. II, p. 8, l. 5. Il le connaît bien; il le cite souvent; il tient à se trouver d'accord avec lui et, pour cela, il choisit les citations, il interprète avec bienveillance (par ex., *Strom.*, III, II); il allégorise. La Trinité, la croix, la résurrection du Christ, le jour du Seigneur, la double issue possible, bonne ou mauvaise, de la vie humaine, il retrouve tout cela dans les *Dialogues*, et le diable et la création; lorsque le *Timée* parle des enfants de Dieu, qu'il faut croire, même s'ils n'apportent pas de preuves, ce qui est signifié, c'est la filiation divine, sur laquelle est fondée la foi chrétienne. Meifort, *Der Platonismus bei Clemens Alexandrinus*, p. 10.

Origène est très éloigné de cette bienveillance. Pour s'en rendre compte, il suffit de lire les premiers chapitres I-XXII du l. VI *Contra Celsum*, qui, tout en concédant que Platon a parfois bien parlé, s'efforcent de diminuer son mérite : car, longtemps avant lui, nos prophètes avaient dit les mêmes choses. C. V. Il a eu de grandes lumières, oui, mais il s'en est si peu servi! Il est de ceux qui retiennent la vérité prisonnière. C. III. Ses belles spéculations sur le premier Bien n'ont fait avancer dans la piété ni lui-même, ni ses disciples; les divines Écritures, au contraire, inspirent un véritable enthousiasme pour la pratique de la vertu; c'est que leur lumière est nourrie de cette huile des vierges sages dont parle la parabole. C. V; cf. *Cont. Cels.*, V, XLIII. Sans doute, le langage des *Dialogues* est bien plus élevé que celui des Évangiles; mais il en résulte que Platon n'est lu que par les lettrés, tandis que nos Livres saints sont à la portée de tous. C. II. Éclairés par la grâce de Dieu, les disciples de Jésus ont discerné beaucoup mieux que Platon ce qu'il fallait dire au peuple et ce qu'il fallait taire. C. VI.

La différence d'attitude, de Clément à Origène, se marque dans un exemple. Marcion, paraît-il, en appelait à Platon en faveur des idées radicales qu'il répandait sur le mariage, mauvais parce que la génération est mauvaise, parce que la nature et la matière sont mauvaises. Clément met Platon hors de cause. En invoquant son patronage, Marcion fait preuve d'ignorance et d'ingratitude. *Strom.*, III, III, *P. G.*, t. VIII, col. 1124 C; Stählin, t. II, p. 205, l. 13-15. A l'égard de Celse, dans un cas semblable, l'attitude d'Origène est tout autre. Supportant impatiemment que dans le christianisme le monde entier fût ordonné au salut de l'homme, car, pensait-il, « Dieu prend soin du Tout », *Cont. Cels.*, IV, XCIX, Celse s'efforçait de réagir contre cet anthropocentrisme, et il exaltait les perfections des animaux..., des fourmis, des abeilles... Sur quoi Origène remarque : Peut-être Celse veut-il insinuer que toutes les âmes sont de même nature, celles des fourmis et celles des hommes. C'est qu'en effet, souvent, il aime à platoniser : καὶ γὰρ ἐν πόλλοις πλατωνίζειν θέλει... Mais des chrétiens ne peuvent partager cette manière de voir. *Cont. Cels.*, IV, LXXXIII, t. XI, col. 1157 B; Kœtschau, t. I, p. 354. Au contraire de Clément, Origène accuse les oppositions : Celse se trompe; ce n'est pas étonnant, car il a la manie de platoniser. Platon est rendu en quelque sorte responsable de l'erreur.

Et pourtant, Origène, aussi bien que Clément, a subi l'influence du platonisme éclectique, au milieu duquel tous deux ont étudié et enseigné; et celui qui l'a subie le plus profondément, parce que son génie l'entraînait plus loin, dans l'espoir d'expliquer l'inexplicable, ce fut Origène. (Cette influence est sous-estimée par J. Denis, *De la philosophie d'Origène*, p. 59-61, et surfaite par E. de Faye, *Origène*, t. I, p. 217. Origène lui-même nous apprend que, suivant l'exemple d'Héraclas, il a fréquenté les cours du philosophe le plus renommés d'Alexandrie [dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, XIX, 12-14]. Porphyre précise que ce philosophe s'appelait Ammonius, *ibid.*, col. 564 B. Était-ce Ammonius Saccas, le maître de Plotin, qui avait eu deux disciples du nom d'Origène [Porphyre, *Vita Plotini*, 7]? Zeller ne le croit pas, *Die Philosophie der Griechen*, IIIe part., t. II, 4e éd., p. 513, n. 4.)

Les jugements portés sur Platon par les deux alexandrins sont, peut-on dire, affaire de sentiment. Mais, quand ils se mettent à systématiser leurs idées sur Dieu, l'homme, le monde, quand ils veulent faire un exposé des dogmes chrétiens à l'usage des gens cultivés, il faut bien qu'ils emploient la langue qu'on parle autour d'eux; ils n'échappent pas à la contagion, du syncrétisme platonicien qui, depuis le IIe siècle, prédominait dans les écoles, à Alexandrie plus qu'ailleurs.

J. Meifort relève avec insistance, à travers les emprunts et les analogies, une distinction fondamentale. Tandis que, pour le fondateur de l'Académie, la philosophie est avant tout le problème de la connaissance, le maître du *Didascalée*, au contraire, ramène tout à « la divine économie du salut » et à « la connaissance du Fils ». D'un côté, il s'agit d'assurer la valeur absolue de la science; de l'autre, le problème est d'abord religieux; il s'agit d'atteindre Dieu. Meifort, *Der Platonismus bei Clemens Alexandrinus*, p. 14 sq. et passim. La remarque est juste pour Platon, surtout pour le Platon des premiers *Dialogues*. Mais, depuis le IIe siècle de notre ère, la préoccupation religieuse était une note dominante du platonisme; c'est même pour cela que Clément le considère comme une vraie philosophie et qu'il subit, sans trop se méfier, son influence.

b) Principaux thèmes platoniciens chez Clément et chez Origène. — a. — La distinction fondamentale du monde sensible et du monde intelligible, et surtout la description qu'ils font de l'autre monde. Clément, *Strom.*, V, XIV, *P. G.*, t. IX, col. 137 AB; éd. Stählin, t. II, p. 387, l. 21; Origène, *In Joa.*, I, 24, *P. G.*, t. XIV, col. 68 B; *ibid.*, XIX, 22, éd. Preuschen, p. 323-324, Noter que pour Origène les Idées ne constituent pas le monde intelligible; elles sont dans la Sagesse qui est le Fils de Dieu. Cf. infra, *Le monde intelligible*, col. 2340.

b. — La composition tripartite de l'âme. Clément, *Pædag.*, III, 1, *P. G.*, t. VIII, col. 556 AB; Stählin, t. I, p. 236, l. 4; Origène, *De principiis*, IV, IV, *P. G.*, t. XI, col. 365 A; Kœtschau, p. 312.

c. — La partie la plus haute de l'âme, de nature intellectuelle, apparentée à la nature divine. Clément, *Cohort. ad gentes*, X, *P. G.*, t. VIII, col. 216 A; Stählin, t. I, p. 72, l. 24; Origène, *Contr. Cels.*, VII, XXXIX; VI, III, *P. G.*, t. XI, col. 1477 A, 1292 B; Kœtschau, t. II, p. 189-190, 72-73.

d. — Le but de la vie humaine placé dans une certaine assimilation avec Dieu, et la purification qui y prépare, considérée comme une séparation du corps et de la matière. Ici encore, le platonisme est moins dans la doctrine que dans la manière dont on l'expose. Cf. Origène, *De princ.*, III, VI, 1, Kœtschau, t. V, p. 280.

e. — La contemplation, dernier degré de l'ascension des âmes et sommet de la philosophie, atteint, par la pure intelligence, αὐτῷ καθαρῷ τῷ νῷ, les réalités elles-mêmes et non plus leurs images. Clément, *Strom.*, V, X et XI, col. 101 AB; Stählin, p. 370, l. 20-26; III, III; Origène, *De princ.*, II, VIII, 2 et 3, Kœtschau, t. V, p. 155.

f. — La transcendance de Dieu qui le rend ineffable. Platon déjà s'abstenait de donner des déterminations positives à l'Idée suprême. A la suite d'Albinus, de Numénius, de Philon, les alexandrins pensent qu'aucun des noms qu'on donne à Dieu ne lui convient; il n'est à proprement parler ni le Bien, ni l'Être, ni l'In-

telligence (car il est « au-dessus de l'intelligence et de l'être »), ni le Père, ni même Dieu, Démiurge ou Seigneur. Clément, *Strom.*, V, xii; Origène, *Cont. Cels.*, VII, xxxviii.

De ces idées platoniciennes les alexandrins s'efforcent de montrer l'accord avec le christianisme. Saint Paul ne parlait-il pas aux Athéniens du Dieu inconnu? *Strom.*, V, xii. « Au sujet de la contemplation, Platon dit à bon droit que celui qui contemple les Idées vivra comme un dieu parmi les hommes; car celui dont l'âme a dépassé le devenir et vit en elle-même dans le commerce des Idées... reste toujours avec le Christ, en contemplation, et toujours considère la volonté de Dieu. » *Strom.*, IV, xxv, *P. G.*, t. viii, col. 1364 B C; Stählin, t. ii, p. 317, l. 10. Équivalence hardie : vivre avec les Idées, c'est être avec le Christ. De même, l'impassibilité, un trait stoïcien que Clément jugeait indispensable dans la description du vrai sage et qui, après lui, restera chez plusieurs un élément de la sainteté, est fondue de curieuse manière avec la charité chrétienne : le vrai gnostique est impassible et il aime. Comment cela est-il possible? c'est qu'il aime selon la gnose et la gnose le délivre du trouble des passions; elle le fixe dans l'unité : γνωστικῶς ἀγαπῶν ἐν τῇ μιᾷ ἕξει μένει τῇ ἀμεταβόλῳ. *Strom.*, VI, ix, *P. G.*, t. ix, col. 296 A; Stählin, t. ii, p. 468, l. 23. « Il aime d'une manière gnostique. » J. Meifort, *op. cit.*, p. 74, n. 1, remarque justement en cette formule un essai de fusion de la formation grecque et de l'esprit chrétien, de la perfection qui est science et de la sainteté qui est amour.

Mais la fusion reste incomplète et l'exposé des alexandrins retient des éléments non assimilés et inassimilables.

c) Les exagérations et les dangers de ce platonisme. — a. — L'excessive transcendance de Dieu y est un danger d'agnosticisme : qui pourra connaître l'Inconnaissable? λείπεται δὴ θείᾳ χάριτι καὶ μόνῳ τῷ παρ'αὐτῷ Λόγῳ τὸ ἄγνωστον νοεῖν; cela est réservé au *Logos* et à la grâce divine. *Strom.*, V, xii, *P. G.*, t. ix, col. 121 B; Stählin, t. ii, p. 381, l. 7. Voir plus bas, *La théologie négative*, col. 2372 sq.

b. — La transcendance ainsi comprise conduisait à la théorie des puissances intermédiaires. Autrefois, dans le temple, on accédait par des degrés au saint des saints; maintenant, c'est dans le Fils unique que se trouvent tous les degrés, c'est par lui qu'on monte « à la puissance, à la nature qui surpasse l'essence », δι' αὐτοῦ ὄντος καὶ ἀγγέλου καὶ τῶν λοίπων δυνάμεων. *In Joa.*, xix, 1, *P. G.*, t. xiv, col. 536 C; Preuschen, *In Joa.*, xix, 6, t. iv, p. 305. L'expression, qui place toutes les puissances (δυνάμεις) dans le Fils est déjà inquiétante. Il y a plus. Entre la simplicité absolue de la Monade ou de l'Un qui est un, ἕν, et non πολλά (comme disent Origène, *In Joa.*, i, 20, et Clément après les platoniciens) et la multiplicité des créatures, le Fils est intermédiaire, impliquant déjà une certaine pluralité, car il est la Sagesse, σοφία... ἡ πολυποίκιλος, en qui se trouvent les raisons selon lesquelles Dieu a fait toutes choses. Origène, *In Joa.*, xix, 5, *P. G.*, t. xiv, col. 568 C. La parfaite égalité des personnes divines est-elle sauvegardée?

c. — Si Dieu est au-dessus de l'être et de la pensée, comment le Fils est-il encore son Verbe? Dans les explications qu'il tente de la génération éternelle, Origène fait un usage malheureux de la théorie néoplatonicienne du monde intelligible. Le Verbe d'Origène, dit le P. Prat, *op. cit.*, p. 43, 44, ne peut être comparé avec le κόσμος νοητός de Philon et de Platon, car c'est un être personnel, une hypostase, *sapientia substantialiter subsistens*, comme dit le *De principiis*, I, ii, 2. C'est vrai, mais le κόσμος νοητός, tel que le conçoit Plotin, est lui aussi une « hypostase », le second dieu, intelligence et sagesse, un νοῦς ; et c'est avec cette conception, déjà préformée chez Albinus, que s'apparente le *Logos* d'Origène. Cf. Plus loin, *La Trinité*, col. 2333.

d. — Origène, s'il s'oppose à l'hypothèse de la matière incréée et soutient avec force que Dieu a fait tous les êtres de rien (dans Eusèbe, *Præp. evang.*, l. VII, c. xx), n'arrive pourtant pas à se libérer complètement de l'hellénisme : il parle de la production du monde comme d'un épanchement nécessaire qui porte le bien à se répandre. *De princ.*, III, v, 3.

e. — Il faudrait ajouter encore, pour Origène, « les fables grecques » de la préexistence des âmes et de leur défaillance, saint Épiphane, *Hæres.*, xliv, 4, *P. G.*, t. xli, col. 1077 A, qui dérivent, directement ou par l'intermédiaire des gnostiques, du *Phèdre* de Platon; et, surtout pour Clément, le rôle exagéré attribué à la gnose dans les relations de l'homme avec Dieu : par elle se fait la purification; grâce à elle, on arrive plus facilement à la vertu, *Strom.*, I, vi, *P. G.*, t. viii, col. 729 B; Stählin, t. ii, p. 22, 23; elle est même le but de la vie, car ce n'est pas pour être sauvé que le gnostique la recherche, il la cultive pour elle-même : la foi, la charité elle-même ne sont que des moyens. « Si donc quelqu'un lui offrait le choix entre la connaissance de Dieu et le salut éternel, en admettant que les deux choses fussent distinctes, alors qu'elle sont identiques, le gnostique choisirait la connaissance de Dieu, parce qu'il jugerait qu'il faut choisir pour lui-même l'état de celui qui, parti de la foi, s'est élevé par la charité jusqu'à la gnose. » *Strom.*, IV, xxii, col. 1345 D; Stählin, t. ii, p. 308, l. 28; cf. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. ii, p. 349; Lebreton, *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Église chrétienne du IIIe siècle*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. xix, 1923, p. 497 sq.

d) Conclusion. — Ce qui caractérise cette période, c'est l'audace d'une pensée jeune qui, confiante dans la raison, même quand elle la dénigre, lui demande d'éclairer le mystère divin. Les dogmes de l'Église sont une « gnose » supérieure, mais encore une « gnose ». Ainsi s'expliquent, du moins en partie, les écarts de Clément et d'Origène. Reconnaître ces écarts, ce n'est pas suspecter leur loyauté, moins encore en faire des hérétiques, car ils étaient attachés de cœur à l'enseignement traditionnel et n'ont jamais admis l'erreur consciemment, c'est seulement constater qu'ils dépendirent de leur milieu philosophique, un peu plus qu'ils ne le croyaient.

3. *Au IVe siècle.* — Les Pères d'Alexandrie et de la Cappadoce, tiennent sur la philosophie les mêmes propos qu'au siècle précédent, dans l'ensemble ceux d'Origène plutôt que de Clément. Ils n'hésitent pas à en dire du mal et la mettent à profit. Attention! écrit saint Basile aux siens, attention à ces « philistins » qui, au lieu d'enseigner aux âmes simples les saintes Écritures, frelatent la vérité en la mêlant à la sagesse du dehors. *Epist.*, viii, 2, *P. G.*, t. xxxix, col. 248 B. Et Grégoire de Nazianze conseille aux disciples d'Eunomius, s'ils ne peuvent se retenir de parler (c'étaient, paraît-il, de grands bavards), de s'en prendre aux philosophes, par exemple, d'attaquer « les Idées de Platon et les migrations des âmes de corps en corps, et les réminiscences, et les amours indignes... » *Orat.*, xxvii, 10, *P. G.*, t. xxxvi, col. 24 B. Grégoire de Nysse lui-même déclare qu'une « circoncision » s'impose pour retrancher de la philosophie ses erreurs. *De vita Moysis*, t. xliv, col. 337 B.

Les hérésies qui ont pullulé avec Arius, Eunomius, Apollinaire, ont montré le danger d'ouvrir trop largement les portes à la pensée profane : il y a au ciel plus de choses que la raison n'en peut comprendre. De plus, les controverses ont fourni l'occasion de préciser

plusieurs formules dogmatiques. De ce côté, une intrusion de la philosophie est moins à craindre ou, si elle se produit, elle est vite reconnue pour ce qu'elle est. Zahn, Harnack, ont prétendu qu'une poussée de platonisme chez les Pères de cette époque avait transformé la doctrine définie à Nicée. Voir ci-dessous, col. 2343. En fait, si leurs attaches platoniciennes se manifestent, c'est moins dans leurs études sur la Trinité que dans le vocabulaire, dans certaines explications de détail, surtout dans la description des divers états de l'homme, l'état d'innocence, la chute, la purification, la connaissance que l'on peut avoir de Dieu et les degrés de cette connaissance.

a) Saint Athanase. — Dans des œuvres de jeunesse, riches de réminiscences platoniciennes, le *Contra gentes* et le *De incarnatione*, il résume ainsi l'histoire spirituelle de l'humanité.

a. — Selon le plan de Dieu, l'homme devait, « s'élevant au-dessus des choses sensibles et de toute imagination corporelle, s'attacher, par la puissance de son esprit, aux êtres divins et intelligibles qui sont dans le ciel », τὰ ἐν οὐρανοῖς θεῖα καὶ νοητά. *Cont. gentes*, 2, *P. G.*, t. XXV, col. 8 A. Adam vivait ainsi avec les saints dans la contemplation des intelligibles, ἐν τῇ τῶν νοητῶν θεωρίᾳ, col. 8 B; cf. *ibid.*, col. 5 C : τῶν ὄντων... θεωρητήν : col. 8 C, 9 B. C'est que l'âme pure est capable de contempler Dieu en elle-même, comme le Seigneur l'a dit : « Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu. »

b. — Mais la paresse, la lâcheté des hommes les a portés à se détourner « des intelligibles » (Athanase dit au même endroit qu'ils se sont détournés de l'Un et de l'Être, c'est-à-dire de Dieu), à se contempler eux-mêmes et à se tourner vers les choses sensibles. *Ibid.*, n. 3, col. 9 A; cf. *De incarn. Verbi*, n. 4, 5, t. XXV, col. 104 A. Ce fut la chute.

c. — Cependant, de même qu'ils se sont détournés de Dieu, les hommes « peuvent remonter par l'intelligence de leur âme, τῷ νῷ τῆς ψυχῆς, et de nouveau revenir, ἐπιστρέψαι, à Dieu. Ils le peuvent, à condition de faire disparaître la souillure qu'ils ont contractée en désirant les choses sensibles, et de se laver, jusqu'à ce qu'ils aient enlevé tout ce qui s'est ajouté d'étranger à l'âme, ἕως ἂν ἀπόθωνται πᾶν τὸ συμβεβηκὸς ἀλλότριον τῇ ψυχῇ. Alors, redevenue seule, μόνη, cette âme, faite à l'image de Dieu, voit en elle-même comme dans un miroir le *Logos*, image du Père, et dans le *Logos* elle connaît le Père, *ibid.*, 34, col. 68 C; ou bien, si elle n'y arrive point, parce que son intelligence est encore trouble, elle peut du moins des choses sensibles s'élever à la connaissance du Créateur. Col. 69 A.

Rien ici, sans doute, qui rappelle le roman de la préexistence; les idées sont chrétiennes; le saint évêque d'Alexandrie s'étend avec complaisance sur le rôle du Christ et de la grâce dans le retour des âmes à Dieu. *De incarn. Verbi*, 3, 9, col. 101 B, 112... Et, cependant, pour parler du ciel, du péché, de la conversion, de l'union, il emploie le langage d'un platonicien : les choses sensibles opposées aux « choses divines et intelligibles », « l'intelligence de l'âme » capable de s'élever jusqu'à « la contemplation des intelligibles », les éléments étrangers qui s'ajoutent et s'attachent à l'âme quand elle se tourne vers la matière, la « conversion » consistant à « retrancher » ces ajoutes et à se retourner vers Dieu.

b) Les cappadociens. — Le même cycle d'idées et les mêmes expressions se retrouvent chez eux. La philosophie platonicienne ne se donnait pas pour but d'expliquer et de comprendre les choses de ce monde : elle en détournait au contraire l'attention pour la concentrer sur les réalités de l'au-delà et sur les moyens d'y parvenir. C'est là qu'il faut chercher le secret de son influence la plus durable sur les penseurs chrétiens.

a. *La séparation des choses sensibles et du corps.* — Platon, à ce que l'on dit, choisit tout exprès un lieu malsain de l'Attique pour y établir son école, parce qu'il prévoyait que le corps s'y trouverait mal; il voulait supprimer le bien-être matériel, comme on émonde dans la vigne la végétation superflue. Saint Basile raconte ce fait édifiant et conclut : Qui ne veut pas s'enfoncer dans la fange des voluptés doit mépriser tout à fait le corps ou du moins le contrarier, dans la mesure où il veut être philosophe. Platon est ici d'accord avec Paul (Rom., XIII, 14) qui recommande d'éviter, en soignant la chair, de donner matière aux mauvais désirs. *Serm.*, XIX, 2, *P. G.*, t. XXXII, col. 1348 D; cf. S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXI, 2, t. XXXV, col. 1084 B C; S. Grégoire de Nysse, *De virginitate*, 23, t. XLVI, col. 406, 407.

b. *La contemplation.* — Cette séparation est en rapport étroit avec la contemplation. S. Basile, *De Spiritu Sancto*, IX, 23, t. XXXII, col. 109 A B; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXVIII, 3, t. XXXVI, col. 29; XX, 1, t. XXXV, col. 1065; S. Grégoire de Nysse, *De beatitudinibus*, orat. VI, t. XLIV, col. 1272 A B.

L'âme purifiée voit Dieu : le thème n'est pas spécifiquement platonicien; il fait même le sujet d'une béatitude que les Pères ne manquent pas de citer à cette occasion; mais ce qui est platonicien, c'est, avec le vocabulaire, la manière dont, parfois du moins, ils décrivent la faute et la purification. Il faudra revenir sur ce point, qui est d'importance. Voici quelques textes :

« L'union de l'Esprit avec l'âme, dit Basile, n'est pas un rapprochement local, — comment pourrait-on se rapprocher corporellement de ce qui n'a pas de corps? — mais la séparation des passions, ὁ χωρισμὸς τῶν παθῶν, qui sont survenues à l'âme par le fait de l'amour de la chair, ἀπὸ τῆς πρὸς τὴν σάρκα φιλίας ὕστερον ἐπιγινόμενα τῇ ψυχῇ. Que l'âme se purifie de cette laideur dont le vice l'a souillée, qu'elle retourne à sa beauté originelle et que, par la pureté, elle rende sa forme ancienne à ce qui est en elle comme l'image du roi, c'est le seul moyen de s'approcher du Paraclet. Et lui, comme le soleil, pénétrant cet œil purifié, te montrera en lui-même l'image de l'invisible... » *De Spir. Sancto*, IX, 23, t. XXXII, col. 109 A B.

Et Grégoire de Nysse, *De beatitud.*, orat. VI, t. XLIV, col. 1272 AB : Dieu, en créant l'homme, avait imprimé en lui une image des perfections de sa propre nature. Mais le péché, en se répandant sur le divin caractère, a rendu inutile à l'homme le bien que cachaient désormais ces voiles honteux, ὑποκεκρυμμένον τοῖς αἰσχροῖς προκαλύμμασι. « Mais si tu laves, si tu effaces la souillure qui s'est attachée à ton cœur, τὸν ἐπιπλασθέντα τῇ καρδίᾳ ῥύπον, la beauté divine resplendira de nouveau en toi. » La comparaison avec la rouille qui s'attache au fer et le gâte, achève de donner une couleur néoplatonicienne à cette description, dont tous les traits ont été relevés déjà chez Athanase. Comparer *Ennéades*, I, VI, 7-9; V, I, 10; IV, VIII, 1. Voir aussi plus loin, IIe part., V, 2, *La purification*, col. 2375.

H. Pinault retrouve encore l'influence de la philosophie platonicienne sur Grégoire de Nazianze dans la défaveur excessive qui, chez lui, s'attache à la connaissance sensible, *Le platonisme de saint Grégoire de Nazianze*, p. 50, dans la doctrine de l'illumination, p. 52, dans les formules de la théologie négative, p. 96. Les mêmes remarques valent pour les autres docteurs cappadociens; cf. saint Basile, *Adv. Eunomium*, 12-15; t. XXIX, col. 540 sq.; *Epist.*, CCXXXV, 3, t. XXXII, col. 873 C; saint Grégoire de Nysse, *Cont. Eunomium*, l. III, t. XLV, col. 597; l. XII, col. 932-936. Il faudra relever aussi plus loin des traces d'idéalisme platonicien dans leurs spéculations sur le dogme trinitaire.

Platon avait transposé les données mystiques des

anciennes religions grecques dans le plan philosophique, dépouillant la religion antique au profit de la philosophie. Nos docteurs ont fait œuvre semblable mais en sens inverse; ils ont dépouillé la philosophie profane au profit de la foi, « en transposant dans la théologie chrétienne les plus pures données de l'hellénisme, de Platon et de Plotin ». H. Pinault, *op. cit.*, p. 241. On a remarqué dans l'exposé qui précède que quelques détails ne sont pas encore parfaitement assimilés (et c'est sur ceux-là que nous avons insisté); le vocabulaire philosophique, qu'ils ont adopté, retient quelque chose de son ancien contenu. L'approfondissement des doctrines révélées par le Christ, de la grâce et de l'ordre surnaturel, de la liberté morale, fera peu à peu disparaître ces vestiges d'une « sagesse étrangère ».

4. *Au Ve siècle.* — Simplicianus félicitait Augustin de s'être mis à l'école des platoniciens plutôt qu'à celle de philosophes décevants et trompeurs : *Ubi autem commemoravi legisse me quosdam libros platonicorum..., gratulatus est mihi, quod non in aliorum philosophorum scripta incidissem plena fallaciarum et deceptionum secundum elementa hujus mundi : in istis autem omnibus modis insinuari Deum et ejus Verbum. Conf.*, VIII, II, 3, *P. L.*, t. XXXII, col. 750. Augustin partagea les vues de Simplicianus, comme Marius Victorinus Afer (converti en 355), et ce singulier Synésius, dont l'accession à l'épiscopat ne s'explique que parce que régnait alors un préjugé favorable à la philosophie dont il était le tenant déclaré.

a) Synésius de Cyrène. — Quand on lui proposa l'évêché de Ptolémaïs, en 409, dans sa réponse à Théophile, patriarche d'Alexandrie, il déclare ne pouvoir accepter qu'à la condition de ne rien sacrifier de ses convictions philosophiques; en particulier, il ne pouvait admettre que l'âme fut créée après le corps, que le monde dût un jour finir et les corps ressusciter. En quelle mesure, lorsqu'il fut évêque, demeura-t-il philosophe? Il est difficile de le dire.

Dans les *Hymnes*, *P. G.*, t. LXVI, col. 1587 sq., où l'effort apparaît sensible pour accorder le néoplatonisme avec les mystères chrétiens, l'expression et souvent la pensée restent pourtant nettement néoplatoniciennes. Après avoir déclaré que tout bien est méprisable, comparé au « souci de Dieu », le poète y chante la simplicité du premier Principe :

ἑνοτήτων ἑνὰς ἁγνή,
μονάδων μονάς τε πρώτη

(*Hymn.*, I, vers 58, 59; cf. III, vers 171 sq.; IV, vers 60 sq.),
« l'enfantement suprasubstantiel » de la monade qui se répand de manière ineffable :

μονὰς ἄρρητα χυθεῖσα
τρικόρυμβον ἔσχεν ἀλκάν,

la beauté des enfants qui s'élancent du centre et rayonnent autour du centre. *Hymn.*, I, vers 67-71. A plusieurs reprises, le dogme de la Trinité est explicitement professé : *Hymn.*, II, vers 25-33; III, vers 200 sq.; IV, vers 117 sq.

Mais de ces hauteurs inaccessibles, Synésius se hâte de ramener son esprit vers les mondes intelligibles. I, vers 76, 77; cf. IV, vers 206 sq. Là est l'origine de l'esprit humain, descendu dans la matière, ὁ καταιβάτας ἐς ὕλαν νόος, I, vers 81, rejeton de l'esprit divin qui remplit l'univers et, partout répandu, « se divise sans se diviser ». Là l'esprit remontera, pourvu qu'il échappe « aux voraces aboiements de la matière », et dirige vers Dieu ses pas. *Hymn.*, I, vers 109-111; cf. *Hymn.*, II, vers 87-91; *Hymn.*, III, vers 90 sq., 376 sq., 636-637. Et le poète encourage son âme à ce grand effort par la pensée que bientôt, unie au Père, Dieu en Dieu, θεὸς ἐν θεῷ, elle exultera. *Hymn.*, I, vers 133-134; cf. *Hymn.*, III, vers 706 ad finem, et les derniers vers de *Hymn.*, IV et V.

Œuvre étrange : d'un côté des professions de foi dont on n'a pas de raison de suspecter la sincérité et, dans l'hymne X, une prière touchante, d'accent vraiment chrétien, du poète pécheur à Jésus; de l'autre, la préexistence des esprits, la descente dans la matière, le retour aux mondes intelligibles, une manière de concevoir la production de l'univers et la purification des âmes et l'union à Dieu qui est toute néoplatonicienne.

Ce grand dévot de l'unité n'est pas arrivé à unifier ses pensées. Toujours il a tenu à rester philosophe : ἦν τε καὶ εἴην φιλόσοφος. Non sans hauteur, il a pris son parti de n'être pas un évêque populaire : οὐδ' ἱερεὺς δημόσιος εἶναι βούλομαι· οὐχ ἅπας ἅπαντα δύναται. Pour lui, il ne se résout pas à descendre des hauteurs de la contemplation et à se mêler à la foule après avoir joui du commerce de Dieu : συγγενόμενος ἐμαυτῷ καὶ διὰ νοῦ τῷ θεῷ. *Epist.*, LVII, *adv. Andronicum*, t. LXVI, col. 1397 B.

b) Marius Victorinus, s'il ne fut pas, comme le voulait Harnack, un Augustin avant Augustin, eut pourtant, sur l'évolution intellectuelle de son grand compatriote une influence décisive, en lui rendant accessibles, par ses traductions, les livres de Plotin; dans la transmission des idées platoniciennes, il occupe ainsi une place importante. Ses œuvres personnelles portent aussi l'empreinte des philosophes qui lui avaient donné sa première formation, de ces *nonnulli* dont il oppose la doctrine à l'opinion commune.

Dieu, dit-il, selon l'opinion généralement admise, *ut ab omnibus dicitur*, est un et seulement un, *unum et solum unum.* Quelques philosophes disent pourtant qu'il est un et tout, et même qu'il n'est pas un, *unum omnia et nec unum. Adv. Arium*, l. IV, c. XXII, *P. L.*, t. VIII, col. 1129 A (cf. Plotin, *Enn.*, VI, VII, 32 : οὐδὲν οὖν τούτο τῶν ὄντων καὶ πάντα). Pourquoi est-il *unum omnia?* Parce qu'il est la cause universelle, *omnium existentiarum causa et ideo omnia. Adv. Arium*, l. IV, c. XVIII, col. 1126 D; cf. c. XXII, col. 1129 A B. Pour la même raison, il n'est pas un, car, il est la cause de tout et même de l'un : *nec unum, quia omnium principium, unde et ipsius unius. Ibid.*, c. XXIII, col. 1129 C. Ainsi Plotin disait qu'il n'est rien, parce que les êtres viennent après lui, et qu'il est tout, parce que toutes choses viennent de lui : οὐδὲν μὲν ὅτι ὕστερα τὰ ὄντα, πάντα δὲ, ὅτι ἐξ αὐτοῦ. *Enn.*, VII, VII, 32; cf. VI, IX, 3; V, III, 11; III, VIII, 9. Et, cependant, en un certain sens, il est un et seulement un : *super omnia et idcirco nullum de omnibus ac magis ex quo omnia, ergo unum et solum unum; principium enim omnium. Adv. Arium*, l. IV, c. XXIV, col. 1130 D.

Dans la simplicité divine, les contradictoires en quelque sorte se concilient : Dieu est ὄν et il est μὴ ὄν; on devrait dire qu'il est πρόον; quand on l'appelle μὴ ὄν, c'est *non per privationem universi ejus quod sit, sed ut aliud* ὄν *ipsum quod est est* μὴ ὄν. *Liber de generatione Verbi*, n. 4, col. 1022 A. Cf. IIe part., v. *La théologie négative*, col. 2372.

Victorinus renchérissait donc encore sur les subtilités de Plotin. Si son orthodoxie, malgré les apparences, ne fut pas atteinte, cf. Thomassin, l. III, c. II, n. 11, son action du moins en fut diminuée. Saint Jérôme le jugeait inaccessible, réservé à quelques spécialistes de la métaphysique. *De vir. ill.*, 101, *P. L.*, t. XXIII, col. 739 B. Augustin, que sa tournure d'esprit rapprochait plus des Pères cappadociens que de Jérôme, fut de ce nombre.

c) Saint Augustin. — Il ne s'agit pas de faire ici un relevé de toutes les thèses où le grand docteur africain s'est inspiré plus ou moins explicitement du néopla-

tonisme. On ne doute plus guère aujourd'hui que, dans les œuvres de jeunesse, cette inspiration ait été fréquente. Dans la suite, s'il revient en arrière chaque fois qu'une opinion lui apparaît contraire à la foi, il reste « convaincu de la vérité de beaucoup d'idées néoplatoniciennes telles qu'il les a comprises... : la conception de l'esprit, la doctrine du Verbe, la transcendance de Dieu, le mal considéré comme une privation... Plus il va, plus il les approfondit. Aussi apparaît-il par certains côtés de plus en plus néoplatonicien. Il l'est davantage dans les *Soliloques* que dans le *Contra academicos.* » Boyer, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de saint Augustin*, p. 194.

Même si l'on est d'avis, avec Nourrisson, *La philosophie de saint Augustin*, t. I, 2e éd., p. 33, et Grandgeorge, *Saint Augustin et le néoplatonisme*, p. 150, que le néoplatonisme du docteur d'Hippone est allé diminuant avec les années, il faut admettre que son esprit en avait été marqué, pour la vie, d'une empreinte profonde.

Saint Augustin s'est expliqué lui-même sur ce qui le frappait davantage dans le platonisme : Cette philosophie, déclare-t-il, *De ordine*, II, XVIII, 47, *P. L.*, t. XXXII, col. 1017, peut se résumer en une doctrine de l'âme et une doctrine de Dieu. *Prima efficit ut nosmetipsos noverimus, altera ut originem nostram.* Or, Dieu et l'âme, c'est tout ce qu'il désirait savoir : *Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? nihil omnino. Soliloq.*, I, 7. Grâce à cette philosophie, continue-t-il, on devient capable de comprendre l'univers et son auteur : *idoneus ad intelligendum ordinem rerum, id est ad dignoscendos duos mundos et ipsum parentem universitatis, cujus nulla scientia est in anima nisi scire quomodo eum nesciat.* Ainsi, deux mondes distincts, qui composent un univers ordonné et hiérarchisé, depuis la nature, qui est presque un rien, jusqu'à la créature spirituelle, qui est proche de Dieu. Dieu, père de cet univers, difficile à connaître à cause de sa transcendance, dont on sait ce qu'il n'est pas plutôt que ce qu'il est. La *Cité de Dieu* ajoute que, selon les *platonici*, Dieu est la lumière des intelligences, la fin vers laquelle tendent tous les êtres et la source de leur bonheur. *De civ. Dei*, VIII, IX-X, t. XLI, col. 234-236.

De là, quantité de réminiscences dans le détail des doctrines. L. Grandgeorge, *op. cit.*, p. 57 sq., a montré qu'Augustin s'inspire souvent de Plotin quand il parle de la méthode négative, de l'immutabilité de Dieu, de son ubiquité, de son éternité, de la Providence, du problème du mal. Lorsqu'il lut dans les *Ennéades* (peut-être III, II, 7) que le mal n'est pas un être positif, il semble qu'il fut libéré d'un grand tourment d'esprit. Cf. R. Jolivet, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne.* II. *Plotin et saint Augustin ou le problème du mal*, Paris, 1931, p. 102 sq.

On a énuméré à l'article AUGUSTIN *(Saint)* un bon nombre de théories platoniciennes qu'Augustin a toujours approuvées et adaptées à ses explications dogmatiques, t. I, col. 2327 sq., d'autres qu'il a toujours rejetées, col. 2329, d'autres encore qu'il a rétractées après les avoir d'abord adoptées, col. 2330 (suivant quelle règle ces diverses opinions sont-elles acceptées ou rejetées, voir col. 2326).

Sur la question du monde intelligible et de l'intuition intellectuelle, voir le P. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, p. 31 sq., 71 sq., 81 sq. Comment Augustin a-t-il pu croire que certains dogmes chrétiens étaient dans les livres des *platonici?* cf. *ibid.*, p. 104-119; à propos de la contemplation, le P. Cayré, *La contemplation augustinienne. Principes de la spiritualité de saint Augustin*, Paris, 1927, p. 48 sq.; sur la théorie de l'illumination, Grabmann, *Le fondement divin de la vérité humaine d'après saint Augustin et saint Thomas*, dans la *Revue de philosophie*, 1928 et 1929. On trouvera dans la suite de cet article d'autres rapprochements concernant la création de « la première nature raisonnable », la vision des intelligibles, la vie intérieure.

Comment caractériser la nature de cette influence? Deux choses surprennent ici en saint Augustin : et la constance avec laquelle il reste sous l'empire des images et des thèmes néoplatoniciens, et la prudente réserve qui tient tout ce platonisme à l'extérieur du sanctuaire. Le plus souvent, il s'efforce de pénétrer un texte de l'Écriture dont l'obscurité se prête à diverses interprétations. Les hypothèses, que son imagination métaphysique se joue alors à faire pleuvoir *(vel... vel... nisi forte... an forte?)*, sont suggérées pour la plupart par le néoplatonisme. Explications plausibles, « tolérables », rien de plus. Quand il s'agit de conclure, il hésite et préfère le doute au risque de s'égarer.

Il est vrai que son esprit, avide de spéculation, quand il se laisse aller à ses affinités naturelles, spécule en platonicien. Mais on dirait qu'il se défie de sa sympathie même; il s'observe; il se rétracte; il s'excuse d'avoir été trop loin dans l'éloge : *tantum extuli, quantum impios homines non oportuit. Retr.*, l. I, c. I, n. 4. Et pourtant son platonisme est passé par une âme chrétienne et cela se sent.

Saint Augustin a prononcé sur le Verbe ou *Logos* platonicien des paroles surprenantes; aucune crainte pourtant qu'il tombe dans les erreurs d'Origène; il s'applique au contraire à prévenir toute confusion entre la production de l'Intelligence plotinienne et la génération du Fils (voir IIe part., I. *La trinité platonicienne*, col. 2322. S'il adopte en grande partie les analyses de Plotin sur la naissance du second dieu, il en fait l'application aux natures spirituelles créées, c'est-à-dire aux anges. Les Idées platoniciennes l'enchantent, mais ce sont chez lui les idées de Dieu. Il s'est approprié plusieurs des formules qui, dans les *Ennéades*, décrivent l'extase, mais, après avoir partagé les mêmes espoirs, il a vu que la promesse de la vision de Dieu est illusoire hors de la grâce et ne reçoit sa réalisation pleine que dans l'autre vie. Il félicite Plotin d'avoir reconnu la Providence, *De civ. Dei*, X, XIV, mais la Providence pour lui est une pensée personnelle, et non une sorte de loi abstraite, immanente à la nature (*Enn.*, III, II, 1). Cf. R. Jolivet, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, p. 139.

Le Christ, la charité du Christ, a pris la place du déterminisme naturaliste. Son humilité a fait plier l'orgueil de la raison. A cela près, le docteur de la grâce est resté platonicien, le plus platonicien de tous les Pères.

d) Le pseudo-Denys. — Aucune tentative n'a jusqu'à présent réussi à pénétrer le mystère dont il s'est entouré [la plus récente aurait voulu l'identifier avec Sévère, patriarche monophysite d'Antioche (512-518) : Stiglmayr, *Der sogenannte Dionysius Areopagita und Severus von Antiochien*, dans *Scholastik*, t. III, 1928, p. 1-27, 161-189; cf. R. Devreesse, *Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche*, dans *Archives d'hist. doctr. et litt. du M. A.*, t. IV, 1930, p. 159-167, et J. Lebon, *Le pseudo-Denys et Sévère d'Antioche*, dans *Revue d'hist. ecclés.*, t. XXVI, 1930, p. 880-915.] Du moins ne peut-on pas douter qu'il ait été fortement influencé par les milieux néoplatoniciens du Ve siècle.

Le titre d'un de ses écrits les plus considérables, Περὶ θείων ὀνομάτων, est le même que celui d'un ouvrage de Porphyre, et la question qu'il y traite était classique dans cette école : Porphyre, Théodore d'Asine, Proclus l'avaient abordée. Cf. H. Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, dans *Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte*, Mayence, 1900, p. 9. Il exploite volontiers

les thèmes chers aux néoplatoniciens : la beauté, comme Plotin, comme Proclus, il cite presque textuellement un passage du discours de Diotime dans le *Banquet*, 211 *ab;* l'amour, où son vocabulaire fait penser à Proclus comme à sa source immédiate (H. Koch, *op. cit.*, c. I et II); la métaphysique de la lumière (H.-F. Müller, *Dionysios. Proklos, Plotinos*, dans les *Beiträge* de Bäumker, 1918, p. 41 sq., compare à ce sujet la pensée de Denys avec celle des néoplatoniciens; cf. Bäumker, *Witelo*, dans *Beiträge*..., 1900, p. 357-514); la transcendance de Dieu, exprimée en hyperboles dont Plotin et Proclus restent fort éloignés : ἀρχῆς ἁπάσης ὑπερουσίως ὑπεράρχιος ἀρχή... ...ὁ ἀρχίθεος καὶ ὑπέρθεος ὑπερουσίως εἷς θεός. *De div. nom.*, I, 1, 3 et 5; II, 11, *P. G.*, t. III, col. 649 C.

D'ailleurs, la théodicée de Denys est pour une bonne part d'inspiration néoplatonicienne.

Dieu est la simplicité suprême, la monade, l'hénade : ὡς μονάδα μὲν καὶ ἑνάδα διὰ τὴν ἁπλότητα καὶ ἑνότητα τῆς ὑπερφυοῦς ἀμερίας, *De div. nom.*, I, 4, col. 589 D; cf. II, 11, col. 649; principe du multiple, comme l'unité l'est du nombre, *ibid.*, V, 6, col. 820; XIII, 2, 3, col. 977-980 (cf. Proclus, *Inst. theol.*, c. V, XXI sq.); πάντων ὑπόστασις, *De div. nom.*, I, 5, 7, col. 593 D, 596 C (cf. Proclus, *Inst. theol.*, c. XXV : ἐκεῖνο δὲ πάντων ἦν ὑποστατικόν).

Selon Denys, Dieu est même l'être de toutes choses, τὸ γὰρ εἶναι πάντων ἐστιν. *De cæl. hier.*, IV, 1, col. 177 D; cf. *De div. nom.*, V, 4, 5, col. 817 D, 820. Il est tous les êtres, car il en est le principe, et, pour la même raison, il n'est aucun des êtres : πάντα ἐστίν... οὐδέν ἐστι τῶν πάντων. *De div. nom.*, V, 8, 10, col. 824 B-825 B. Cf. ce qui a été dit plus haut à propos de Marius Victorinus et de Plotin.

En s'éloignant de l'Un, la perfection diminue de degré en degré, depuis les dieux ou anges déiformes jusqu'à la matière seule entièrement inactive et inféconde. *De cæl. hier.*, VII, col. 206 sq.; *De div. nom.*, IV, 28, col. 729 A (cf. Proclus, *Inst. theol.*, c. XXV, XXVI). Mais tout ce qui en procède tend à y revenir. Il y a ainsi une immense « circulation » du Bien aux êtres et des êtres au Bien. *De cæl. hier.*, I, 1, col. 120 B (cf. Proclus, *Inst. theol.*, c. XXXIII, XXXVII).

Sur le problème de la limite et du mal, le *De divinis nominibus*, IV, 18-34, col. 713 sq., reproduit un extrait du *De malorum subsistentia* de Proclus. Voir J. Stiglmayr, *Das Aufkommen der pseudo-dionys. Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Lateran-Konzil (649)*, Feldkirch, 1895.

Sur la connaissance qu'on peut avoir de Dieu, Denys semble parfois professer un complet agnosticisme; c'est l'opinion de Ritter, *Histoire de la philosophie chrétienne*, trad. Trullard, t. II, p. 476, qui peut invoquer certains textes, comme *De div. nom.*, I, 1 : οὔτε αἴσθησις αὐτῆς ἐστιν οὔτε φαντασία οὔτε δόξα οὔτε ὄνομα οὔτε λόγος οὔτε ἐπαφὴ οὔτε ἐπιστήμη. Mais, ailleurs, à plusieurs reprises, se trouve décrite, en termes explicites, la triple voie qui conduit à la connaissance de la cause première : « Il faut lui attribuer et affirmer d'elle tout ce qui s'affirme des autres êtres, puisqu'elle en est la cause ou, plus proprement, le nier, puisqu'elle est infiniment supérieure; et il ne faut pas juger que la négation contredise ici l'affirmation, mais seulement que la cause suprême est au-dessus de tout, au-dessus de toute affirmation comme de toute négation. » *De myst. theol.*, I, 2; V, col. 1000, 1048; *De div. nom.*, I, 5, 6, 7; VII, 3, col. 593-596, 869. Ici encore, Denys s'inspirait de formules néoplatoniciennes. Voir IIe part., V, 1, *La théologie négative*, col. 2372.

Supérieure à cette connaissance de Dieu, il y en a une autre, qui est du ressort de la théologie mystique et symbolique : ἡ θειοτάτη τοῦ θεοῦ γνῶσις, ἡ δι' ἀγνωσίας γινωσκομένη κατὰ τὴν ὑπὲρ νοῦν ἕνωσιν. *De div. nom.*, VII, 3, col. 869-872. Connaissance dans l'ignorance par voie d'union, ὑπὲρ νοερὰν ἐνέργειαν ἑνωθέντες (Plotin disait de même : μόνον ὁρῶσα τῷ συνεῖναι, *Enn.*, VI, IX, 3), qui suppose que l'âme quitte tout, s'oublie elle-même, est illuminée par les rayons célestes, et ne fait plus qu'un, autant que possible, avec Dieu. *De div. nom.*, VII, 3; IV, 11; II, 7; I, 2, col. 872, 708, 669, 616.

Il faudrait, pour donner une juste idée du pseudo-Denys, à côté de ses nombreux emprunts au néoplatonisme, rappeler ce qui fait de lui, malgré tout, un chrétien. C'est dans les Livres saints qu'il trouve la notion d'un Dieu beaucoup moins impersonnel que le Dieu des *Ennéades*, amour agissant, pénétré de « philanthropie », salut et rédemption de tous les êtres qu'il conserve ou rétablit dans leur perfection. C'est dans l'épître de saint Jacques qu'il lit : « Tout don excellent, toute grâce parfaite descend d'en haut, du Père des lumières. » Contrairement à ce que disaient les néoplatoniciens, les faveurs divines qui préparent ou consomment l'union sont gratuites; la « divinisation » est un don de la bienveillance divine (Denys l'appelle parfois χάρις, *Eccl. hier.*, IV, 10; cf. *ibid.*, I, 5; I, 3; *De cæl. hier.*, I, 1). Le travail d'unification qui nous « divinise » commence avec « l'illumination » du baptême et s'achève ici-bas par l'eucharistie, qui nous met en communion parfaite avec Dieu, le rôle de tous les sacrements étant d'unifier nos âmes dispersées dans le sensible et, par cette surnaturelle unification, de nous unir ou de perfectionner notre union avec l'Un. *Eccl. hier.*, III, 1. Il y a là un effort intéressant pour élaborer un néoplatonisme chrétien.

Il est difficile de juger équitablement Denys. Longtemps, bénéficiant de l'autorité que lui conférait son glorieux pseudonyme, il fut considéré comme le mystique chrétien par excellence. Le P. Balthasar Cordier croyait pouvoir écrire : *Liquido constat S. Dionysium nil nisi e verbo Dei depromptum afferre. P. G.*, t. III, col. 79. C'était une évidente exagération. Denys reste très proche, souvent trop proche de ses sources platoniciennes.

Mais c'est une autre exagération de ne voir en lui qu'un pur néoplatonicien, pour qui la Bible, le dogme, le Christ et l'Église n'auraient été que des symboles et des intermédiaires pour amener les hommes à l'idéal du néoplatonisme. Son but, dit Windisch, était de faire participer les masses au salut de la philosophie néoplatonicienne. Il réussit, et c'est pourquoi, tandis que la branche païenne dépérissait, le néoplatonisme ecclésiastique continua sa carrière brillante... jusqu'au jour où Luther purgea enfin la foi ecclésiastique de cet élément néoplatonicien. Art. *Neuplatonismus*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 1re éd., col. 759. Cela, c'est du pur roman.

5. *A quels traits on reconnaît le platonisme des Pères.* — *a)* D'abord, il y a un vocabulaire commun à tous les disciples de Platon; bien que le contenu en soit plus ou moins altéré, on y retrouve pourtant non seulement les Idées, le Démiurge, l'Un, la divine Intelligence, l'Ame du monde, mais aussi la philosophie au sens d'amour de la sagesse; l'assimilation à Dieu qui en est le but; les âmes alourdies dans leur vol..., la perte des ailes..., la chute..., le corps comparé à une prison ou à un bourbier; la nécessité de « s'évader d'ici-bas vers là-haut », et, en un certain sens, la purification, la parenté divine, l'œil de l'âme, la contemplation...

b) Il y a aussi quelques doctrines caractéristiques. Contre certaines d'entre elles les chrétiens devaient réagir; ils en gardèrent pourtant quelque chose, à tout le moins une orientation, des tendances. L'opposition des deux mondes, intelligible et sensible; Dieu, père de l'univers, sa parfaite simplicité qui le rend

incompréhensible, la parfaite spiritualité de l'âme, l'horreur de la matière, de tout ce qui est corporel et des phantasmes mêmes, l'emploi de la méthode dialectique, un réalisme exagéré, le bonheur dans une contemplation, qui, par l'extase, arrache, pour ainsi dire, l'homme à lui-même.

c) Enfin, coordonnant les thèses particulières, une certaine conception générale et systématique des choses; Dieu, principe et fin, et, dans ce cadre, tous les êtres ordonnés, selon les degrés d'une hiérarchie où l'être va de pair avec la simplicité.

C'est de tout cela qu'est fait l'esprit platonicien, sous la note dominante qu'au delà de ce qui se voit et se palpe, il y a autre chose, un monde immatériel qui donne aux êtres sensibles leur valeur, et sans lequel la vie ne vaudrait plus la peine d'être vécue. Ce trait est platonicien; il est chrétien aussi. Là se rencontrent deux esprits. Ainsi s'explique que beaucoup de platoniciens soient passés au christianisme (saint Augustin, *De vera religione*, IV, 7, *P. L.*, t. XXXIV, col. 126), et que la plupart des docteurs chrétiens aient préféré à toute autre la philosophie platonicienne. Qu'on ne croie pas pourtant que pour ces derniers Platon et l'Écriture fussent des sources d'égale valeur.

3° *La véritable autorité.* — *Même pour les théologiens platonisants, la véritable autorité reste toujours la révélation.* D'elle, et non de Platon, ils reçoivent leur règle de pensée, les premiers apologistes, aussi bien qu'Origène et que saint Augustin.

1. Pour Augustin, la chose est évidente, dès le temps où il écrivait le *Contra academicos*, voir III, XX, 43, *P. L.*, t. XXXII, col. 957: cf. *De Genesi ad litt.*, I, I, 1, t. XXXIV, col. 247. « Tant que sa philosophie concorde avec ses doctrines religieuses, saint Augustin est franchement néoplatonicien: dès qu'une contradiction se présente, il n'hésite jamais à subordonner sa philosophie à la religion... » Grandgeorge, *op. cit.*, p. 155. Mais lorsque les Livres saints parlent de façon obscure et que le magistère ecclésiastique n'en donne pas une explication autorisée, force est de l'interpréter. Choqué par certaines explications paresseuses, qui excitaient les sarcasmes des infidèles, Augustin se donne pour tâche de résoudre les difficultés exégétiques, de façon à satisfaire aux exigences des doctes tout en restant fidèle à la règle de foi catholique. Cf., par exemple, *De Gen. ad litt.*, I, XIX, 39; I, XIX, 41, t. XXXIV, col. 261-262; *Confess.*, XII, XXIII, 32, t. XXXII, col. 838. C'est pour trouver ces explications plausibles ou, comme il dit, « plus tolérables », qu'il recourt aux « platoniciens ». *Apud platonicos me interim quod sacris nostris non repugnet reperturum esse confido. Contr. acad.*, III, XX, 43, t. XXXII, col. 957. Il s'adresse à eux non dans un esprit de coterie, parce qu'il est de leur école, mais parce qu'il les trouve plus proches de la vérité chrétienne : cette affinité est la raison de sa préférence. D'ailleurs, il se dit prêt à faire la même confiance à tous les philosophes qui parlent de même, à quelque secte ou nation qu'ils appartiennent. *De civ. Dei*, VIII, VI, 9 et 10, t. XLI, col. 231-235. Bref, même quand il parle en « platonicien », Augustin est chrétien avant tout.

2. Il faut dire la même chose des premiers apologistes et des alexandrins; quand ils traitent du *Logos* ou de la Trinité, quelles que soient les inexactitudes, les erreurs, où ils se laissent ensuite entraîner, leur point de départ est non pas la philosophie, mais la doctrine traditionnelle dans l'Église. Ce que prêche saint Justin, ce sont « les enseignements qu'il a reçus du Christ et des prophètes qui l'ont précédé »; il veut être écouté, parce qu'il se présente comme le messager de la vérité totale, tandis que les philosophes ne possèdent qu'une vérité partielle et participée. *Apol.*, I, 23, *P. G.*, t. VI, col. 364 A ; cf. art. JUSTIN, t. VIII, col. 2250 sq., et Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, t. II, 1928, p. 181-485 : Les sources de Justin; Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. II, p. 234, 321; sur Clément d'Alexandrie, Meifort, *Der Platonismus bei Clemens Alexandrinus*, p. 9.

3. Cela est vrai même du plus compromis d'entre eux, Origène. On ne peut mettre en doute son profond attachement à la personne du Sauveur; il en a montré la sincérité par le témoignage du sang. Volontier, il eût dit avec saint Augustin : « C'est chose décidée, jamais je ne m'écarterai de l'autorité du Christ; il n'y en a pas de meilleure. » *Contr. acad.*, III, XX, 43. Et pourtant, en réalité, ne fut-il pas, comme le prétendait Porphyre, grec et païen par sa manière de penser, autant que chrétien par sa manière de vivre? N'essayait-il pas de prouver tous les dogmes par Platon, Aristote, Numénius, et Cornutus, comme saint Jérôme insinue qu'il l'a fait dans ses *Stromata? Epist.*, LXX, *P. L.*, t. XXII, col. 667.

Bien que la philosophie ait déformé parfois chez Origène le vrai visage du dogme, une pareille intention serait surprenante chez un homme qui a consacré tant de patients et de savants efforts à la pénétration du texte sacré. Le *De principiis*, qui fait pourtant la plus large place à la spéculation, affirme au contraire que *illa sola credenda est veritas quæ in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione. De princ.*, l. I, præf., 2, *P. G.*, t. XI, col. 116 B; la philosophie ne joue donc qu'un rôle secondaire. Et la version de Rufin ici n'est pas suspecte, car saint Grégoire le Thaumaturge, ancien disciple d'Origène à Césarée, décrit ainsi dans son *Oratio panegyrica*, n. 6-15, *P. G.*, t. X, col. 1068 sq., ce qu'on peut appeler la méthode de l'école d'Alexandrie. L'enseignement de la théologie y consistait surtout, dit-il, dans l'interprétation des saintes Écritures, et la raison en est qu'en les prenant pour guide, c'est à Dieu qu'on s'en remet et non pas à un homme, fût-il de tous le plus sage (n. 15); on expliquait pourtant, par manière d'introduction, la dialectique, la physique, la mathématique et l'astronomie, ensuite en éthique et en métaphysique, les doctrines des anciens philosophes. Parmi ces doctrines le platonisme, nous le savons, occupait une place de choix; il n'était pourtant, comme les autres, qu'une propédeutique. De même, dans sa lettre à Grégoire, n. 1, *P. G.*, t. XI, col. 88, Origène conseille à son disciple de prendre « de la philosophie des Grecs ce qui peut servir de προπαιδεύματα au christianisme ».

Par conséquent, présenter Origène comme cherchant sa croyance, ou même prenant son point de départ ou son inspiration dans la philosophie et tâchant ensuite, tant bien que mal, de rejoindre l'Écriture, c'est déformer complètement son attitude fondamentale et fausser l'orientation qu'il donnait à ses recherches.

Sans doute, il s'est laissé impressionner plus qu'il ne convenait, par certains thèmes familiers dans les écoles de son temps, les intermédiaires, le *Logos*, la contemplation créatrice, la préexistence et la chute des âmes, le retour sans fin des choses. Une connaissance plus exacte du dogme, qu'il eût trouvée sans doute dans un contact plus sympathique avec la foi des simples pour laquelle il avait trop de dédain, l'eût défendu contre la contagion de l'hellénisme qu'il subissait à son insu et préservé de ces défaillances.

Du moins, sa volonté fut toujours entière de n'avoir pour maîtres que Jésus et ses apôtres, les apôtres qui, dit-il, à cause de leur ignorance même, sont plus dignes de créance, car il apparaît mieux que tout ce qu'ils prêchent vient de Dieu. *Cont. Cels.*, I, LXII; III, XLVII, LXXV, *P. G.*, t. XI, col. 776 A, 981 A, 1017 A.

III. PLATON, PÈRE DES HÉRÉSIES. — Le pseudo-Denys affirme lui aussi qu'il ne faut rien penser ou dire sur Dieu en dehors de ce qui a été divinement

révélé par les saints oracles. *De div. nom.*, I. 1. 2, *P. G.*, t. III, col. 588 A. C. Ainsi parlent tous ceux qui ont le sens de la tradition. D'autres étaient avant tout philosophes.

Ceux-là, fussent-ils platoniciens, même lorsqu'ils se mettaient en peine d'habiller leurs théories avec des versets de l'Écriture, sortirent de l'orthodoxie. On ne s'y est jamais trompé. « Les philosophes sont les patriarches des hérésies », dit Tertullien. *De anima*, c. III, *P. L.*, t. II, col. 692 A. Une marque des sectes hérétiques, suivant Anthime de Nicomédie, mort martyr sous Dioclétien, et ce qui les oppose à l'apostolicité de la véritable Église, c'est qu'elles dépendent d'Hermès Trismégiste, de Platon ou d'Aristote et non de la tradition. Ce fut souvent un argument de Grégoire de Nazianze, comme d'Athanase, dans les controverses trinitaires. La philosophie doit se contenter de la situation d'Agar vis-à-vis de Sara : ceux qui l'ont oublié sont tombés dans l'erreur. Didyme l'Aveugle, *De Trinit.*, III, 1, *P. G.*, t. XXXIX, col. 781 A.

Et en effet, sans vouloir tout expliquer par là, on pourrait convaincre les hérésies des premiers siècles d'avoir cédé à l'entraînement de la philosophie. La plupart des Pères nous disent, il est vrai, que cette philosophie fut celle d'Aristote, l'ennemi de la Providence, l'athée qui, pour se faire place dans les écoles chrétiennes, dut triompher de méfiances persistantes, tandis que de Platon on ne se séparait, quand c'était nécessaire, qu'après une préface d'honneur. Et, pourtant, il faut reconnaître aussi l'influence de « Platon » à l'origine de plusieurs hérésies.

1° *D'abord le gnosticisme.* — *Ipsæ denique hæreses a philosophia subornantur. Inde æones et formæ nescio quæ et trinitas hominis apud Valentinum : Platonicus fuerat. De præscr.*, 7, *P. L.*, t. II, col. 22 A; cf. Hippolyte, *Philosoph.*, VI, 21, 29, *P. G.*, t. XVI c, col. 3226, 3235 B. Tertullien rattache au platonisme la distinction familière aux gnostiques des trois principes, sensible, animique, spirituel, dans la nature humaine; il croit même retrouver, *De anima*, c. XVIII, *P. L.*, t. II, col. 719 C « les semences hérétiques des gnostiques et des valentiniens » dans les substances invisibles, incorporelles, divines, éternelles que sont les Idées. *Vult Plato esse quasdam substantias invisibiles... quas appellat Ideas... Inde hæreticarum idearum sacramenta : hoc enim sunt et æones et genealogiæ eorum.* Cf. Irénée, *Cont. hær.*, II, XIV, 3 et 4, *P. G.*, t. VII, col. 751 B-752 A. Saint Irénée rend aussi Platon responsable de l'enseignement des gnostiques sur la préexistence des âmes et leur migration de corps en corps. *Ibid.*, II, XXXIII, 1 et 2.

Et, en effet, un certain nombre de traits communs aux principaux systèmes gnostiques sont apparentés de fort près avec le platonisme du IIe siècle. Un Dieu souverain, éloigné de la matière, et les intermédiaires qui le relient au monde; la création émanant d'un Dieu inférieur. Certains, comme Saturnin, admettent une double création, les anges, les archanges, les vertus, les puissances étant produits par le Père, le monde et l'homme par sept anges. Cf. *Timée*, 41 *d*, et Petau, *Dogmata theologica, Prolegomena*, c. III, 2.

2° *L'arianisme.* — Bien que Basile, Grégoire de Nysse, Didyme l'Aveugle et d'autres fassent d'Aristote le patron des ariens et que la dépendance apparaisse souvent manifeste dans leur manière d'argumenter, un des principes sur lesquels l'arianisme est fondé, comme l'a remarqué saint Athanase, *Cont. arian.*, orat. II, n. 24, *P. G.*, t. XXVI, col. 200 A, est l'excessive transcendance du Père et, par suite, l'impossibilité où il se trouve de créer le monde sans un intermédiaire, qui est le Fils; car voici, dit-il, ce qu'ont osé non seulement dire, mais écrire Eusèbe, Arius, Astérius : « Dieu voulant produire la création et voyant qu'elle ne pouvait participer à la main toute pure du Père et à son opération, fabrique et crée d'abord, lui seul, un être unique seul, ποιεῖ καὶ κτίζει πρώτως μόνος μόνον ἕνα, qu'il appelle Fils et *Logos*, afin de pouvoir ensuite, par son moyen, créer le reste de l'univers. » Cf. la lettre des prêtres et diacres ariens à Alexandre, évêque d'Alexandrie, Athanase, *De synodis*, n. 16, *P. G.*, t. XXVI, col. 708 C.

Or, que l'Un ne puisse produire immédiatement qu'une seule chose (μόνος μόνον), le reste dépendant de lui par intermédiaire, c'était un axiome de philosophie néoplatonicienne. Cf. IIe part., III. *La création et le platonisme*, col. 2351. Par suite, Arius, qui concevait, toujours avec les néoplatoniciens, la génération comme une création, devait comprendre la Trinité comme une hiérarchie descendante, à la manière de Numénius ou de Plotin : le Fils est un second Dieu. Albert le Grand l'a bien vu, *Comment. in Joa.*, I, 3, éd. Borgnet, t. XXIV, p. 32 : *Causa erroris Arii fuit quod nimis philosophiæ adhærebat.* Cette philosophie, qui considérait le *Logos* comme une puissance et une lumière intellectuelle, créée avant le monde, par laquelle Dieu fait toutes choses, Albert l'a connue par les Arabes et les Juifs, mais elle était d'origine néoplatonicienne. (Cf. Ulrich de Strasbourg : *Et hanc philosophiam secutus Arius dixit Filium Dei esse lucem intellectualem factam ante mundum, habentem virtutem factivam totius mundi, ut dicitur in libro Valerii, discipuli ejus.* Voir Stohr, *Die Trinitätslehre Ulrichs von Strassburg*, p. 147, note 96.) Saint Thomas dit de même : *Nos non ponimus Patrem et Filium secundum substantiam differentes : sed fuit error Origenis... et Arii sequentium in hoc platonicos. Sum. theol.*, Ia, q. XXXII, a. 1, ad. 1um.

La question du « platonisme d'Arius » a été fort discutée. Petau, *Dogm. theol.*, t. II, *De Trinitate*, l. I, c. VIII, n. 2, déclarait : *In ea vero professione... planissime constat germanum platonicum Arium exstitisse*, et c. I, n. 2 : *Quidquid hæreseon opinionumque falsarum primis illis temporibus emersit, ac præsertim Ariana tota perfidia ex illo platonicorum commento causam et originem accepit* (cf. cependant *Dogm. theol.*, *Prolegomena*, c. III, 2...). Mais R. Cudworth, *Systema intellectuale universi*, t. I, 2e éd., p. 872, et J. Mosheim (dans le même ouvrage, note *h*, p. 875-879) soutiennent une opinion contraire. Il va sans dire que parler du platonisme d'Arius, c'est seulement l'accuser d'être resté trop dépendant d'une philosophie qui régnait de son temps à Alexandrie et qui subordonnait les uns aux autres les principes divins, sans prétendre pour autant qu'il ait tiré de là toutes ses erreurs. L'identité νοήσεις ποιήσεις εἰσίν, posée par certains ariens, est aussi apparentée avec le néoplatonisme. Cf. Didyme, *De Trinitate*, I, 7, *P. G.*, t. XXXIX, col. 277 B.

3° Le même courant d'influences apparaît aussi chez *Eunomius* († vers 395), à côté de l'influence aristotélicienne sur laquelle, d'ordinaire, on insiste davantage. Eunomius dit après Platon (il est vrai qu'Aristote le dit aussi) que seul l'être inengendré (ἀγέννητος) est par nature incorruptible. Saint Justin et Clément d'Alexandrie déduisaient de là que l'âme n'est pas immortelle par nature mais seulement par un effet de la volonté divine. Le Fils n'étant pas, lui non plus, inengendré, si l'on ne distingue pas entre ἀγέννητος et ἀγένητος, il fallait le ranger aussi parmi les créatures. (Sur l'équivoque entre ces deux mots, cf. de Régnon, *Études sur la sainte Trinité*, t. III, p. 185 sq.: de Ghellinck, dans *Revue d'hist. eccl.*, 1930, p. 9-42.) C'est ce que fit Eunomius, étourdissant les braves gens, dit Grégoire de Nysse, avec les belles phrases de Platon. *Contr. Eunom.*, l. IX, *P. G.*, t. XLV, col. 813 C. Il arrivait à la même conclusion, en invoquant le

principe néoplatonicien de hiérarchie descendante, qui exige une subordination entre les trois personnes. *Ibid.*, l. I, col. 377 AC; cf. col. 297.

Une autre erreur eunomienne, que combattent les Pères cappadociens, voulait que le croyant pût, dès cette vie, arriver à la connaissance parfaite de Dieu. Eunomius en apportait cette raison que l'essence divine est d'une simplicité telle qu'elle exclut toute distinction, et donc qu'on ne peut connaître un des attributs de Dieu (l'ἀγεννησία, qui correspond à peu près à l'*aseitas* des scolastiques) sans le comprendre tel qu'il est. Et puis, disait-il aussi, un chrétien ne peut admettre qu'il soit impossible de connaître l'essence divine. Comment le Fils serait-il encore « la porte », comme le dit l'Écriture, s'il ne conduisait pas à la contemplation du Père. Grégoire de Nysse, *Cont. Eunom.*, l. X, *P. G.*, t. XLV, col. 828 D.

Quelle est la nature de cette « contemplation effrénée », comme l'appelait Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXXIX, 8, *P. G.*, t. XXXVI, col. 344 A? Les critiques, de nos jours, éprouvent quelque peine à l'expliquer. Voir art. EUNOMIUS, t. V, col. 1508 sq. Sans doute Eunomius confondait l'essence divine prise objectivement en elle-même et cette même essence, envisagée abstraitement, et il est permis de voir là, déjà, une conséquence du réalisme platonicien; de plus, il pensait que les noms, imposés aux choses par Dieu lui-même, traduisent leur nature propre (n'est-ce pas un souvenir du *Cratyle?*) et il leur accordait une valeur telle qu'on ne peut, selon lui, connaître le vrai nom de Dieu, sans connaître parfaitement aussi son essence. Mais il est une influence encore dont il faut tenir compte. Suivant un extrait cité par Grégoire de Nysse, *Cont. Eunom.*, l. X, *P. G.*, t. XLV, col. 832 D, l'hérésiarque prétendait que « l'intelligence, νοῦς, de ceux qui croient au Seigneur peut s'élever au-dessus de tout ce qui est sensible et intelligible, sans s'arrêter même à la génération du Verbe : elle la dépasse, parce que son désir de la vie éternelle la pousse à atteindre le Premier ». Presque tous les traits ici sont plotiniens : Dieu ou le Premier, supérieur même à tout ce qui est intelligible; le Fils et la génération du Fils (Plotin l'appelle le νοῦς) ne venant qu'au second rang; l'intelligence purifiée capable de s'élever au-dessus de l'intelligible, et donc de se dépasser elle-même : la contemplation, à la manière d'Eunomius, se souvient, à n'en pas douter, des descriptions néoplatoniciennes. Théodoret, *Hæret. fab. comp.*, IV, 3, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 421 A; art. EUNOMIUS, col. 1509; Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, t. II, p. 635, note C.

4° *L'apollinarisme*, lui aussi, a son principe dans la psychologie platonicienne. « Il y en a, dit Némésius, et Plotin est un de ceux-là, qui, croyant que l'esprit, νοῦς, est différent de l'âme, ψυχή, prétendent que l'homme est composé de trois éléments, le corps, l'âme et l'esprit. Apollinaire, évêque de Laodicée, s'est mis à leur suite, et sur ce fondement il a construit le reste de sa doctrine. » Némésius, *De natura hominis*, c. I, *P. G.*, t. XL, col. 504 A, et t. XLVIII, col. 1119 B, où le même texte est cité, mais Plotinus y est devenu Photinus. Apollinaire, en effet, devenu trichotomite dans ses derniers écrits (cf. Voisin, *Apollinaire de Laodicée*, p. 276, 285) enseigne que le Verbe dans le Christ a pris la place qu'occupe l'esprit dans le composé humain et se trouve par conséquent uni aux autres parties par la relation qui les unissait à l'esprit.

Il est vrai qu'il y eut diverses sectes apollinaristes, et Apollinaire lui-même, dit-on, n'aurait pas toujours été du même avis. Socrates, *Hist. eccl.*, II, XLVI, *P. G.*, t. LXVII, col. 364 BC. Il est vrai aussi qu'il a pu subir d'autres influences, en particulier celle de l'aristotélisme. J. Dræseke, *Zum Platonismus der Kirchenväter*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. VII, 1885, p. 132-141. Du moins, l'erreur qui porte son nom a pour origine la trichotomie platonicienne; et c'est ce fondement que ruinent saint Athanase, et saint Grégoire de Nysse, quand ils écrivent « contre Apollinaire ». Cf. Schwane, *Dogmengeschichte*, t. II, 2e édit., 1895, p. 293.

5° On peut conclure que les erreurs trinitaires et christologiques proviennent, pour une part importante, de l'intrusion dans le dogme de quelques idées platoniciennes. En ce sens, Platon peut être appelé le père des hérésies. D'ailleurs, il partage cette paternité avec Aristote, les stoïciens et tous les philosophes profanes. La philosophie grecque, surtout celle de Platon, pouvait préparer les esprits ou même leur offrir l'occasion de pénétrer plus avant dans la compréhension des vérités révélées, et de les coordonner; mais elle supposait la révélation et venait ensuite. Certains ont renversé les rôles et fait prépondérante la part de la philosophie. Ils sont hérétiques dans la mesure où, pour expliquer le dogme, ils ont préféré la tradition de Platon à celle des apôtres.

Nous allons le voir mieux encore, à propos de quelques questions particulières.

II. EXAMEN PLUS DÉTAILLÉ DE QUELQUES DOCTRINES PLATONICIENNES ET DE LEUR INFLUENCE. — 1° La trinité. 2° Le monde intelligible (col. 2338). 3° La création (col. 2348). 4° La vie intérieure (col. 2362). 5° La connaissance de Dieu (col. 2372).

I. LA TRINITÉ PLATONICIENNE. — 1. La question. 2. La « trinité » platonicienne (col. 2325). 3. La rencontre du dogme avec la triade néoplatonicienne (col. 2327).

Quelques textes : Saint Justin, *Apol.*, I, 60, *P. G.*, t. VI, col. 420 A; — Clément d'Alexandrie, *Strom.*, IV, XXV, t. VIII, col. 1365 AB; Stählin, t. II, p. 317-318; *Strom.*, V, XIV, t. IX, col. 156 AB; Stählin, t. II, p. 395; — Origène, *Contra Celsum*, V, XXXIX, t. XI, col. 1244 B; Koetschau, t. I, p. 43, l. 22 sq., et VI, LXIV, col. 1396 D; Koetschau, t. I, p. 135, l. 9; *In Joannem*, II, 2, t. XIV, col. 109 B; Preuschen, t. IV, p. 55, l. 18 sq.; et V, 5, Preuschen, t. IV, p. 102, l. 28 sq.; — Constantin, *Oratio ad sanctorum cœtum*, n. 9, *P. G.*, t. XX, col. 1256 A; éd. Heikel, p. 163; — Eusèbe de Césarée, *Præparatio evangelica*, l. XI, c. XV-XVIII, XX, *P. G.*, t. XXI, col. 885 sq.; 901 C; — Saint Grégoire de Nazianze, *Oratio*, XXIX (theol. III), n. 2, t. XXXVI, col. 76 B, et *Poemata theologica*, sectio I, carmen 3, t. XXXVII, col. 413 A; — Saint Augustin, *Confessions*, VII, IX, 14, *P. L.*, t. XXXII, col. 741; *De Genesi ad litteram*, I, IV, 9; V, 10, t. XXXIV, col. 249, 250; *De Trinitate*, l. XV, c. XV et XVI, t. XLII, col. 1077 sq.; — Saint Cyrille d'Alexandrie, *Cont. Julianum*, l. VIII, *P. G.*, t. LXXVI, col. 920 CD; — Théodoret, *Græcarum affectionum curatio*, II. *De principio*, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 848 C-853 B; — Claudien Mamert, *De statu animæ*, II, VII, 3, *P. L.*, t. LIII, col. 716 D-717 A.

1. POSITION DE LA QUESTION. — 1° Pour donner à la « triade » néoplatonicienne son véritable sens, il faut la replacer dans l'ensemble de « la hiérarchie qui descend de Dieu jusqu'à terre ». Maxime de Tyr, *Disc.*, XVII, 11. De cet étagement, elle constitue les degrés supérieurs à partir du premier Principe, dont « dépendent tous les êtres, subordonnés les uns aux autres, τὰ πρῶτα καὶ τὰ δεύτερα καὶ τὰ τρίτα ». Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VII, II, *P. G.*, t. IX, col. 412-413; Stählin, t. III, p. 7 et 8. Saint Augustin s'enchanta de cette grandiose conception d'un *ordo rerum* universel, de ces degrés de perfection qui descendent par les créatures spirituelles jusqu'à la matière, et par lesquels l'âme doit repasser dans son ascension vers Dieu. Sans eux, disait-il, il n'y aurait pas d'univers. *Quia non essent omnia, si essent æqualia; non enim*

essent multa rerum genera, quibus conficitur universitas, primas et secundas et deinceps usque ad ultimas ordinatas habens creaturas, et hoc est quod dicitur omnia. De div. quæst. LXXXIII, q. XLI, *P. L.*, t. XL, col. 27.

L'importance donnée à la hiérarchie des êtres est chez les écrivains postérieurs une trace d'influence platonicienne. Mais, dans le néoplatonisme, la transcendance de la Monade ou de l'Un exigeait, en outre, qu'il ne pût produire immédiatement toutes les créatures, pas plus qu'il ne pouvait être par elles immédiatement atteint, sa simplicité répugnant à tout contact avec la multiplicité. Voir ce qui a été dit plus haut de Philon, Plutarque, Maxime de Tyr, Numénius.

De là le rang à part assigné au premier intermédiaire, le seul que, dans sa solitude, produise le premier Principe, μόνος μόνον, et qui, créateur du reste, est aussi un intermédiaire nécessaire sur la voie du retour, car il est le lieu des pures intelligences; or, c'est quand on est devenu une intelligence purifiée νοῦς κεκαθαρμένος, un citoyen du monde intelligible, qu'on peut s'unir au Dieu suprême μόνος μόνῳ. Plotin, *Enn.*, V, I, 6; VI, VII, 34. Cf. Numénius, dans Eusèbe, *Præp. evang.*, l. XI, c. XXII, *P. G.*, t. XXI, col. 905 C.

La hiérarchie dont parle le néoplatonisme est donc essentiellement descendante; les degrés y sont le résultat d'une dégradation. Rien qui rappelle la Trinité chrétienne. Si ce thème philosophique a exercé une influence, ce n'est point sur la théologie orthodoxe, mais sur Eusèbe, Arius, Astérius, pour qui, « la création ne pouvant participer à la main toute pure du Père », Dieu « crée d'abord, seul, un être unique seul, μόνος μόνον, pour créer ensuite, par son moyen, tout l'univers ». Saint Athanase, *Cont. arianos*, oratio II, n. 24, *P. G.*, t. XXVI, col. 200 A. C'est sur Eunomius, qui voulait que toutes choses conservassent « les unes par rapport aux autres leur enchaînement sans le transgresser, τὸν εἱρμὸν ἀπαράβατον, il ne faut donc point les mêler et les confondre en leur faisant violence », et qui concluait : « Seule l'essence du Père est vraiment toute-puissante, κύρια, celle qui vient ensuite a moins d'autorité, ἄκυρος, et la troisième moins encore, ἀκυρότερα. » Cité par Grégoire de Nysse, *Contra Eunomium*, l. I, *P. G.*, t. XLV, col. 377 AC; cf. col. 297. Tel était l'ordre néoplatonicien. Lorsque quelque chose s'en est glissé chez les apologistes et les alexandrins, leur doctrine, qui voulait rester fidèle à la prédication ecclésiastique, n'y a point gagné en clarté et en cohérence.

2° Et, cependant, c'est presque un lieu commun des critiques modernes de comparer avec cette « triade » néoplatonicienne le dogme de la Trinité et, tout en faisant des réserves, de multiplier les points de contact. La théorie des Idées, le Bien-Un qui la couronne, l'Ame universelle qui réalise les Idées dans le monde, tout cela, disait Alfred Fouillée, est résumé « sous des formes plus pures », dans le dogme trinitaire. *La philosophie de Platon*, t. I, l. IV : Le platonisme dans le christianisme, nouv. éd., 1922, p. 286. Selon F. Picavet, « la doctrine de la Trinité s'est constituée en partie avec celle des hypostases plotiniennes ». *Essais sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales*, Paris, 1913, p. 208; cf. du même, *Hypostases plotiniennes et Trinité chrétienne* dans *Annuaire de l'école pratique des hautes études*, 1917. J. Dräseke est d'avis que, du moins à partir du IVe siècle, la doctrine de la Trinité a subi de façon durable l'influence du néoplatonisme. *Neuplatonisches in des Gregorios von Nazianz Trinitätslehre*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. XV, 1906, p. 141.

Un fait plus impressionnant : beaucoup parmi les anciens écrivains de l'Église insistent volontiers, loin d'en être gênés, sur les ressemblances entre la Trinité chrétienne et la trinité platonicienne. Thomassin, *Dogm. theol.*, *De Deo*, l. II, c. V, cite non seulement Eusèbe, *Præp. evang.*, l. XI, c. XVII, XIX; l. XIV, c. V, qui est sujet à caution, dit-il, car lui-même n'a pas eu sur ce dogme des idées correctes (on pourrait ajouter, en faisant des réserves semblables, l'empereur Constantin, *Oratio ad sanctorum cœtum*, n. 9); mais Clément d'Alexandrie, *Stromata*, V, Didyme, *De Trinitate*, l. II, c. XXVI, saint Cyrille d'Alexandrie, *Cont. Julian.*, l. I et VIII, Théodoret, *Græc. affection. curat.*, serm. II; parmi les Latins, Claudien Mamert, *De statu animæ*, II, VII, 3, et, pour ce qui concerne la consubstantialité du Père et du Fils, saint Augustin, *Confess.*, VII, IX, 14; cf. *De civ. Dei*, X, XXIII. Thomassin lui-même admire, que trois cents ans avant l'incarnation, des philosophes aient pu pénétrer si profondément dans le mystère divin, *tam alte introspicere et penetrare potuerint in arcana Deitatis et in ipsas divinarum personarum origines. Dogmata theologica, De Deo*, l. II, c. II, n. 11.

3° Clément d'Alexandrie croyait, en effet, reconnaître le Père dans le démiurge du *Timée* lorsqu'il interpelle les dieux inférieurs : « Dieux, fils des dieux, dont je suis le Père... » (*Tim.*, 41 *b*). Il reconnaissait le Père et le Fils dans la sixième lettre attribuée à Platon, lorsque Erastos et Coriscos (il oublie Hermias) sont invités à prendre comme témoins et garants de leur bonne entente « le dieu, chef de toutes choses présentes et futures et le père tout-puissant du chef et de la cause » (cf., sur le même texte, Origène, *Cont. Cels.*, VI, VIII, *P. G.*, t. XI, col. 1301 B, 1304 A); les trois personnes enfin dans la deuxième lettre, où Platon écrit à Denys de Syracuse : « Je te parlerai en énigmes, afin que, s'il arrive à cette lettre quelque accident sur terre ou sur mer, celui qui la lira ne puisse comprendre... Voici ce qui en est... Autour du roi de l'univers se trouvent tous les êtres, autour du second les seconds, autour du troisième les troisièmes »; sur quoi Clément fait ce commentaire : « Pour moi c'est la sainte Trinité qu'il veut signifier; le troisième est le Saint-Esprit; le Fils le second; et celui qui a tout fait parce qu'il l'a voulu, c'est le Père ». *Strom.*, V, XIV, *P. G.*, t. IX, col. 156 AB. Saint Justin, *Apol.*, I, 60, *P. G.*, t. VI, col. 420 A. et Eusèbe, *Præp. evang.*, l. XI, c. XV, t. XXI, col. 888 A, interprétaient « l'énigme » de la même manière.

Au Ve siècle, saint Cyrille d'Alexandrie écrit encore, à propos de Plotin cette fois : « Nous trouverons chez les philosophes grecs eux-mêmes la connaissance de la sainte Trinité. Ils disent en effet que les trois natures sont étroitement unies entre elles, sans aucun intermédiaire et que l'Ame qui occupe le troisième rang est avec l'Intelligence qui occupe le second dans le même rapport que l'Intelligence avec le premier. » *Cont. Julian.*, l. VIII, *P. G.*, t. LXXVI, col. 920 C.

Une circonstance digne de remarque est que des écrivains orthodoxes parlent ainsi, même après le concile de Nicée, même lorsque les controverses trinitaires sont terminées et les formules dogmatiques définitivement établies. Ce qu'ils croient voir dans le platonisme, ce n'est pas, comme certains critiques modernes, une doctrine intermédiaire, un acheminement sur la voie de l'orthodoxie, d'où le dogme se serait dégagé peu à peu; c'est le dogme lui-même, parfois la formule de la consubstantialité, et ils expliquent cet accord par l'influence sur les philosophes de la doctrine révélée ou du *Logos* divin, révélateur de cette doctrine. L'historien Socrates s'étonne même qu'un prêtre arien, un certain Georges, reste dans son erreur, alors qu'il étudie avec tant de zèle Platon. *Hist. eccl.*, VII, VI, *P. G.*, t. LXVII, col. 749 A.

Que disaient donc les « platoniciens? » Il convient de l'exposer plus en détail.

II. La « trinité » platonicienne. — 1° *Origine.* — Les philosophes qui admettaient trois principes divins ne les concevaient pas tous de la même manière. Proclus, *Comment. in Platonis Timæum*, I, 93, éd. E. Diehl, p. 303 sq., cite Numénius, Harpocration, Atticus, Plotin, Amélius, Porphyre, Jamblique, Théodore, et note leurs différences. Il faudrait donc parler, non pas de la triade, mais des triades platoniciennes. Cependant, comme c'est dans les *Ennéades*, surtout V, I, que cette doctrine se trouve sous sa forme la plus connue, c'est celle-là qui fixera notre attention. D'ailleurs, là comme d'ordinaire, Plotin a seulement précisé, approfondi, synthétisé les idées de son milieu.

On l'accusait de copier Numénius. Un de ses disciples, Amélius, écrivit même un livre pour le défendre contre cette accusation. Cf. Porphyre, *Vita Plotini*, c. XVII. En fait, Numénius, qui fut un précurseur du néoplatonisme, était déjà un grand conciliateur d'idées, pour qui Pythagore ne différait guère de Platon, qui, lui-même, était un Moïse parlant grec. A l'en croire, Socrate déjà « pythagorisait » et admettait trois dieux; et ç'aurait été la raison de ses malheurs. Eusèbe, *Præp. evang.*, l. XIV, c. V, *P. G.*, t. XXI, col. 1197 A. A son tour, Numénius discerne dans le *Timée* un dieu suprême, simple, immuable, sans aucun contact avec la matière, βασιλεὺς ἀργός, un roi fainéant, comme traduit W.-R. Inge; puis un second dieu, intermédiaire; un troisième enfin qui est le monde, trois êtres divins, mais qui ne sont pas ceux des *Ennéades*.

Il est possible que Numénius, bien que très inférieur à Plotin, lui ait frayé la voie. C'est pourtant à Platon que ce dernier se rattache de préférence. Comme son contemporain, Clément d'Alexandrie, il trouve une trinité τὰ Πλάτωνος τριττά (qu'on le remarque, un pluriel et un neutre), dans la phrase énigmatique de la seconde lettre qu'il explique par des souvenirs du *Timée*, en précisant que le Démiurge est l'Intelligence et qu'il est entouré de la multitude des intelligences qui composent le monde intelligible; qu'il fabrique l'Ame et le monde des âmes, mais qu'il a lui-même un Père, qui est le Bien, supérieur à l'Intelligence et à l'être. « Ainsi, conclut-il, Platon n'ignorait pas que du Bien procède l'Intelligence, et de l'Intelligence l'Ame ». *Enn.*, V, I, 8.

Plotin revient à plusieurs reprises sur cette lettre, VI, VII, 42; I, VIII, 2. Porphyre la citait également et l'utilisait au l. IV de son *Histoire des philosophes* (aujourd'hui perdue). Est-elle vraiment de Platon? De bons juges pensent qu'elle émane comme la VI[e] d'un milieu pythagoricien où l'on commençait à travailler sur les données des *Dialogues*. Cf. Platon, *Lettres*, trad. Jos. Souilhé, édit. « Les belles-lettres », Paris, 1926, notice, p. LXXVII sq., XCII sq. Sur l'interprétation de la VI[e] lettre, voir von Wilamowitz-Mœllendorf, *Platon, sein Leben u. seine Werke*, 3[e] éd., 1929, p. 707, n. 2. D'ailleurs, le passage qu'on en cite parle seulement d'une hiérarchie triadique, et en termes si généraux qu'il s'offre à toutes les interprétations.

La seule « trinité » qu'on trouve dans les *Dialogues* est composée du Démiurge, du monde organisé par le Démiurge (Platon l'appelle parfois le fils, τόκος) et de la matière, d'où le Démiurge a tiré le monde, c'est-à-dire, du premier Principe, de la substance qui reçoit son action et du produit qui en résulte; Osiris, Isis et Horus, traduira Plutarque; cf. dom Maran, préface des *Œuvres* de saint Justin, part. II, c. I, dans *P. G.*, t. VI, col. 23-34.

Plotin ne pouvait-il pas trouver les trois hypostases dans les œuvres authentiquement platoniciennes? Il le pouvait, mais, remarque M. Diès, *Autour de Platon*, p. 571, il y fallait de la bonne volonté. Il pouvait, à la suite de Plutarque et d'Atticus, reconnaître la première dans l'idée du Bien telle que la décrivent les l. VI et VII de la *République*, dans ce soleil du monde des Idées, qui produit la réalité intelligible et l'intellect. Il pouvait identifier la seconde et la troisième avec le Démiurge et l'Ame du monde dont parle le *Timée* (cf. Bréhier, *Plotin, Ennéades*, V, p. 13); mais cela demandait une énergique mise au point. Car, dans les *Ennéades*, l'Ame, participant de l'Intellect, est au-dessous de lui. Contre cette conception, Atticus déjà s'était élevé, car, disait-il, jamais Platon n'a parlé d'une intelligence ainsi séparée de l'âme. Cf. Eusèbe, *Præp. evang.*, l. XV, c. IX, *P. G.*, t. XXI, col. 1332 C. Malgré lui, on admit cette distinction, non seulement dans l'homme, mais dans l'ordre cosmique. La triade du premier Dieu, de l'Intelligence et de l'Ame, se trouve chez Albinus, disciple de ce Gaius que cite Porphyre parmi les auteurs commentés par Plotin. *Vita Plotini*, c. XIV. Il reste à voir ce qu'elle devint dans les *Ennéades*.

2° *Les trois hypostases plotiniennes.* — Selon son habitude, car c'est un métaphysicien, Plotin s'efforce de déduire la nécessité des trois hypostases divines.

1. D'abord l'Ame, ψυχή, qui produit et anime le monde, même les astres. Principe de vie, d'ordre et de beauté, elle est évidemment divine. Et pourtant, elle est encore dans le monde et passible. Or, il faut qu'il y ait un principe extérieur au monde immobile, permanent; sinon, tout finirait par périr. IV, VII, 9; V, IX, 4. Ce principe est l'Intelligence.

2. L'Intelligence, νοῦς, est divine, à plus forte raison, puisque l'Ame n'est divine et immortelle que dans la mesure où elle en participe. Très parfaite, elle n'est pourtant pas la cause première, car elle implique une dualité, toute connaissance supposant un sujet et un objet. Or, « avant la dyade, il faut mettre l'unité; la dyade ne vient qu'en second ». V, I, 5.

3. Le premier dieu est l'Un en même temps que le Bien, l'absolue simplicité, principe de toute fécondité: de lui procède l'Intelligence qui, à son tour, produit l'Ame.

En somme, comme chez Platon, c'est l'Intelligence qui est proprement divine. Mais, parce qu'elle n'est pas pure de toute multiplicité, au-dessus d'elle, il y a un autre principe, qui n'est pas dieu à proprement parler, mais plutôt le père des dieux. V, V, 3. Et parce qu'elle n'a pas de contact avec la matière, après elle, au dernier rang des intelligibles (VI, VIII, 7) vient l'Ame qui met dans le monde sensible un reflet d'intelligence.

Il y a donc trois degrés dans la hiérarchie divine. Il y en a trois seulement. Par réaction contre les « gnostiques » qui multiplient sans fin les intermédiaires, II, IX, 6, Plotin est d'avis qu'il faut ramener les principes divins, en raison de leur dignité, au plus petit nombre possible. Or, entre ceux qu'il admet il ne peut y avoir aucun intermédiaire, μεταξὺ οὐδέν, l'Ame étant produite nécessairement par l'Intelligence comme l'Intelligence par le premier Principe; et en dehors d'eux non plus il ne peut y en avoir aucun, car au-dessous de l'Ame, il n'y a que le monde sensible, et ce qui est matériel n'est pas dieu; au-dessus de l'Un, il n'y a rien et il ne peut rien y avoir. Donc, ils sont trois et trois seulement : μέχρι τούτων τὰ θεῖα. V, I, 7.

Est-il besoin de le dire? Les degrés de cette hiérarchie sont différents en dignité, en simplicité et en perfection. Ce n'est pas en vain qu'on les appelle le Premier, le Second, le Troisième. « Ce qui engendre est plus simple que ce qui est engendré... Si le Premier a engendré l'Intelligence, il doit être plus simple, » III, VIII, 9. « Il faut que ce qui engendre soit plus vénérable. » V, IV, 1. Jamais il n'est venu à la pensée de Plotin de mettre entre les principes de sa triade une égalité de nature, bien moins encore la consubstantialité.

De plus, à l'exception du Premier, tous les autres sont produits et, suivant un processus — on serait tenté de dire suivant un mécanisme — qui rend évidente leur infériorité. Ainsi l'Intelligence ne possède pas encore parfaitement sa nature au premier stade de sa genèse, ni même lorsqu'elle se retourne vers son principe, ὥρμησε μὲν ἐπ' αὐτὸ οὐχ ὡς νοῦς, c'est seulement lorsque, dans un second temps, elle le contemple, qu'elle devient intelligence, λαβὼν δὲ ἐγένετο νοῦς. V, III, 11.

Le fond de la doctrine plotinienne est donc bien l'idée de hiérarchie, d'une hiérarchie descendante d'intermédiaires qui s'étagent, de moins en moins parfaits, à mesure qu'ils s'éloignent du principe de l'unité et se rapprochent de la matière. Intermédiaires non seulement engendrés mais produits, inférieurs à ce dont ils émanent, encore inachevés au moment de leur naissance et qui doivent, pour se compléter, se retourner vers ce qui les engendre et le contempler.

On aura beau insister sur le fait que ces intermédiaires, l'Intelligence et l'Ame, forment avec le principe inengendré une espèce de trinité, on devra tout de même avouer que le dogme chrétien, loin d'être sorti de là, s'est trouvé corrompu chaque fois qu'en essayant de l'expliquer, on s'est trop souvenu de ces spéculations.

οὐ θέμις εἰπεῖν
δεύτερον ἐκ σοῦ,
οὐ θέμις εἰπεῖν
τρίτον ἐκ πρώτου.

C'est Synésius qui le proclame, *Hymn.*, III, vers 222 sq., *P. G.*, t. LXVI, col. 1597, parlant cette fois nettement en chrétien et non en platonicien. Cf. saint Basile, *De Spiritu Sancto*, XVII et XVIII, surtout 44, 47, *P. G.*, t. XXXII, col. 148 CD, 153 C, contre les tenants d'une ὑπαρίθμησις dans la Trinité.

III. LA RENCONTRE DU DOGME AVEC LA TRIADE NÉOPLATONICIENNE. — Parmi les rapprochements qu'on a faits entre la trinité platonicienne et la Trinité chrétienne, il convient de distinguer ceux qui sont recherchés et voulus, dirait-on, coûte que coûte, et d'autres qui résultent de l'éducation ou du milieu, agissant comme l'air qu'on respire, sans qu'on s'en aperçoive et d'autant plus efficacement.

C'est seulement à propos de ces derniers qu'on pourrait parler d'influence sur la formation ou l'évolution du dogme. Quant aux premiers, s'ils manifestent l'importance de certaines formules à une époque donnée, ils ne dénotent chez les écrivains chrétiens que le désir d'être mieux compris de leurs contemporains, et parfois une condescendance excessive.

1° *Les rapprochements apologétiques.* — Ces rapprochements, fréquents chez certains Pères, sont souvent déconcertants, tellement l'analogie apparaît lointaine et contrainte. Il suffira de donner en exemple saint Cyrille d'Alexandrie et saint Augustin.

1. *Saint Cyrille d'Alexandrie.* — Dans son grand ouvrage contre Julien, l'évêque d'Alexandrie, après avoir cité un passage de Plotin, *Enn.*, VI, VI, vers la fin, interpelle ainsi l'empereur apostat : « Tu entends comme il affirme que ce qui est engendré doit, en tout et pour tout, être avec ce qui engendre, et cela parce qu'il n'en est pas séparé, qu'il lui est uni par nature et qu'il n'y a pas entre eux d'intermédiaire, qu'il s'en distingue uniquement parce qu'il est autre, non pas autre, comme il semble, par la nature, mais parce que, entre ce qui engendre et ce qui est engendré, il y a cette seule différence que l'un engendre et que l'autre est engendré. » *Cont. Julian*, l. VIII, *P. G.*, t. LXXVI, col. 920 D. On devine le reste de l'argumentation. « N'est-ce pas ce que les chrétiens disent eux aussi? Pourquoi trouves-tu donc ridicule leur croyance en la Trinité? »

Que disait en fait Plotin? Dans le texte cité, parlant des premiers principes et de leurs relations mutuelles, il s'exprimait ainsi : « Tout être désire ce qui l'a engendré et il l'aime, surtout lorsque ce qui engendre et ce qui est engendré sont seuls : et lorsque ce qui engendre est ce qu'il y a de meilleur, nécessairement il est avec lui de manière à n'en être séparé que par l'altérité. »

Ce n'est pas tout à fait le texte que reproduit Cyrille et qu'il interprète dans les termes qu'on vient de lire. Plusieurs variantes importantes se sont glissées, qui ne semblent pas fortuites. Par exemple, Plotin dit que ce qui engendre est le plus parfait (τὸ ἄμεινον); dans l'autre version, il est l'infini (τὸ ἀόριστον). Chez Plotin, ce qui engendre et ce qui est engendré sont seuls, μόνοι ; on transcrit qu'ils sont une même chose, ἕν. Ne dirait-on pas qu'on a voulu rendre moins difficile une comparaison avec le dogme chrétien en orientant l'interprétation dans le sens d'une stricte unité?

Dans son commentaire, l'évêque d'Alexandrie entre dans cette voie de conciliation, jusqu'à déclarer à propos de l'Ame du monde : « Pour moi, je pense que Plotin parle ici du Saint-Esprit », animateur, vivificateur, dont « la nature n'est pas différente de celle du Père et du Fils, mais qui, avec eux, n'a qu'une même nature ou essence, κατὰ... τὸ ὁμοφυὲς ἤτοι τὸ ὁμοούσιον. *Ibid.*, col. 921 D. Donc, on trouverait là, l'ὁμοούσιον lui même.

L'interprétation est tendancieuse, mais il reste qu'on lit, en effet, dans les *Ennéades*, cette affirmation impressionnante que « nécessairement (ce qui engendre) est avec (ce qui est engendré) de manière à n'en être séparé que par l'altérité », ὡς τῇ ἑτερότητι μόνον κεχωρίσθαι. Comme le remarquait Thomassin, *Dogm. theol.*, *De Deo Deique proprietatibus*, l. II, c. V, n. 2, la question est de savoir ce que Plotin entendait par cette « altérité » : *an hæc alteritas, qua sola Pater a Filio differre dicatur, æqualitati et substantivæ identitati inimica an consentanea sit;* pour lui, il se refusait à répondre : *aliorum esto judicium*. Et, pourtant, la réponse s'impose : *Est inimica.*

C'est qu'en effet le contexte, d'accord avec l'esprit de l'œuvre entière, interdit de comprendre que ces principes soient une même chose, séparés seulement par la relation qui les oppose, comme s'il n'y avait entre eux d'autre distinction que celle-là. Immédiatement avant les paroles citées par Cyrille, on lit cette affirmation : « Ce qui est parfait engendre. Le principe éternellement parfait engendre éternellement un être éternel; mais ce qu'il engendre lui est inférieur, ἔλαττον δὲ ἑαυτοῦ γεννᾷ. V, I, 6. Ce qui est engendré se distingue de ce qui l'engendre, comme le multiple se distingue de l'Un, et ce qui désire de son objet, comme ce qui change de ce qui demeure. L'Intelligence, il faut le répéter, est le second degré d'une hiérarchie descendante, le premier Principe se distinguant par sa perfection de tout ce qui tire de lui son origine. II, VIII, 9; cf. V, III, 11; VI, IX, 6; III, IX, 3... Quand Plotin affirme que seule l'« altérité » sépare l'Ame de l'Intelligence et l'Intelligence de l'Un, il fait entendre que ces principes divins, à la différence des choses sensibles, que nous distinguons par le lieu qu'elles occupent dans l'espace, sont distincts sans que rien les sépare, discernables l'un de l'autre non par leur place mais par leur essence, par l'altérité qui constitue chaque degré d'être et le diversifie de tous les autres : ἑτερότητι οὐ τόπῳ, comme explique Plotin à plusieurs reprises, VI, IX, 8; VI, IV, 11, ou, comme traduit saint Augustin, *Confess.*, XII, VII, par cette dissemblance qui met une distance entre Dieu et eux : *tanto a te longius, quanto dissimilius : neque enim locis.*

Donc, dans le passage en question, il ne s'agit pas du tout de la consubstantialité, mais seulement du mode de présence des êtres immatériels, plus intimement unis que ne le sont les choses sensibles par n'importe quel contact, et qui, pourtant, ne se confondent pas, parce que leur « altérité » les distingue.

Si l'évêque d'Alexandrie s'est mépris, c'est qu'il avait sous les yeux un texte remanié; on peut ajouter qu'il n'était pas fâché de trouver un allié dans un homme que ses adversaires considéraient comme un sage. D'ailleurs, sur l'orthodoxie de cet allié, il ne se faisait pas illusion : « Il ne manquerait rien à ces philosophes, a-t-il écrit, *ibid.*, col. 916 A, s'ils reconnaissaient la consubstantialité des hypostases »; mais précisément cela leur manque, car, à la manière des disciples d'Arius, ils les ont séparées et subordonnées et fait trois dieux de la sainte et indivisible Trinité. *Cont. Julian.*, l. I, *P. G.*, t. LXXVI, col. 553 D.

Cyrille croyait donc que, si Plotin s'est haussé jusqu'à penser correctement de la Trinité, ce ne fut, comme Platon, qu'en de rares instants de clairvoyance, au prix de bien des contradictions, *ibid.*, col. 556 CD, et sans pouvoir se maintenir à ces hauteurs. Ainsi pensaient déjà Justin, Athénagore, Clément qui, parfois, invoquaient les philosophes comme des témoins de la vérité, mais, comme des témoins du dehors dont ils se plaisaient, par ailleurs, à étaler les inconséquences, et qu'ils savaient traiter durement comme des maîtres d'erreur.

2. *Saint Augustin.* — Le passage de ses *Confessions* est bien connu, où il déclare avoir trouvé, dans les livres platoniciens, exprimé de mille manières, que le Fils est *in forma Patris*, qu'il se juge sans injustice l'égal de son Père, parce que sa nature est d'être même chose avec lui, *quia naturaliter idipsum est. Conf.*, VII, IX, 14, *P. L.*, t. XXXII, col. 741. Il a lu cela, dit-il, sous diverses formes : *varie dictum et multis modis* (cf. *ibid.*, 13 : *ibi legi, non quidem his verbis*); il a trouvé lui aussi, parce qu'il cherchait : *indagavi, Conf.*, VII, IX, 14; il s'est appliqué à découvrir. Cf. Boyer, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de saint Augustin*, p. 108. Ce qui l'a frappé, ce furent sans doute des textes semblables à celui que cite saint Cyrille, peut-être aussi les formules d'union qui décrivent la contemplation de l'Intelligence, lorsqu'elle se tourne vers le premier Principe, et, s'unissant à lui, ne fait plus qu'un avec lui : οὐδ' ἔτι δύο, ἀλλ' ἓν ἄμφω. *Enn.*, VI, VII, 34; cf. VI, IX, 3; VI, IX, 10... Mais, pour un « platonicien », ces descriptions valent de toute intelligence, même de la nôtre, qui, dans l'extase, devient « consubstantielle » à l'Intelligence divine; Augustin le savait, et il le rappelle aux disciples de Porphyre dans un passage qui montre jusqu'où allait sa bonne volonté en quête de rapprochements : *Quid, inquam, vobis incredibile dicitur, cum Deus dicitur assumpsisse humanam animam et corpus? Vos certe tantum tribuitis animæ intellectuali, quæ anima utique humana est, ut eam consubstantialem paternæ illi menti, quem Dei Filium confitemini fieri posse dicatis. Quid ergo incredibile est...? De civ. Dei*, X, XXIX, 2, t. XLI, col. 308. Cette « consubstantialité » n'était plus celle du dogme, dont l'analogie platonicienne laissait échapper l'essentiel.

Augustin s'est-il fait illusion? On a peine à le croire, car il savait trop exactement comment est produite la seconde hypostase chez Plotin (nous verrons plus loin qu'il lui a emprunté ses analyses); il voyait trop nettement ce qui, dans cette procession, était incompatible avec la génération du Fils de Dieu selon le dogme chrétien. La première Intelligence dont le premier Principe rappelle à soi l'imperfection, *ut non sit informis sed formetur*, c'est pour Augustin et ce ne peut être qu'une créature, qui, dans sa « conversion et formation », imite à sa manière le Verbe, c'est-à-dire le Fils de Dieu qui, toujours, reste attaché au Père, *plena similitudine et essentia pari, quia ipse et Pater unum sunt, De Genesi ad litt.*, I, IV, 9, t. XXXIV, col. 249, le Fils de Dieu qui n'est point passé, lui, par un état « d'informité » pour arriver à la perfection. *De Trin.*, l. XV, c. XV et XVI.

Augustin l'affirme à plusieurs reprises; il a donc bien vu la différence essentielle qui, sous les analogies verbales, demeure entre le Verbe de saint Jean et l'Intelligence des néoplatoniciens. (Voir plus loin : *Le platonisme et la création*, col. 2348 sq.)

2° *Y a-t-il eu des infiltrations doctrinales?* — Les rapprochements examinés jusqu'ici sont tout extérieurs. Il y en a d'autres, car l'ambiance des idées « platoniciennes » exerça sur quelques auteurs une action plus pénétrante, qui s'est manifestée principalement en deux points :

D'abord en ce qui concerne les personnes divines, par l'assimilation du Fils avec l'Intelligence et du Saint-Esprit avec l'Ame; ensuite en ce qui concerne la génération du Fils, par quelques souvenirs trop précis des explications plotiniennes au sujet de la genèse du νοῦς; ce qui n'empêche pas les théologiens grecs de déclarer que le mode de la génération divine est inscrutable. Th. de Régnon, *Études sur la sainte Trinité*, étude XIX, t. III, p. 413.

1. *Rapprochement entre les personnes divines et les hypostases néoplatoniciennes.* — *a*) *Le Fils et le « Logos ».* — Considérer le Fils comme un médiateur n'avait rien d'hétérodoxe, mais le classer en un rang inférieur, comme un échelon entre le Créateur et les créatures, c'était l'écueil où l'on se trouvait porté par les courants d'idées du IIe et du IIIe siècle qui intercalaient entre le Principe suprême et les choses sensibles, des puissances intermédiaires dont la première était le *Logos*. C'avait été la pensée de Philon. Quelques passages du *Timée* (41 *c*, 42 *e*, 68 *e*) la faisaient attribuer à Platon. Elle se reflète chez les apologistes. De là vient que chez plusieurs d'entre eux, si le Père décide de produire le monde, il ne le produit pas lui-même, mais en charge son *Logos*, qui est ainsi l'instrument divin de la création et semble même parfois n'exister, comme Fils de Dieu, qu'avec elle. Cf. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. I, 6e éd., p. 238. C'est aussi là que les alexandrins ont puisé les formules de saveur subordinatienne qui les ont écartés, malgré leur volonté d'orthodoxie, des voies traditionnelles.

Lorsque Clément oppose à Dieu « qui n'est pas objet de science » le Fils qui est au contraire science, sagesse et vérité, lorsque surtout du Fils il déclare qu'il est non pas l'Un qui est un seulement, mais l'Un qui est toutes choses πάντα ἕν, *Strom.*, IV, XXV, *P. G.*, t. VIII, col. 1365 AB, il emploie une expression sujette à caution, puisque, pour lui, comme pour les platoniciens pythagorisants de son époque, Dieu est l'unité absolue, la monade.

La même expression se retrouve, et fréquemment, chez Plotin; car si la doctrine des *Ennéades* permet de dire à la rigueur que le premier Principe est toutes choses, c'est seulement parce qu'il est leur cause et qu'il n'y a rien en elles qui ne vienne de lui, mais les choses ne se trouvent pas en lui distinctes avec leurs différences, tandis que le νοῦς, véritable monde intelligible, enveloppe la totalité des êtres, idées immanentes, forces agissantes, esprits et dieux comme lui. Aussi est-il vraiment un et multiple, ὁ εἷς πάντες, V, VIII, 9; cf. IV, VIII, 3; πάντα αὖ καὶ ἕν... ὅτι ὁμοῦ πάντα, V, III, 15; cf. V, I, 5; VI, II, 22; V, I, 8, où Plotin attribue au *Parménide* de Platon la distinction des trois principes : le premier qui est un au sens propre, κυριώτερον ἕν, le second qui est unité multiple, ἓν πολλά, le troisième qui est unité et multiplicité,

ἓν καὶ πολλά. Avec la formule de Clément, la parenté est manifeste.

Origène, plus explicitement encore, rapproche le « second Dieu », comme il dit, de l'univers intelligible. « Le second dieu, pour nous, n'est pas autre chose que la Puissance qui renferme toutes les puissances et le *Logos* qui renferme tous les *logoi*. » *Cont. Cels.*, V, XXXIX, *P. G.*, t. XI, col. 1244 B. Quand il construit l'image du « Fils unique, premier-né de toutes créatures », il est évidemment sous l'empire des idées « platoniciennes »; il parle alors du *Logos* comme Philon, de l'Intelligence comme Plotin; il l'appelle « la Sagesse en soi, la Justice en soi, la Puissance en soi, le *Logos* en soi », *Cont. Cels.*, III, XLI, col. 973 A, « l'essence des essences, et l'Idée des Idées », *ibid.*, VI, LXIV, col. 1396 D; cf. Philon, *De mundi opificio*, 5; *Enn.*, V, IV, 2. Noter que Plotin lui aussi, quoiqu'on en ait douté, donne quelquefois à l'Intelligence le nom de *Logos* : VI, II, 21; VI, VII, 17. Comme l'Intelligence plotinienne, à la fois une et multiple, le *Logos* d'Origène, plérôme des intelligibles, « système de θεωρήματα », *In Joan.*, II, 12; V, 5, *P. G.*, t. XIV, col. 145 D; (cf. *Enn.*, V, VIII, 5), marque une étape vers la multiplicité, car il est « la multitude des biens conçus en lui ». Il est donc inférieur au Père, *Contr. Cels.*, VIII, XV, t. XI, col. 1537 D, Dieu participé, intermédiaire.

D'ailleurs, il n'est pas plus la Fin dernière qu'il n'est le premier Principe. C'est jusqu'à l'Un qui est le Bien que, selon les *Ennéades*, l'âme doit monter pour aller jusqu'au bout de ses désirs. De même, pour Origène, le terme des ascensions, c'est de voir, non plus par un intermédiaire et un serviteur, mais par soi-même, ce qui est dans le Père, *In Joan.*, XX, 7, t. XIV, col. 588 A ; cf. *ibid.*, XIX, 1, col. 536 C; c'est de pouvoir dire, comme il le souhaite à Grégoire le Thaumaturge, *Epist. ad Gregorium*, n. 3, *P. G.*, t. XI, col. 92 B, non seulement nous sommes devenus participants du Christ, mais « nous sommes devenus participants de Dieu ». Conséquence très grave encore, c'est à ce Dieu souverain que doivent s'adresser le culte et la prière; du moins ne peuvent-ils s'adresser à aucun autre, même au Fils, de la même manière qu'à lui. Cf. Lebreton, *La foi populaire et la théologie savante*, dans *Revue d'hist. ecclés.*, t. XX, 1924, p. 19.

Origène professe cependant que le Fils n'est pas une créature, qu'il est engendré du Père, auquel il demeure intimement uni; il s'oppose même aux « hérétiques » qui, négligeant les autres noms du Fils de Dieu, ne le connaissent que comme le *Logos*. Mais il ne s'est pas assez défié de la philosophie.

b) *Le Saint-Esprit et l'Ame du monde.* — Aux IIe et IIIe siècles déjà, quelques écrivains, faisant violence aux textes, voulaient découvrir le Saint-Esprit dans la troisième puissance dont parle la seconde lettre de Platon. Quand on s'occupa davantage de la troisième personne de la sainte Trinité, saint Basile utilisa quelques passages où Plotin décrit l'activité de l'Ame du monde. *Enn.*, V, I, 1-5. Ces passages, et les extraits correspondants de l'évêque de Césarée, tirés de son *Homélie sur l'Esprit-Saint* et du *Traité de l'Esprit-Saint*, sont cités et traduits par N. Bouillet, *Les Ennéades de Plotin*, t. III, 1861, p. 638-650, qui suit lui-même A. Iahn, *Basilius Magnus plotinizans*, Berne, 1838. Théodoret, saint Augustin, saint Cyrille d'Alexandrie ont aussi comparé l'Esprit-Saint à l'Ame du monde et se sont servi de Plotin, Bouillet, *op. cit.*, p. 622; de même Eusèbe de Césarée, *Præp. evang.*, l. XI, c. XX, *P. G.*, t. XXI, col. 901 C. Voir aussi le *Systema intellectuale hujus universi* de R. Cudworth, traduit par J.-L. Mosheim, 2e éd., 1773, t. I, c. IV, § 36, note *l*, p. 850-854.

Fr. Picavet se trompe pourtant, quand il prétend que les ressemblances sont telles « que les Pères grecs ont pu, en restant orthodoxes, rapprocher l'Ame du monde, non telle que l'avait conçue Platon dans le *Timée*, ou les stoïciens dans leurs œuvres, mais telle qu'elle se trouvait chez Plotin, de l'Esprit-Saint dont les conciles avaient fixé la nature et les attributs ». *Essais*, p. 196. Les Pères ne trouvaient rien, en effet, dans les *Ennéades* qui rappelât les relations intimes, dans l'unité de nature, du Saint-Esprit avec le Père et le Fils, ni son action surnaturelle dans les âmes comme esprit sanctificateur et prophétique. Ils y trouvaient seulement que l'Ame remplit toutes choses, les pénètre, les illumine, les vivifie, car, présente partout tout entière, elle dirige et gouverne le *cosmos*; et cela pouvait à la rigueur se comprendre du Saint-Esprit, pourvu qu'on ne fît pas de cette action *ad extra* un apanage exclusif de celui-ci, pourvu surtout qu'on ne le confondît pas lui-même avec le principe physique de la vie universelle.

Au Moyen Age, en poussant la comparaison, des théologiens de l'école de Chartres, Guillaume de Conches († 1145), Thierry de Chartres († vers 1150) furent conduits à une espèce de panthéisme. Selon Guillaume de Conches (pseudo-Honorius d'Autun, *De philosophia mundi*, l. I, c. XV, *P. L.*, t. CLXXII, col. 46 CD, ou pseudo-Bède, *Elementorum philosophiæ libri quatuor*, part. I, *P. L*, t. XC, col. 1130 C), on concevait au XIIe siècle l'Ame du monde de trois manières différentes : ou bien on la confondait avec le Saint-Esprit, ou bien on la considérait comme une énergie que les choses ont reçue de Dieu à des degrés divers selon leur nature, ou encore comme une substance spirituelle créée par Dieu et présente à l'univers comme l'âme de l'homme l'est à son corps. Voici en effet ce qu'enseignait Abélard († 1142) : *Bene autem (Plato) Spiritum Sanctum animam mundi quasi vitam universitatis posuit, cum in bonitate Dei omnia quodammodo vivere habeant et universa tamquam viva sunt. Theol. christ.*, 1, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1145 A. Dans son *Commentaire sur le « Timée » de Platon*, à propos du texte : Dieu mit une âme au milieu du monde et l'étendit dans toutes les parties, Guillaume de Conches s'expliquait lui-même ainsi : « L'Ame du monde est une force naturelle d'où vient, à certaines choses, la faculté de se mouvoir, à d'autres celle de croître, de sentir, de penser. On se demande quelle est cette force. C'est, il me semble, le Saint-Esprit, c'est-à-dire la divine et bienfaisante harmonie de qui toutes les choses ont reçu le don de se mouvoir, de croître, de sentir, de vivre, de penser. On l'appelle à bon droit une force naturelle, car c'est au divin amour que toutes choses doivent leur développement et leur vigueur. » Picavet, *Essais...*, p. 207.

En face de ces théories, on ne peut s'étonner que Guillaume de Saint-Thierry se soit ému. *De erroribus Guillelmi de Conchis*, lettre adressée à saint Bernard, *P. L.*, t. CLXXX, col. 333-340. Le « platonisme » ébranlait les fondements de la foi; Guillaume de Conches se rétracta.

2. *Rapprochement entre la génération du Fils et la genèse de l'Intelligence chez Plotin.* — Les Pères grecs, et les Latins qui, comme saint Hilaire de Poitiers, s'inspirent des Grecs sont attirés, quand ils parlent de la Trinité, surtout par le problème de l'origine. D'autres considèrent d'abord la nature divine et cherchent ensuite comment on peut établir que les trois personnes sont Dieu; ils partent, eux, pour l'ordinaire de la considération du Père comme principe et se demandent comment le Fils et le Saint-Esprit en procèdent.

Ils ont adopté ce point de vue pour s'opposer aux sabelliens, qui niaient la distinction des trois personnes; peut-être faut-il y voir encore une influence du milieu néoplatonicien, en particulier de la théorie

des processions, par lesquelles la hiérarchie des êtres divins sort du Principe unique.

On pouvait entrer dans cette voie sans sortir de l'orthodoxie. Origène s'égara parce qu'il se souvint trop des « dogmes de Platon »; Marcel d'Ancyre, qui lui fait ce reproche, remarque aussi que, de l'origine du Verbe, il a parlé « d'une manière trop humaine ». Dans Eusèbe, *Cont. Marcellum*, l. I, c. IV, n. 78, éd. Klostermann, p. 23, l. 6, il en a parlé, quelquefois du moins, à peu près comme Plotin de la naissance des dieux intermédiaires. Les Pères du IVe siècle, et spécialement les Cappadociens, malgré leurs sympathies pour Origène, ont su se préserver de ces errements; si la philosophie leur a suggéré certains développements sujets à caution, elle n'a pas troublé leur sens très sûr de la tradition ecclésiastique : dans la *Philocalie*, Basile et Grégoire ne citent rien de la doctrine d'Origène sur la Trinité. D'autres théologiens utilisèrent pourtant les analyses qui, dans le néoplatonisme, décrivent la genèse de la première Intelligence, en les appliquant, non pas au Fils et au Saint-Esprit, mais aux intelligences angéliques. Saint Augustin fit cette tentative et Pierre Lombard le suivit.

Origène, les Cappadociens, saint Augustin, offrent donc l'occasion de considérer diverses attitudes de la théologie à l'égard du néoplatonisme dans la question présente. Cependant, comme l'exposé trinitaire des Pères de Cappadoce a été influencé seulement par le réalisme des platoniciens et non par leurs idées sur les intermédiaires, on en parlera au chapitre suivant.

a) La spéculation néoplatonicienne menaçant le dogme; Origène. — La théologie, dès ses débuts, avait essayé de décrire la génération du Fils en disant qu'il procède du Père par voie d'intellection, comme nous produisons nous-mêmes, lorsque nous pensons, un λόγος. La comparaison était légitime, car elle écartait des images moins spirituelles, tout à fait indignes de Dieu. Mais, dès les débuts aussi, oubliant qu'il ne s'agissait, malgré tout, que d'une analogie lointaine et, voulant pousser trop loin l'analyse de l'intellection divine, quelques fervents de la gnose s'étaient exposés aux justes remontrances de saint Irénée : *Id quod ab omnibus intelligitur transtulerunt in unigenitum Dei Verbum... quasi ipsi obstetricaverint, primæ generationis ejus prolationem et generationem enuntiant, assimilantes eum hominum verbo emissionis. Cont. hær.*, II, XXVIII, 6, *P. G.*, t. VII, col. 808 C sq. Ces spéculations téméraires et la distinction des deux Verbes *insitum et prolatum*, Irénée les rejette comme des imaginations dont la sainte Écriture n'a point parlé. « La vraie gnose est celle des apôtres. » *Ibid.*, IV, XXXIII, 8.

La procession des hypostases dans la triade néoplatonicienne offrit un modèle plus attrayant et aussi dangereux. Bien que cette théorie fût connue avant Plotin — Origène subit déjà son influence — c'est dans les *Ennéades* qu'elle prend une forme systématique.

Pour s'en faire une idée exacte, il faut noter d'abord que, la simplicité du premier Principe étant incompatible avec toute opération même intellectuelle, l'Un agit non seulement nécessairement, mais sans penser : il n'a rien d'une intelligence qui, en pensant, produirait son Verbe. Le second dieu n'est donc pas la pensée immanente de l'Un, mais le produit de son activité *ad extra*; produit nécessaire, car c'est une loi absolue que tout ce qui est parfait rayonne hors de soi, en vertu de sa nature, un reflet de sa bonté; produit inférieur à son Principe et par la dualité qu'il enveloppe, et par le devenir qu'implique la génération; car c'est une autre loi également universelle: alors que l'Un demeure immuable dans son identité, les autres êtres naissent imparfaits et ne s'achèvent qu'en se retournant vers leur cause, poussés par un désir qui est dans leur essence. Le second dieu est soumis lui aussi à cette loi de l'universel devenir. Dans un premier stade, il est seulement une matière spirituelle, une intelligence en puissance qu'une force innée porte vers son Principe qui est aussi sa Fin; et cette tendance à la Fin est « contemplation ». Au second, grâce au mouvement de conversion par lequel il s'unit à son Père et le contemple, il trouve la perfection de sa nature : il devient intelligence, *parce qu'il contemple*. Sa genèse, bien que soustraite au temps, passe par deux moments : l'un, de désir et d'imperfection, l'autre de contemplation et d'achèvement.

Un chrétien pouvait-il appliquer telle quelle cette analyse à la génération du Fils de Dieu? Évidemment, il ne le pouvait sans blasphème. Y trouvait-il du moins les éléments d'une analogie? En omettant le premier stade de tendance qui ne convient qu'à un être indigent, ne pouvait-il retenir la « conversion » et la « contemplation », et y chercher quelque lumière sur la génération divine?

Origène l'a cru, comme le prouve un texte souvent cité mais dont on n'a pas relevé toutes les attaches avec la philosophie du temps. « Le vrai Dieu, y dit le savant alexandrin, est ὁ Θεός (avec l'article). Les autres qui sont dieux à sa ressemblance sont comme les images d'un premier exemplaire. Et l'exemplaire de ces nombreuses images est le *Logos*, ὁ πρὸς τὸν Θεόν ἐστι λόγος, qui, parce qu'il est toujours πρὸς τὸν Θεόν, était Dieu dès le commencement, et qui ne serait pas Dieu (θεός, sans l'article) s'il n'était πρὸς τὸν Θεόν, et qui ne resterait pas Dieu, s'il ne persévérait dans l'indéfectible contemplation des profondeurs de son Père. » *In Joan.*, II, 2, *P. G.*, t. XIV, col. 109 B; Preuschen, p. 55, l. 5. Bien que le contexte se réfère au prologue du quatrième évangile, il y a, dans cette description, un trait peu remarqué qui est nettement platonicien : c'est la *conversion* qui tourne le *Logos* vers Dieu dans une contemplation sans fin, origine de sa divinité; il ne continuerait pas à être Dieu, s'il ne persévérait pas dans sa contemplation.

Telle est, en effet, l'interprétation que donne Origène du verset de saint Jean : ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, *Verbum erat apud Deum*. Être πρὸς τὸν Θεόν, pour lui, c'est contempler les profondeurs du Père. La chose est évidente, si l'on juxtapose ces deux formules, toutes deux dans le même texte :

τῷ εἶναι πρὸς τὸν Θεόν ἀεὶ μένων Θεός	οὐκ ἂν μείνας Θεός, εἰ μὴ παρέμεινε τῇ ἀδιαλείπτῳ θέᾳ τοῦ πατρικοῦ βάθους.

Ce n'est donc pas seulement être auprès de Dieu au repos, mais se rapporter à lui, être comme en mouvement vers lui, et s'efforcer de le saisir en le contemplant. Or, c'est grâce à cette contemplation que le *Logos* est Dieu. Origène suggère qu'il s'empare ainsi comme de vive force de la divinité : τῷ πρὸς τὸν Θεὸν εἶναι σπάσας τῆς θεότητος εἰς ἑαυτόν. *Ibid.*, col. 109 A; Preuschen, p. 54, l. 35. Le Fils est, à proprement parler, celui qui connaît le Père; il cesserait d'être Dieu s'il cessait de le contempler.

Pourquoi saint Jean dit-il d'abord que le *Logos* était πρὸς τὸν Θεόν, et ensuite que le *Logos* était Θεός? C'est, répond Origène, afin de faire comprendre que le *Logos* est devenu Dieu parce qu'il est πρὸς τὸν Θεόν, ἵνα δυνηθῇ ἀπὸ τοῦ πρὸς τὸν Θεὸν εἶναι ὁ Λόγος νοηθῆναι γινόμενος Θεός. *In Joan.*, II, 1, *P. G.*, t. XIV, col. 108 B; Preuschen, p. 54, l. 9. On ne peut d'ailleurs pas dire que le *Logos* ait jamais existé sans contempler, et qu'il soit passé ἀπὸ τοῦ μὴ τυγχάνειν πρὸς τὸν Θεὸν ἐπὶ τῷ πρὸς τὸν Θεὸν εἶναι, col. 105 C; Preuschen, p. 53, l. 22; cf. II, 12, col. 145 D, 148 A. C'est de toute

éternité qu'il contemple son Père et que, par suite, il est Dieu.

Ici, l'on ne peut s'empêcher de penser aux passages où Plotin décrit le second dieu « qui s'est tourné vers l'Un, afin d'être intelligence, πρὸς ἐκεῖνο, ἵνα ᾖ νοῦς, *Enn.*, V, I, 6, éd. Volkmann, t. II, p. 169, l. 10, qui est devenu intelligence parce qu'il s'est tourné vers son Principe et l'a contemplé : ἐπιστραφὲν ἐν τῇ θέᾳ, *Enn.*, VI, VII, 37, t. II, p. 471, l. 10-12, et qui est ainsi engendré de toute éternité, γεννήσει ἀϊδίῳ». *Enn.*, VI, VIII, 20, t. II, p. 505, l. 26; V, I, 6, t. II, p. 168, l. 31. Si ce qu'engendre le Père n'est pas chez Origène comme chez Plotin, *Enn.*, V, III, 11, une matière informe qui se complète ensuite par sa conversion vers son Père, il reste pourtant que le Fils, Dieu, sans aucun doute, et même principe de déification, ne possède de divinité que ce qu'il en prend à son Père par le fait qu'il le regarde, et qu'il cesserait d'être Dieu s'il cessait de le contempler. C'est marquer bien fortement son infériorité.

Il faut noter aussi qu'on ne sauvegarde pas ce qu'il y a d'essentiel dans le mystère, si l'on compare la génération du Fils à une action *ad extra*. La seule analogie recevable est celle des opérations immanentes qui constituent notre vie intellectuelle; encore l'analogie est-elle lointaine, puisqu'en Dieu l'immanence est totale. Le Fils s'oppose au Père comme à l'esprit qui se pense s'oppose le verbe qu'il conçoit, mais le Verbe et son principe n'ont qu'une seule essence, qui est l'être même de Dieu. *Verbum erat apud Deum.*

Or, ce n'est pas ainsi que, dans le texte qui nous occupe, Origène comprend les choses. Certes, il parle de contemplation, mais chez lui quel est le sujet qui contemple? C'est le *Logos*; quel est l'objet vers lequel il se tourne? C'est le premier Principe qui est le Dieu véritable, tandis que le *Logos* n'est Dieu que parce qu'il contemple. Il contemple donc un autre que lui. Supposons même que cette contemplation l'égale à celui qu'il contemple (et cette supposition accorde trop), comment pourrait-elle jamais le conduire à n'être numériquement qu'une même nature avec lui?

Des observateurs superficiels ont pu s'y tromper : « D'après le *Timée*, l'Intelligence contemple le Bien, principe d'être et de pensée; d'après le christianisme le Verbe contemple son Père »; Alfred Fouillée voyait là, dans le christianisme comme dans le platonisme, l'origine d'une multiplicité, de part et d'autre très « idéale ». *La philosophie de Platon*, t. I, l. IV, nouv. éd., 1922, p. 304. Non, la théologie catholique s'exprime tout autrement que le platonisme, autrement qu'Origène lui-même dans le texte cité.

D'un côté Dieu, en se pensant lui-même, se reproduit dans un Verbe intérieur : *Ex hoc... quod seipsum intelligit; oportet quod Verbum ipsius in ipso sit.* Et ce Verbe, en tout égal à son Père, n'a qu'une même nature avec lui. C'est l'explication de la théologie chrétienne; cf. S. Thomas, *Summa cont. gent.*, l. IV, c. XI. Au contraire, dans l'interprétation d'Origène, c'est le *Logos* qui contemple son Père, et qui, grâce à cette contemplation, devient lui-même Dieu; il est Dieu parce qu'il contemple le Principe de la divinité. C'est encore la conception néoplatonicienne, bien qu'il ait voulu la corriger. De plus, une question se présente invinciblement : Comment le *Logos* peut-il contempler s'il n'existe pas? Et s'il est quelque chose avant d'être Dieu, nous voici ramenés de force à ce qu'on avait voulu passer sous silence, à ce premier stade du second dieu, désir informe, avant d'avoir reçu son achèvement de la contemplation. Origène n'en parle pas, mais les éléments qu'il retient, la conversion, la contemplation en deviennent inintelligibles et, tout en n'expliquant rien, compromettent tout.

Sous peine d'être injuste, il faut rappeler qu'il y a autre chose dans Origène : d'abord une adhésion convaincue à la doctrine trinitaire, car c'est une règle de foi clairement contenue dans la prédication des apôtres, qui s'impose même aux initiés de la « gnose » et dont seuls les hérétiques se séparent : « Un seul Dieu qui a tout créé, Jésus-Christ, né du Père avant toute créature, et le Saint-Esprit, associé au Père et au Fils en honneur et en dignité. » *De princ.*, procem. 4; cf. *In Joan.*, tom. XXXII, 9, *P. G.*, t. XIV, col. 783 AB. « C'est le *funis triplex* auquel est suspendu toute l'Église. » *In Exod.*, hom. IX, 3, t. XII, col. 365 B.

Pour ce qui concerne le *Logos*, Origène tient qu'il est coéternel au Père : l'éclat dure aussi longtemps que la lumière. Ainsi la génération du Sauveur, splendeur de la gloire de Dieu, est éternelle : οὐχὶ ἐγέννησεν ὁ Πατὴρ τὸν Υἱὸν καὶ ἀπέλυσεν αὐτὸν ὁ Πατὴρ ἀπὸ τῆς γενήσεως αὐτοῦ, ἀλλ' ἀεὶ γεννᾷ αὐτόν. *In Jerem.*, hom. IX, 4, t. XIII, col. 357 A; *In Joan.*, tom. I, 32, t. XIV, col. 77 D; *De princ.*, IV, XXVIII, t. XI, col. 402 AB. Il dit aussi que le *Logos* « est né de l'essence du Père », « engendré de la substance de Dieu », « émanation de la gloire du Tout-Puissant ». Ces textes et d'autres semblables enchantaient saint Athanase, *De decr. Nic. syn.*, 25, 27, *P.G.*, t. XXV, col. 460 C, 465 BC; et, en effet, au regard de la controverse arienne, ils apportaient un témoignage contre l'hérésiarque qui prétendait qu'il fut un temps où le Verbe n'était pas. Mais, sans parler de la comparaison fâcheuse du Fils avec le juste qui, lui aussi, est sans cesse engendré par le Père, *In Jerem.*, hom. IX, 4, ces textes suffisent-ils à distinguer Origène des néoplatoniciens? Il disait : Le Père engendre toujours le Fils; mais les *Ennéades* parlaient aussi de la « génération éternelle du second dieu ». *Enn.*, VI, VIII, 20; cf. II, IX, 3; III, II, 9; VI, VII, 3. Plotin affirmait que τὸ... ἀεὶ τέλειον ἀεὶ καὶ ἀΐδιον γεννᾷ, V, I, 6, ce qui ne l'empêchait pas d'ajouter : ἔλαττον δὲ ἑαυτοῦ γεννᾷ. La génération éternelle laisse subsister le subordinatianisme. Ailleurs, il est vrai, Origène dépasse nettement tout l'horizon platonicien, quand, répondant à une accusation de Celse, il se contente de remarquer : « S'il avait compris ce que dit le Fils : « Le Père et moi nous ne faisons qu'un », jamais il ne lui serait venu à l'idée que nous adorons un autre que le Dieu suprême. » *Cont. Celsum*, VIII, XII, XIV, t. XI, col. 1533 A, 1536 BC. Mais, alors, il s'en tient à la sainte Écriture : le *Logos* est dieu; il est distinct du Père; et, pourtant, il n'y a qu'un Dieu. Le Fils tire son origine du Père, mais c'est de l'essence du Père qu'il procède; il n'est pas, comme les autres créatures, tiré du néant. Que n'en est-il resté là? La philosophie l'a induit en tentation.

b) *Un essai d'adaptation chrétienne du néoplatonisme. Saint Augustin.* — La genèse de l'Intelligence, telle que la décrivent les néoplatoniciens, ne permet pas d'échapper à ce dilemme : ou bien l'Intelligence se tourne vers son Principe et le contemple pour être complétée et achevée : *perficienda se convertit*, et son infériorité apparaît clairement puisqu'elle est soumise au devenir; ou bien elle est parfaite par essence; mais alors sa conversion vers son Père *in quem se perfecta convertit* ne nous apprend plus rien sur son origine.

Il faut s'en souvenir en lisant les c. XV et XVI du l. XV du *De Trinitate*, sur le Verbe « formable » et « formé ». Même si l'on accorde, conclut saint Augustin, qu'on puisse appeler « verbe » ce quelque chose de notre esprit, *quod de nostra scientia formari potest, etiam priusquam formatum sit, quia jam, ut ita dicam, formabile est*, on ne peut en faire aucune application au Verbe de Dieu, *quod in forma Dei sic est ut non antea fuerit formabile priusquam formatum..., sed sit forma simplex et simpliciter æqualis ei de quo est et cui mirabiliter coæterna est. Loc. cit.*, c. XV, n. 25, *P. L.*, t. XLII,

col. 1079. De même, dans le *De Genesi ad litt.*, I, v, 10, t. xxxiv, col. 249 : La seconde personne de la sainte Trinité n'a pas été « formable » avant d'être « formée ».

Par ces précisions sur lesquelles il s'attarde longuement, Augustin met au point les considérations des philosophes platoniciens sur la génération du *Logos* ou de l'Intelligence et accuse ce qui les distingue du dogme chrétien. Quand on dit que la Vérité incréée se tourne vers celui dont elle procède, il ne peut être question d'une conversion enrichissante, puisque, par nature, de toute éternité, cette Vérité est parfaite et égale à son Père, *a quo procedit et in quem se perfecta convertit.* Augustin parlait ainsi déjà dans le *De beata vita*, iv, 34, t. xxxii, col. 975. Il ne faut pas oublier cela, quand on l'entend confesser qu'il a trouvé chez les *platonici* exprimé de mille manières, que le Fils possède la nature du Père.

Par conséquent, si l'on veut conserver dans ses termes mêmes l'analyse néoplatonicienne, il faut en faire l'application, non pas au Fils de Dieu, mais à une nature qui, d'abord imparfaite, a reçu sa forme en se tournant vers son Créateur *ex informitate formata.* C'est ce qu'a fait Augustin. Les *Confessions*, les *Commentaires sur la Genèse*, en interprétant la sainte Écriture, exposent les conditions dans lesquelles fut produite cette « première créature spirituelle ou intellectuelle », en qui il faut reconnaître la nature angélique. Il ne s'agit plus alors de la génération du Verbe, mais de la création. Voir ci-dessous, iii. *La création*, col. 2355.

c) *La Trinité platonicienne fut longtemps une source de difficultés.* — *Arduissima materia!* s'écriait Ulrich de Strasbourg. Il apportait cependant une explication correcte du problème. *Ipsi* (les philosophes platoniciens) *Verbum non sumunt personaliter, sed vel sumunt ipsum pro racione exemplari... vel sumunt Verbum pro prima simplici intelligentia, quæ est a primo simplici, per quam Deus omnia operatur.* III, tr. V, c. vi; cf. Stohr, *Die Trinitätslehre Ulrichs von Strassburg*, p. 8, n. 18. Il voyait donc bien la différence et, pourtant, il restait gêné (cf. saint Thomas, *In I^um Sent.*, dist. III, q. i, a. 4, d. 1) moins gêné, il est vrai, par le texte de Platon que par le témoignage que saint Augustin lui avait porté, comme déjà Jean de Salisbury, *Polycraticus*, l. VII, c. v, *P. L.*, t. cxcix, col. 646 CD.

C'était ce qui avait encouragé Abélard dans ses hardiesses. Soucieux de démonstrations rationnelles, il avait invoqué, lui aussi, en faveur du dogme de la Trinité, le témoignage de Platon, *maximus omnium philosophorum* et de ses disciples. *Theologia christiana*, part. I, l. I, c. xvii, *P. L.*, t. clxxviii, col. 1012 C sq.; reproduit dans le même tome, col. 1114 A sq. Mais, condamné par le concile de Soissons, puis par celui de Sens, il se rétracta dans sa *Dialectique* remaniée : « Il y a des catholiques, y confesse-t-il, qui s'attachent trop à l'allégorie. Ils s'efforcent d'attribuer à Platon la foi en la sainte Trinité, ils voient l'Intelligence (*Noy*) venir du Dieu suprême, qu'on appelle *Tagaton*, comme le Fils engendré du Père, et l'Ame du monde procéder du *Noy*, comme du Fils le Saint-Esprit. Mais cette foi platonique est convaincue d'être erronée en ce que cette Ame du monde, comme elle l'appelle, elle ne la dit pas coéternelle à Dieu, mais originaire de Dieu, à la manière des créatures. Or, le Saint-Esprit est tellement essentiel à la perfection de la Trinité divine... » *Ouvrages inédits*, p. 475, cité par Picavet, *Essais*, p. 206. Cf. Hugues de Saint-Victor, *Miscellan.*, l. I, c. clxxxiv, *P. L.*, t. clxxvii, 551 BC. Abélard reprenait ainsi, pour les condamner, les expressions mêmes qu'il avait employées dans son *Epitome theologiæ christianæ*, c. xviii, *P. L.*, t. clxxviii, col. 1720 D et 1721.

A propos d'Abélard, saint Bernard écrivait au pape Innocent II : *Dum multum sudat quomodo Platonem faciat christianum, se probat ethnicum. Epist.*, cxc, *seu tractatus ad Innocentium II Pontificem*, c. iv, *P. L.*, t. clxxxii, col. 1062 C. L'accusation était exagérée. Du moins faut-il convenir une fois de plus que le « platonisme », quand il s'introduisit dans le dogme, le déforma. Quant aux tentatives de retrouver la Trinité chrétienne dans Platon, on voit ce qu'il faut en penser. « Platon n'en a jamais eu la moindre idée, pas même en rêve, *de iis ne somniavit iste quidem.* » Ainsi jugeait Denys Petau, *Theol. dogm.*, t. ii, l. I, c. ii, n. 6. Marsile Ficin, si porté cependant à christianiser le platonisme, ne s'exprimait pas avec moins de netteté : *Extra controversiam assero Trinitatis christianæ secretum in ipsis platonicis libris nunquam esse, sed nonnulla verbis quidem non sensu quoquo modo similia. Epist.*, l. XII, fol. 237 *b*. Et, pourtant, vers 1510, Gilles de Viterbe s'ingéniait encore à retrouver le Père et le Fils au l. VI de la *République*, où sont distingués en Dieu le Penseur et la Pensée, et le Saint-Esprit dans cet Amour dont le *Banquet* déclare qu'il est « un grand Dieu », et il s'écriait : *Ecce Academiæ vires, ecce cur Plato divinus appellatur... Trinitas, quæ in Aristotelis doctrina apparet nulla, ita in Platonis Academia fulget, ut ad eam in terris cognoscendam nihil fere desiderari possit.* C'était montrer vraiment peu d'exigence. Cf. Paquier, *Un essai de théologie platonicienne à la Renaissance*, dans *Recherches de science religieuse*, t. xiii, 1923, p. 423-425.

II. Le monde intelligible. — 1. Les idées et le monde intelligible. Essai d'adaptation (col. 2339). 2. Le réalisme platonicien et la théologie trinitaire (col. 2343). 3. Le réalisme platonicien et la doctrine du salut (col. 2346).

Quelques textes. — Clément d'Alexandrie, *Strom.*, V, xiv, *P. G.*, t. ix, col. 137 AB; Stählin, t. ii, p. 387, l. 22 sq.; IV, xxv, *P. G.*, t. viii, col. 1364 BC; Stählin, p. 317, l. 10 sq.; — Origène, *De principiis*, II, iii, 6, *P. G.*, t. xi, col. 195 AB; Kœtschau, p. 121, l. 21 sq.; *In Joan.*, xix, 22, *P. G.*, t. xiv, col. 568 AB; Preuschen, p. 323-324; — Saint Basile, *Epist.*, xxxviii, 2, *P. G.*, t. xxxii, col. 325 B; *Epist.*, ccxiv (et non cxiv, comme dit Harnack, *Dogmengeschichte*, t. ii, 4e éd., p. 264, n. 1), n. 4, *ibid.*, col. 789 AB; — Saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, xxxviii, 10, t. xxxvi, col. 321 AB; — Saint Grégoire de Nysse, *De communibus notionibus*, t. xlv, col. 180; *Quod non sint tres Dii, ibid.*, col. 117 sq.; *De hominis opificio*, c. xvi, t. xliv, col. 185 CD; *Oratio catechetica*, c. xxxii, t. xlv, col. 80 BC; — Saint Augustin, *Retract.*, l. I, c. iii, n. 2, *P. L.*, t. xxxii, col. 588, 589; *De ordine*, I, xi, 32; II, xix, 51, *ibid.*, col. 993 et 1019; *Confess.*, XII, xi, 12, 13; xiii, 16; xvii, 24-26, *ibid.*, col. 830-835; *De Genesi ad litt.*, I, v, 10; II, vi, 12, t. xxxiv, col. 249, 268; *De diversis quæstionibus LXXXIII*, q. xlvi, t. xl, col. 29-31; *De civ. Dei*, X, ii, t. xli, col. 279-280; — Saint Cyrille d'Alexandrie, *In Joan.*, i, 14; xiv, 20; xvi, 6-7, *P. G.*, t. lxxiii, col. 161 C, t. lxxiv, col. 280 B et 432 B; — Synésius, *Hymn.*, i, vers 76 sq., *Hymn.*, iv, vers 206 sq., *P. G.*, t. lxvi, col. 1589 et 1606; — Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, v, 5; xi, 6, *P. G.*, t. iii, col. 820 ABC, 953 B sq.; — Jean Scot Érigène, *De divisione naturæ*, l. II, 15, 21, 36, *P. L.*, t. cxxii, col. 547 BC, 561 CD, 615 sq.

Le néoplatonisme est *una verissimæ philosophiæ disciplina;* on le reconnaît à ce signe qu'il dédaigne le monde matériel pour s'occuper de l'autre qui est intelligible : *non enim est ista hujus mundi philosophia..., sed alterius intelligibilis.* Saint Augustin, *Cont. academicos*, III, xvii, 37; xix, 42, *P. L.*, t. xxxii, col. 956, 957. Le trait est aussi caractéristique d'Augustin que de l'école à laquelle il accordait sa faveur. Et, pourtant, Augustin et les *platonici* n'entendaient point la même chose, quand ils parlaient des intelli-

gibles et des Idées. Il ne faut pas s'en étonner, puisque les *platonici* eux-mêmes n'étaient pas tous du même avis.

Tandis que Platon, préoccupé avant tout du problème de la science, voyait dans les Idées l'unique moyen de mettre en sûreté la valeur de la connaissance, le platonisme postérieur leur confère un rôle de plus en plus cosmologique et religieux : Dieu, principe premier et fin dernière, devient la clef de voûte du système; les Idées ne sont plus seulement des exemplaires, mais des puissances et des forces intermédiaires par lesquelles est créé l'univers et grâce auxquelles de ce monde d'apparences l'âme retourne à sa vraie patrie.

Des théologiens platonisants essayèrent, avec plus ou moins de bonheur, de christianiser cette théorie; car, de la recevoir telle quelle, même sous la forme que lui avait donnée Plotin, il ne pouvait être question, et parce qu'elle multipliait les principes divins, et parce qu'elle refusait de reconnaître dans la première cause une Intelligence. Dans leurs essais, l'inspiration platonicienne reste pourtant manifeste, comme on va le voir.

Elle apparaît clairement aussi dans leur manière de concevoir les rapports des Idées et des choses. Selon le réalisme platonicien, l'universel n'est pas une idée abstraite n'ayant d'existence que dans l'esprit humain, mais une réalité d'ordre supérieur, et cette réalité, en se multipliant dans les êtres de même espèce, reste réellement une : c'est pourquoi elle est, dans la multitude des individus, un principe d'unité : ἀμερίστως ἐμερίσθη, dira Synésius de Cyrène. *Hymn.*, I, vers 80, *P. G.*, t. LXVI, col. 1589. Cette théorie ne pouvait-elle pas s'appliquer aux mystères de la sainte Trinité et de la rédemption, la Divinité se communiquant comme les Idées sans se partager et restant une en trois personnes; le Fils assumant l'humanité, et en elle tous les hommes qui participent à la même nature, c'est-à-dire à la même idée, en tous identiquement la même, et ce serait le principe de leur salut et de leur divinisation dans le Christ? Ces formules n'étaient pas sans danger, danger de trithéisme d'un côté, si les personnes divines sont non seulement distinctes mais comparables à trois individus de même espèce; danger d'un certain panthéisme de l'autre, si nous sommes divinisés par le seul fait de notre participation à la nature humaine, cette nature restant réellement une et ne se multipliant que par manière de dire dans la multitude des hommes. Dans quelle mesure, les Pères cappadociens les ont-ils adoptées? et sont-ils arrivés, comme quelques critiques le prétendent, à transformer ainsi, sous des influences platoniciennes, l'essence même du dogme?

Le néoplatonisme enseignait aussi que l'âme, qui tend vers Dieu, passe, comme par un relai nécessaire, par la contemplation du monde intelligible; ce serait un acheminement vers la vision et l'union parfaite. Les descriptions qu'il en fit ont été connues et utilisées dans la littérature ecclésiastique. (Sur cette dernière question, voir le dernier chapitre.)

I. LES IDÉES ET LE MONDE INTELLIGIBLE. ESSAIS D'ADAPTATION PAR DES ÉCRIVAINS CHRÉTIENS. — Si tous les platoniciens affirment avec une enthousiaste conviction l'existence d'un au-delà, c'est que le monde sensible, dans son écoulement perpétuel, ne peut être le lieu où se fonde l'immuable Vérité. Cet au-delà n'est pas, selon la conception première, un monde d'esprits, mais le lieu des formes, des Idées, que participent tous les êtres, visibles ou invisibles. Où sont ces Idées? Assez vite, on répondit qu'elles doivent être dans une Intelligence. Mais, comme dira Plotin, une multiplicité ne saurait avoir en elle-même sa raison d'être : avant la multiplicité, il y a l'unité; ni les Idées, ni l'Intelligence qui les contient, ne sont plus l'ultime raison des choses. Causes créatrices, causes exemplaires et des âmes et des corps, elles ont elles-mêmes un principe, qui est l'Un. Il faut donc distinguer deux conceptions : l'une proprement platonicienne qui considère les Idées comme les raisons dernières; l'autre néoplatonicienne, où les Idées qui constituent le monde intelligible, intermédiaires entre le Principe premier et les choses sensibles, sont créatrices comme l'Intelligence dont elles font partie, mais, comme l'Intelligence aussi, sont produites et n'occupent que le second rang dans la hiérarchie divine.

Dès lors qu'il ne reconnaissait qu'un seul Dieu et rejetait tout intermédiaire créateur, un philosophe chrétien devait, pour conserver quelque chose de ces doctrines, les transformer profondément et opter entre deux interprétations : ou situer les Idées en Dieu, dans le Dieu unique, créateur du ciel et de la terre; ou bien, ces Idées étant des esprits, les faire déchoir de leur rang divin et les assimiler aux anges. Si certains se flattèrent de pouvoir faire place aux Idées subsistantes, ils furent en cela plus fidèles à Platon qu'à l'enseignement de l'Église. Selon l'adaptation la plus fréquente, les Idées sont les exemplaires que Dieu contemple quand il produit le monde, comme chez Platon; mais ces Idées sont dans l'Intelligence divine, comme chez Plotin, et non pas subsistantes en soi, comme le voulait Platon; de plus, cette Intelligence, à la différence de Plotin cette fois, n'est pas un dieu inférieur, c'est le Verbe, le Fils qui n'est avec le Père qu'un seul Dieu.

Une opinion répandue voulait que, pour Platon déjà, l'Intelligence divine fût le lieu des Idées. Cette interprétation, qui n'était pas celle d'Aristote, est admise par Clément d'Alexandrie, *Strom.*, IV, XXV, *P. G.*, t. VIII, col. 1364 C (cf. Sénèque, *Epist.*, LXV, 7). En réalité, c'est seulement dans un platonisme postérieur, chez Philon, puis chez Albinus, chez Atticus, que les Idées, conçues par le fondateur de l'Académie comme subsistantes, deviennent les Idées de Dieu; pour Philon, elles sont dans le *Logos* divin, pour Plotin, dans l'Intelligence, qui est le second dieu. *Enn.*, V, V.

Cette thèse, combattue même à l'intérieur de l'école néoplatonicienne, comme en témoignent les longues hésitations de Porphyre et l'opposition durable de Longin (Porphyre, *De vita Plotini*, c. XVIII), fut accueillie avec faveur par les théologiens platonisants. Elle se retrouve plus ou moins modifiée chez Origène, le pseudo-Denys et Jean Scot, saint Augustin.

1° *Origène* — Le maître alexandrin rejetait avec énergie les Idées subsistantes, qui ne sont, disait-il, qu'imaginations sans consistance. Les Idées existent, mais dans la Sagesse, en qui, selon le psaume, Dieu a tout fait. *De princ.*, II, II, 2, Koetschau, p. 30, l. 2. Par malheur, comme on l'a vu, cette Sagesse, ce *Logos*, ce Fils, Idée des Idées, trop ressemblant à l'Intelligence néoplatonicienne, ne possédant déjà plus la pure unité du premier Principe, faisait figure d'intermédiaire inférieur à son Père. (Ci-dessus, col. 2333 sq.) Origène admettait, en plus des Idées et distinct d'elles, un monde autre que celui que nous voyons et beaucoup plus parfait *præclarius aliquid et splendidius quam iste præsens est mundus*, *De princ.*, II, III, 6, p. 121, l. 21 sq., monde invisible, κόσμος ἀόρατος, intelligible, νοητὸς κόσμος, où habitent des êtres qui ne tombent pas sous les sens, dont la beauté est accessible seulement à ceux qui ont le cœur pur. *In Joan.*, XIX, 22, Preuschen, p. 323, 324. Les habitants de ce monde transcendant, qui sont-ils? Origène les appelle encore οὐσίαι, δυνάμεις, des essences, des puissances, νόες, des esprits, dont l'occupation est de contempler Dieu. Seraient-ce les anges? les âmes bien-

heureuses? Origène, quand il nous raconte leur histoire, se souvient moins de la Bible que de la cosmologie néoplatonicienne, avec les développements ou les déformations que les gnostiques lui avaient infligés. Les intelligences créées et, par conséquent, capables de changement, se sont fatiguées de la contemplation de Dieu : d'où leur déchéance. Refroidies, ψυχραί, elles sont devenues des âmes, ψυχαί, et ont été affligées, en punition, selon la gravité de leur faute, d'un corps plus ou moins épais, tandis que les anges recevaient une enveloppe plus subtile. Ainsi, pour tous les êtres, la vie présente a été précédée d'une autre vie dans un monde supérieur, d'où ils sont tombés et où ils retourneront. Les âmes doivent redevenir esprits : ce sera le dernier stade de leur purification. *De princ.*, I, VIII, p. 95 sq. L'essai d'Origène pour christianiser la théorie du monde intelligible ne fut donc pas heureux. La préexistence, la chute, le retour à l'unité intelligible par la séparation de la matière sont autant d'éléments qui ne pouvaient se concilier avec le dogme chrétien.

2° *Le pseudo-Denys et Scot Érigène.* — Jean Scot Érigène, s'il faut prendre à la lettre ce qu'il dit, posait, entre Dieu et le monde, des intermédiaires créateurs, les « causes primordiales », qui constituent ce qu'il appelait la « seconde nature », à la fois créée et créatrice, *et creatur et creat. De divisione naturæ*, l. I, *P. L.*, t. CXXII, col. 442 B. Ces causes sont identifiées avec les « Idées », les formes, les raisons, *secundum quas et in quibus visibilis et invisibilis mundus formatur et regitur... exempla quæ Pater in Filio fecit;* elles sont faites dans le Verbe, sans toutefois lui être tout à fait coéternelles : *non enim factori coæterna esse possunt, ibid.*, II, 21, col. 561 CD; elles sont immuables, non point pourtant parce qu'elles possèdent leur perfection de manière indépendante, mais parce qu'un désir sans défaillance les tourne vers celui de qui elles reçoivent leur forme : *conversæ formantur et formationem suam nusquam nunquam deserunt*, II, 15, col. 547 BC (sur ce trait bien néoplatonicien, cf. col. 2348 sq.); elles ne sont point la Trinité, mais elles participent à la Trinité, *summæ... ac sanctæ Trinitatis participatione sunt;* ce sont donc des intermédiaires, mais qui touchent immédiatement à la cause universelle, *nulla creatura inter ipsam et unam omnium causam interposita est.* Telles, « la bonté en soi, l'essence en soi, la vie en soi, la sagesse en soi, la vérité en soi... » exemplaires participés et forces créatrices auxquels participe à son tour tout ce qui, parmi les êtres visibles ou invisibles, est bon, vivant, sage, vrai... *Ibid.*, II, 36, col. 615 sq.

Pour se couvrir d'une autorité imposante, Jean Scot en appelait à Denys, dont il citait de longs extraits, *De div. nom.*, XI, 6; v. Et, en effet, pour le pseudo-Denys lui aussi, entre Dieu et notre univers, se placent les Idées immatérielles, αὐτοζωή, αὐτοσοφία..., qui participent à la cause première et sont à leur tour participées, formes produites, mais éternelles, qui ne sont pas individuelles mais se communiquent à toutes les natures individuelles. Petau pensait que, pour l'Aréopagite, ces formes n'existent que dans les individus, après la création : *Non enim reipsa subsistentes sunt formæ, sed* ἐπινοίᾳ *sola et cogitatione mentis, De Deo*, IV, 17, *P. G.*, t. III, col. 953 D, 956 A: mais les textes semblent imposer une interprétation plus réaliste, car si Denys précise, *De div. nom.*, XI, 6, qu'il ne parle pas « d'essences ou d'hypostases productrices des êtres, ἀρχικὰς τῶν ὄντων καὶ δημιουργικὰς οὐσίας καὶ ὑποστάσεις, dont certains, sans les connaître — car elles n'existent pas — font des dieux et des créateurs du monde (cf. Müller, *Dionysios, Proklos, Plotinos*, dans les *Beiträge* de Bäumker, t. XX, fasc. 3-4, 1918, p. 47), c'est seulement pour rappeler que la bonté de Dieu donne l'existence à tout l'univers, aux êtres premiers et à tout ce qui en dérive : καὶ τῶν πρώτων αὐτῶν ὁ ἀγαθὸς ὑποστάτης εἶναι, εἶτα τῶν ὅλων αὐτῶν, εἶτα τῶν μερικῶν αὐτῶν.

Les formes dionysiennes sont les êtres premiers τὰ πρώτως ὄντα, les premiers à recevoir l'existence, qu'elles possèdent ainsi πρώτως, ἀπολύτως καὶ ἀρχηγικῶς. Distinctes de Dieu, elles ne se confondent pas non plus avec les essences angéliques, qui participent aux Idées comme les autres êtres. *De div. nom.*, XI, 6, col. 953 CD.

En Denys et en Scot Érigène, Platon eût reconnu des héritiers de son esprit. S'ils ne s'expriment pas avec clarté sur la nature des Idées et leur rapport avec le Verbe, ils ont pourtant admis — la chose ne peut faire aucun doute — un monde d'essences intermédiaires entre Dieu et la création visible ou invisible.

3° *Saint Augustin.* — 1. S'il rétracte ce qu'il avait écrit, *De ordine*, I, XI, 32, *P. L.*, t. XXXII, col. 993, que le Christ en disant : « Mon royaume n'est pas de ce monde », voulait opposer aux choses périssables celles que l'intelligence seule peut percevoir et non les yeux du corps, Augustin ajoute que, toutefois, Platon était irrépréhensible en admettant l'existence d'un monde intelligible, car il appelait ainsi, semble-t-il, « la raison éternelle et immuable par laquelle Dieu a fait l'univers ». *Retract.*, I, III, 2; cf. Boyer, *L'idée de Vérité dans la philosophie de saint Augustin*, p. 71, 72. Il se le représente lui-même comme « la Vérité souveraine, la Sagesse et Forme suprême des choses par laquelle tout a été fait, et que nos saintes Écritures proclament le Fils de Dieu ». *Epist.*, XIV, *ad Nebridium.* Les Idées sont donc les « formes principales, les essences stables, immuables... contenues dans l'Intelligence divine, *De div. quæst. LXXXIII*, q. XLVI, *De ideis.* 1-2, t. XL, col. 29-30; car tout ce qui est créé se trouve dans le Verbe, et tout ce qui se trouve dans le Verbe est vie : *quidquid per eum factum est, in ipso vita est et vita utique creatrix. De Gen. ad litt.*, II, VI, 12, t. XXXIV, col. 268.

2. Cette doctrine n'était pas celle de Platon, ni même celle de Plotin. Il n'est guère vraisemblable que le saint docteur s'y soit trompé; il a bien vu, en effet, que si l'Intelligence plotinienne existe de toute éternité, elle est cependant une créature, que si on l'appelle le second dieu, c'est par un abus, car on ne peut pas l'assimiler à la seconde personne de la sainte Trinité : *non enim habet informem vitam Verbum Filius. De Gen. ad litt.*, I, V, 10, t. XXXIV, col. 249; cf. *Confess.*, XII, XV. Augustin l'a si bien vu qu'il applique tout ce que dit Plotin de cette Intelligence non pas au Verbe divin mais à la nature intellectuelle et spirituelle qui est la première des créatures et qu'il appelle « le Ciel du ciel ». Et dans l'insistance avec laquelle il répète que c'est une créature, on sent qu'il veut prévenir une confusion. C'est « une créature spirituelle qui, sans cesse, contemple la face de Dieu », *Confess.*, XII, XVII, c'est « le ciel intellectuel », *ibid.*, XII, XIII, la cité sainte, la maison où habite la gloire divine, une maison, ou plutôt une cité, un univers spirituel, « la pure intelligence où s'unissent dans la concorde et la paix, les saints esprits ». *Ibid.*, XII, XI : *Domum tuam contemplantem delectationem tuam... mentem puram, concordissime unam stabilimento pacis Sanctorum Spirituum;* cf. *ibid.*, XV, où cette nature spirituelle qui est aussi la sagesse créée est appelée *mens rationalis et intellectualis castæ caritatis tuæ.*

Il s'agit donc d'un monde céleste, habité par des esprits créés; d'un monde de lumière et de béatitude, mais d'une béatitude participée et d'une lumière qui est descendue, reflet d'une autre lumière créatrice à qui tout, en ce monde intelligible, doit sa nature intellectuelle, *quo intelligibiliter illuminante intelligibiliter lucet. De civ. Dei*, X, II, t. XLI, col. 279. Ce développe-

ment est la transposition de ce que disait Plotin de l'Intelligence, vivante contemplation, sans cesse tournée vers son Principe, de qui elle reçoit sa lumière. Cette Intelligence, lieu des Idées qui sont aussi les Êtres véritables, univers d'esprits qui forment en elle un tout indivisible, Plotin lui aussi l'avait comparée à une cité; il l'appelait un ciel, et décrivait complaisamment l'amitié qui règne dans ce ciel, grâce à laquelle tous ses éléments ne font qu'un, sans aucune séparation. *Enn.*, VI, VII, 14.

Chez Plotin, c'était le κόσμος νοητός; chez Augustin, ce sont les « célestes demeures »; les Idées (dont Plotin déjà faisait des esprits) deviennent pour Augustin les âmes des immortels et des bienheureux; la source de la béatitude pour les anges et les élus reste cette illumination supérieure à laquelle le monde intelligible néoplatonicien devait sa forme parfaite et son union avec le premier Principe.

3. Il fallait opter, disions-nous, entre deux adaptations du monde intelligible; oui, à moins qu'on ne les fît entrer ensemble, toutes les deux, dans une conception hiérarchique de l'univers : dans le Verbe de Dieu, les exemplaires immuables de la création, et au premier rang des créatures, la cité sainte des esprits angéliques. C'est ce qu'a fait saint Augustin, utilisant les divers éléments de la spéculation néoplatonicienne dans le cadre d'une pensée orthodoxe qui sauvegarde l'unité de Dieu et sa simplicité, tout en affirmant qu'il n'a pas créé sans idée, et qui compte parmi les êtres qui viennent de lui, créés sans être créateurs, la multitude immatérielle des pures intelligences. Mais cela n'allait pas, on s'en rend compte, sans de profonds remaniements de la doctrine originelle.

II. LE RÉALISME PLATONICIEN ET LA THÉOLOGIE TRINITAIRE, LE NÉONICÉNISME. — Dans la seconde moitié du IVe siècle, en vertu d'influences complexes où se mêlaient la politique religieuse de Théodose, les efforts d'indépendance des Orientaux à l'égard de Rome, un renouveau de platonisme et d'origénisme (*La Philocalie* de Basile et de Grégoire de Nazianze en témoigne), les évêques de Cappadoce, comme tous les Orientaux, auraient professé une nouvelle doctrine trinitaire, fort éloignée de celle qu'avaient définie les trois cent dix-huit Pères. Ainsi le veut Harnack, mettant en œuvre brillamment une idée lancée par Zahn. Ce qui aurait triomphé au concile de Constantinople (381), c'est non pas l'ὁμοούσιος, mais la doctrine homœousienne, ou, si l'on veut, la formule de Nicée, mais selon l'interprétation de Mélèce, des Cappadociens, et de Cyrille de Jérusalem, c'est-à-dire, la consubstantialité comme elle existe entre des êtres de même espèce, ressemblance spécifique, et non pas unité numérique de nature. Il n'y aurait donc pas, pour les trois personnes de la Trinité, une seule et même essence; mais l'essence du Fils et celle du Saint-Esprit, en tout semblables à celle du Père, en seraient numériquement distinctes. En fait, sous le couvert de formules qui faisaient illusion, un véritable trithéisme serait devenu la règle d'orthodoxie pour l'Orient. Voir Harnack, *Dogmengeschichte*, t. II, c. VII, 4e éd., p. 271-278. Cf. dans la *Protest. Realencyklopädie*, les articles de Krüger (W. Möller) sur *Basile le Grand*, t. II, p. 438, et de Loofs sur l'*Arianisme*, t. II, p. 41, *Grégoire de Nazianze*, t. VII, p. 144, et *Grégoire de Nysse*, t. VII, p. 152. Turmel, dans *Revue du clergé français*, 1906, p. 52-53, puis, sous le nom de Coulange, *Métamorphose du consubstantiel: Athanase et Hilaire*, dans *Revue d'hist. et de litt. relig.*, nouv. sér., t. VIII, 1922, p. 169-214.

Le véritable vainqueur en cette affaire aurait été le platonisme (c'est le seul point de vue qui vienne ici en considération). « Les Cappadociens étaient platoniciens; même pour leur doctrine trinitaire, ils en appellent tout simplement à Platon. » Harnack, *loc. cit.*, p. 266. Aussi, leurs écrits contre Eunomius donnent l'impression très forte, dit encore Harnack, que leurs victoires furent en même temps « des triomphes du néoplatonisme » sur un aristotélisme indigent et formaliste.

Les preuves? Saint Hilaire et saint Athanase ont accepté de dire, à partir d'une certaine époque, que l'essence du Fils est « semblable en tout » à celle du Père; n'était-ce pas se rallier à la formule homœousienne? Le symbole de Constantinople omet les mots ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός, qui déplaisaient aux semi-ariens et, s'il introduit des articles sur le Saint-Esprit, ils sont rédigés en termes tellement vagues que même des pneumatomaques pourraient y souscrire. Surtout, on prétend qu'il se fait alors un changement dans la formule de foi. Au lieu d'ὁμοούσιος, on dit plus volontiers désormais : μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις, et ce serait un signe que l'unité d'essence dans la Trinité est considérée comme purement spécifique; car, dans les explications qu'on donne, l'οὐσία, élément commun aux trois hypostases, joue à l'égard des caractères hypostatiques, le même rôle que le genre ou l'espèce (τὸ κοινόν) à l'égard des propriétés τὸ ἴδιον, ou la nature humaine dans les différents individus à l'égard des notes personnelles. Or, si les faits précédemment cités peuvent résulter de compromis où la politique n'est pas étrangère, l'évolution des formules se fait en vertu de présupposés doctrinaux, où le platonisme a sa part. Harnack, *op. cit.*, 4e éd., p. 264, n. 1, cite à l'appui de cette dernière thèse des lettres de Basile : d'après la lettre XXXVIII, n. 2, *P. G.*, t. XXXII, col. 325 B, sont ὁμοούσιοι les individus rangés sous le même concept essentiel, οἱ τῷ αὐτῷ λόγῳ τῆς οὐσίας ὑπογραφόμενοι, et plus loin (n. 3, col. 328 C), Basile conseille à Grégoire d'appliquer à la divinité la même distinction d'essence et d'hypostases; d'après la lettre CCXIV, n. 4, col. 789 AB, ὃν λόγον τὸ κοινὸν πρὸς τὸ ἴδιον, τοῦτον ἔχει ἡ οὐσία πρὸς τὴν ὑπόστασιν. On pourrait citer aussi, l'*Homilia contra Sabellianos et Arium et Anomœos*, t. XXXI, col. 608 C : le Père n'est pas le Fils et pourtant la nature divine n'est pas divisée. Ils sont distincts et pourtant il n'y a qu'un seul Dieu, parce qu'une seule forme ou idée se manifeste intégralement en tous deux : ἓν εἶδος θεωρεῖται ὁλοκλήρως ἐν ἀμφοτέροις δεικνύμενον.

L'influence du réalisme platonicien est sensible surtout chez Grégoire de Nysse. La nature humaine, dit ce dernier, est tellement une en tous ceux qui la participent que c'est un abus de langage de parler de plusieurs hommes; car, en rigueur de termes, Pierre, Paul, Barnabé, si on regarde en eux l'homme, ne sont qu'un seul homme, κατὰ τὸ ἄνθρωπος, εἷς ἄνθρωπος. Et de là, il tire argument contre ceux qui rejettent l'unité de nature dans la Trinité. « C'est pourquoi (διό) des trois personnes de l'essence divine, on ne doit pas dire qu'en tant que Dieu (κατὰ τὸ Θεός) ils sont trois dieux, mais un seul et même Dieu à cause de l'identité d'essence (οὐσία), car c'est l'essence que signifie le mot Dieu. » *De communibus notionibus*, t. XLV, col. 180 D; cf. *Quod non sint tres dii*, *ibid.*, col. 117-120, 132 B. Ces souvenirs inopportuns ont troublé la parfaite cohérence de la doctrine. Alors comme aujourd'hui certains la comprirent mal.

A plusieurs reprises, et fort vivement, Basile, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse protestent contre l'accusation de trithéisme. Et, en effet, s'ils s'étaient représenté, comme on le prétend, l'unité de la nature divine entre les trois personnes, comme l'unité de la nature humaine entre plusieurs hommes, ils auraient dû admettre, confusément mais réellement, trois dieux. Or, contre cette conséquence impie,

ils se sont tous élevés avec autant d'énergie que contre le sabellianisme qui ne reconnaissait point la distinction des personnes. « Afin de ne point diviser la nature divine en plusieurs dieux, il faut confesser qu'il n'y a qu'une seule nature pour le Père et le Fils. » S. Basile, *Homil. cont. Sabell. et Ar. et Anom.*, 3-5, t. XXXI, col. 604 D-605 B; 609 C; cf. *Epist.*, XXXVIII, 4, t. XXXI, col. 332 A-333 A. « C'est parce que la nature divine n'admet aucune pluralité, qu'il n'y a pas plusieurs dieux. » S. Grégoire de Nysse, *Quod non sint tres dii*, t. XLV, col. 33 A. Une seule nature, commune aux trois personnes, oui ! mais pas de la même manière que, selon les philosophes, « l'homme » est commun à Pierre, Paul et Jean; Basile l'affirme explicitement. *De Spiritu Sancto*, XVII, 41, t. XXXII, col. 144 BC.

De même Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXXI, 15-20, t. XXXVI, col. 149 BC sq.; bien que lui aussi, en parlant de la Trinité, se souvienne parfois du vocabulaire néoplatonicien, *Orat.*, XXIX, 2, t. XXXVI, col. 76 B, il affirme l'indivision de la nature avec autant de fermeté que la distinction des personnes : la Triade ne détruit pas la Monade :

Ἐκ μονάδος τριάς ἐστι
καὶ ἐκ τριάδος μονὰς αὖθις

Poem. theol., sectio I, carm. 3, t. XXXVII, col. 413 A. Ce que la foi enseigne et ce qu'ils professent, c'est une distinction mystérieuse qui ne détruit pas l'unité, une unité qui n'est pas une confusion, διάκρισίν τε συνημμένην καὶ διακεκριμμένην συνάφειαν. S. Basile, *Epist.*, XXXVIII, 4, t. XXXI, col. 333 A; cf. *De Spir. Sancto*, XVIII, 45 : καὶ τὸ ἰδιάζον τῶν ὑποστάσεων ὁμολογοῦμεν καὶ μένομεν ἐπὶ τῆς μοναρχίας.

Sans doute, en vertu de leur présupposé platonicien, ils ne distinguent pas assez la nature humaine abstraite qui est une et la nature humaine concrète qui se multiplie dans les individus : de là des confusions. Mais leur souci de se séparer aussi bien de « l'hellénisme » que du sabellianisme, le fait qu'ils n'admettent qu'une seule opération *(ad extra)* pour les trois personnes (saint Grégoire de Nysse, *Quod non sint tres dii*, t. XLV, col. 120-129; *Cont. Eunom.*, l. II, col. 564-565; cf. saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXX, 11-13, 19, t. XXXVI, col. 116 sq.,), leurs considérations philosophiques sur l'unité de nature et l'unité de nombre (par ex. pseudo-Basile (Évagre), *Epist.*, VIII, n. 2, t. XXXII, col. 248 C), tout cela montre bien qu'ils reconnaissent entre ces personnes autre chose que l'unité spécifique de nature et que, lorsqu'ils affirment l'essence divine unique, ils ont en vue l'essence et la nature concrète. Voir J.-F. Bethune-Baker, *The meaning of homoiousios in the Constantinopolitan Creed*, dans *Texts and studies*, t. VII, fasc. 1, Cambridge, 1901; M. Rasneur, *L'homoiousianisme dans ses rapports avec l'orthodoxie*, dans *Revue d'hist. ecclés.*, t. IV, 1903, p. 189-206, 411-431; Grandsire, *Nature et hypostases divines dans saint Basile*, dans *Recherches de science relig.*, t. XIII, 1923, p. 130-152.

Lorsque les Pères cappadociens expliquent que le Fils de Dieu sauve les hommes en s'unissant à la nature humaine, leurs formules s'inspirent parfois, nous allons le voir, du même réalisme exagéré. Mais, d'un côté comme de l'autre, il s'agit de spéculations théologiques qu'il faut distinguer de l'objet de la croyance, comme a soin de le faire saint Basile au sujet de la Trinité (cf. Cavallera, *Le schisme d'Antioche*, p. 314), et saint Grégoire de Nysse au sujet de la rédemption, *De hominis opificio*, XVI, t. XLIV, col. 185 A. Ce sont les tâtonnements d'une science en formation et non les incertitudes d'un dogme qui évolue. Ils cherchent à préciser ce qui distingue les personnes. La constitution intime de la Trinité reste pour eux exactement ce qu'elle était pour les Pères de Nicée. Cf. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. II, c. III, n. 2, 4e éd., p. 81-89; Cavallera, *Le schisme d'Antioche*, p. 303 sq.; K. Holl, *Amphilochius von Ikonium*, p. 142 sq.

III. LE RÉALISME PLATONICIEN ET LA DOCTRINE DU SALUT. — 1° *La thèse d'A. Harnack.* — Chez Athanase, Cyrille d'Alexandrie, chez Grégoire de Nysse surtout, la doctrine de la rédemption par le Christ Sauveur est, dans ses principes, toute platonicienne et peut se résumer ainsi : s'il nous est possible de nous sauver et d'accéder à la vie éternelle, c'est que le Christ assuma « non pas une nature humaine particulière, mais *la* nature humaine. Par suite, en lui, c'est toute l'humanité qui s'est soudée à la divinité; la nature humaine tout entière... est devenue divine ». Harnack, *Dogmengeschichte*, t. II, 4e éd., p. 166 sq., après Herrmann *Gregorii Nysseni sententiæ de salute adipiscenda*, Halle, 1875, et Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bonn, 1903. Le présupposé est évidemment platonicien. La nature humaine du Christ est un universel, une Idée, l'Homme en tant que tel. En lui, tous nous sommes contenus et, par le fait de son union au Verbe, tous nous sommes sauvés. Loofs déjà avait exprimé des réserves sur cette manière de voir. Art. *Gregor von Nyssa*, dans *Protest. Realencykl.*, t. VII, p. 152-153. K. Holl, *Amphilochius von Ikonium*, p. 222 sq., juge qu'il faut l'abandonner complètement. « Sans doute, dit-il, Grégoire de Nysse parle de l'humanité comme d'un tout que le Verbe assume et sauve; cependant, l'unité de ce tout est fondée non pas sur la doctrine platonicienne des Idées, mais sur la prescience et la toute-puissance de Dieu, comme le prouve le passage même invoqué par Harnack (*De hom. opif.*, c. XVI). Il est très clair aussi que, pour le même docteur, l'humanité du Christ est une réalité concrète et non pas un universel. »

Cela ne prouve qu'une chose, reprend Harnack, c'est que Grégoire est non seulement un platonicien mais un chrétien aussi, nourri de la Bible, qui fonde les Idées en Dieu; de plus, s'il est vrai qu'il considère l'humanité du Christ comme une réalité concrète, on ne peut nier que, pour lui, « la nature humaine individuelle, assumée par le *Logos* comme second Adam, contenait en quelque manière tous les hommes ».

2° Voici le passage de saint Grégoire de Nysse qui, plus que tout autre, a donné occasion à ces interprétations outrancières. Il est tiré du *De hominis opificio*, c. XVI, *P. G.*, t. XLIV, col. 185 C : « Quand la parole sacrée dit que Dieu créa l'homme, τὸν ἄνθρωπον, la forme indéterminée de l'expression manifeste qu'il s'agit de l'humain universel, ἅπαν τὸ ἀνθρώπινον; on ne parle pas, en effet, d'Adam comme dans la suite du récit; l'homme créé est appelé « non pas tel homme, mais l'homme en général, οὐχ ὁ τὶς, ἀλλ' ὁ καθόλου ἐστίν. Nous sommes ainsi prévenus que, par l'effet de la providence et de la puissance divine, « toute l'humanité est comprise dans la première création ». C'est de la même manière que le Christ, nouvel Adam, aurait, dit-on, assumé l'humanité et la sauverait; c'est ainsi qu'il faudrait comprendre les textes où Grégoire de Nysse avance que, par son incarnation, le Christ a réconcilié avec Dieu l'homme dans son universalité, et qu'en ressuscitant il l'a rendu à la vie, ὅλον συναναστήσας τὸν ἄνθρωπον, car sa chair n'était pas d'une autre pâte que la nôtre. *Orat. catech.*, c. XXXII, t. XLV, col. 80 BC.

Le c. XVI du *De hominis opificio* s'inspire en effet de Philon et du réalisme platonicien. La parenté devient évidente, si l'on rapproche ce qu'il dit, *De hom. opif.*, col. 181 A sq.; 185 D : l'homme que Dieu créa au commencement n'était ni du sexe masculin ni du sexe féminin..., la différence de sexe vint ensuite, et les passages où Philon interprète la Genèse, I, 27 :

L'homme qui a été créé à l'image de Dieu était un exemplaire spirituel, sans corps, ni homme ni femme, un homme céleste, l'homme en général : ἄνθρωπος οὐράνιος, ἄνθρωπος γενικός, *Leg. alleg.*, II, 4, éd. Cohn, p. 93, l. 13; *De opif. mundi*, XLVI, p. 46, l. 18 sq. Mais il importe de ne pas oublier le contexte, où Grégoire, craignant, semble-t-il, d'étonner par la nouveauté de ses idées, prévient qu'il parle par approximations et en images, qu'il n'entend pas exposer une vérité certaine, mais proposer aux sages ses conjectures, en manière d'exercice. Col. 185 A; cf. 188 B. Il ne s'agit donc que d'une opinion personnelle, présentée comme un essai d'explication du texte sacré, et non pas comme la doctrine traditionnelle de l'Église.

3° Du moins cet essai d'interprétation se ressent du réalisme platonicien; est-il permis d'en conclure que l'évêque de Nysse a tiré de là sa doctrine du salut? Pour que cette conclusion fût justifiée, il faudrait qu'en fait la doctrine se déduisît des principes platoniciens; mais, s'il est manifeste au contraire, comme l'a prouvé J. Rivière, *Le dogme de la rédemption*, Paris, 1905, p. 151 sq., qu'à côté des spéculations d'origine philosophique l'évêque de Nysse fait appel, comme les autres Pères, à l'enseignement de l'Écriture, de saint Paul en particulier, sur l'efficacité rédemptrice de la mort du Sauveur, si là se trouve en réalité la source principale de sa sotériologie, et non point dans l'idéalisme platonicien qui ne présente avec le dogme, dès qu'on dépasse les analogies verbales, que des oppositions et des contrastes, force est de reconnaître que les rapprochements avancés n'ont pas toute la portée qu'on leur accorde.

Et, en effet, si l'humanité du Christ devait être considérée comme une Idée à la manière de Platon, elle serait un exemplaire immatériel, supérieur à toutes les réalisations sensibles, et l'on ne voit plus ce qu'il resterait de l'Évangile. De plus, si cette humanité contenait les humanités particulières, ce ne pourrait être que comme l'Intelligence universelle, chez Plotin, contient toutes les intelligences, toutes unies entre elles et se pénétrant les unes les autres pour former l'unité du monde intelligible, ou comme l'Ame contient toutes les âmes. Mais cette conception suppose, c'était l'opinion de Plotin, qu'il y a une idée de chaque individu, elle suppose la préexistence des natures humaines individuelles et leur chute, de quelque façon qu'on l'imagine.

Or, rien n'est plus opposé aux déclarations expresses du saint docteur. De même qu'il croit de toute son âme que Jésus-Christ a été un homme comme les autres, qui est né, a grandi, a souffert dans sa chair, a été crucifié, ὁ κυριακὸς ἄνθρωπος, comme il dit, *In S. Stephanum*, t. XLVI, col. 725 B; cf. Holl, *op. cit.*, p. 225, il repousse aussi avec décision les erreurs de ceux qui ont disserté *de principiis* (il s'agit d'Origène), et imaginé un peuple d'âmes dans une cité préexistante. *De hom. opif.*, c. XXVII, t. XLIV, col. 229 B. Et puis, si tous les hommes avaient été déifiés à l'incarnation par le fait du lien « physique » qu'ils ont avec l'humanité du Sauveur, leurs œuvres devraient être tenues pour inutiles aussi bien que la grâce et l'action du Saint-Esprit. Et ceci encore est tout le contraire de ce qu'enseigne Grégoire de Nysse.

On ne peut donc pas admettre qu'il soit arrivé à sa conception du salut par la voie du platonisme, ni même qu'il ait exprimé ses idées sur ce sujet en transposant simplement un thème platonicien. Tout ce qu'on peut et doit dire, c'est que des images réalistes restent dans son esprit, quand il décrit le lien mis par l'incarnation entre le genre humain et le Verbe incarné, ce lien grâce auquel le Christ, homme comme les autres hommes, les offre tous en sa personne à son Père, et peut être appelé la cause universelle de leur justification, parce qu'il sanctifie radicalement la nature humaine comme nature.

C'est moins des Idées de Platon que Grégoire de Nysse se souvient alors, que des théories néoplatoniciennes sur la communauté et l'interpénétration des intelligences ou des âmes au sein du monde suprasensible, sans d'ailleurs emprunter le détail de ces spéculations, sans absorber dans le Christ notre propre individualité, sans concevoir la justification comme un artifice magique; mais, en sauvegardant la nécessité, pour chacun, d'une régénération spirituelle qui l'unit de fait au Christ et d'une collaboration à l'œuvre du salut, pour que lui soient appliqués de façon efficace les mérites de la passion rédemptrice.

4° Il faudrait faire les mêmes remarques au sujet de saint Athanase et de saint Cyrille d'Alexandrie, chez qui l'on a prétendu retrouver quelque chose des mêmes influences. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. II, 4e éd., p. 167; cf. J. Rivière, *Le dogme de la rédemption*, p. 187 sq.; Adolf Eberle, *Die Mariologie des heiligen Cyrillus von Alexandria*, Fribourg-en-B., 1921, p. 59 sq.

En résumé, il est certain que le réalisme platonicien a influé sur la pensée de plusieurs écrivains ecclésiastiques, que, lorsqu'ils parlent des vérités éternelles, ils se souviennent souvent de la théorie des Idées, qu'ils conçoivent à la manière platonicienne la participation des individus à une même nature, que les spéculations sur le monde intelligible ont été utilisées pour la description de la cité céleste.

Mais que le dogme de la Trinité ou celui du salut par l'incarnation ait été inspiré ou modifié par cette philosophie, c'est une affirmation insoutenable. Si, parfois, la philosophie vient se mêler aux données de la révélation, c'est pour un essai d'explication qui n'a d'autorité que celle de son inventeur. L'Écriture sainte et la tradition restent la règle de la croyance; c'est là que l'Église a appris le mystère d'un Dieu en trois personnes comme l'intime solidarité qui unit le Christ avec le genre humain.

III. LA CRÉATION ET LE PLATONISME. — 1. Le fait de la création. 2. Le « comment » de la création (col. 2350). 3. L'acte créateur chez Plotin et chez saint Augustin (col. 2355). 4. Adaptation de la doctrine (col. 2358). 5. L'omniprésence de Dieu (col. 2359). 6. Conclusion (col. 2361).

Quelques textes. — Saint Justin, *Apol.*, I, 10, 59; *P. G.*, t. VI, col. 340 C, 416 BC; *Dial.*, 56, col. 596 D-597 A; — Saint Théophile d'Antioche, *Ad Autolycum*, n. 22, *ibid.*, col. 1088; — Origène, *De principiis*, præfatio, 4, *P. G.*, t. XI, col. 117 B; Kœtschau, p. 10, l. 6 sq.; *De principiis*, I, II, 10; III, V, 3, col. 138 C, 327 B; p. 41 et 42; *Cont. Celsum*, VI, LX, *ibid.*, col. 1390; Kœtschau, t. II, p. 130, l. 21 sq.; — Saint Athanase, *De decretis Nicænæ synodi*, n. 7, 8, 9, *P. G.*, t. XXV, col. 428 B sq.; *Oratio II contra arianos*, n. 24 et 25, *P. G.*, t. XXVI, col. 197 C, 200 A sq.; — Didyme, *De Trinitate*, l. I, c. VIII, t. XXXIX, col. 276 C, 277 B; — Saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XLV, n. 5, t. XXXVI, col. 629 A; — Saint Augustin, *Confess.*, IV, XII, 18; XII, XIX, 28; XIII, XXXVIII, 53, *P. L.*, t. XXXII, col. 700, 836, 868; *De Genesi ad litt.*, I, IV, 9; V, V, 16; III, XX, 31, t. XXXIV, col. 249, 326, 292; — Pseudo-Denys, *De divinis nominibus*, IV, 1, *P. G.*, t. III, col. 693 B; — Jean Scot Érigène, *De divisione naturæ*, l. III, 17, *P. L.*, t. CXXII, col. 678 B.

I. LE FAIT DE LA CRÉATION. — 1° Les *platonici* ont parlé comme il faut des rapports de Dieu et du monde, c'est encore une raison pour laquelle saint Augustin les préfère aux autres philosophes; en particulier, ils ont reconnu en Dieu le Créateur de cet univers changeant qui, justement parce qu'il est changeant, a son origine dans un être immuable. *De civ. Dei*, VIII, VI, *P. L.*, t. XLI, col. 231.

Qui sont ces *platonici?* Atticus, un platonicien de la fin du IIe siècle, voulait que la matière fût indépendante du premier Principe. Un siècle plus tard, Porphyre, un autre platonicien, soutient contre lui la création de la matière. Atticus était le plus fidèle aux anciennes traditions de l'école; car rien n'autorise à dire que Platon ait cru en un Dieu créateur de toutes choses, selon l'acception chrétienne du mot (voir cependant Taylor, *Plato*, p. 412-444). Il est vrai qu'il en appelle fréquemment au principe de causalité (cf. *Timée-Critias*, texte établi et traduit par Albert Rivaud, Paris, « Les belles-lettres », 1925, p. 140, n. 2). Il est vrai que, se fondant sur ce principe, il déduit que le monde, étant né, a nécessairement une cause; « car, sans cause, il est impossible que quoi que ce soit puisse naître ». *Timée*, 28 *bc*. Mais l'argumentation conclut seulement, comme le démontrent et le contexte et l'ensemble des *Dialogues*, à un démiurge organisateur plutôt que créateur, dont le rôle se borne à introduire l'ordre et la beauté dans une matière, qui sans lui serait un chaos mais non point le néant.

C'est ce qu'ont bien vu quelques-uns des premiers apologistes qui, avec les platoniciens de leur temps, identifiaient le Dieu souverain et le démiurge du *Timée*, mais notaient que Platon — et ils lui en faisaient un reproche — n'enseigne pas la création de la matière. « Platon et ceux qui le suivent, dit Théophile d'Antioche, confessent, il est vrai, que Dieu n'est pas produit et qu'il est le père de l'univers... mais ils pensent que la matière n'est pas produite non plus. » *Ad Autol.*, II, 4, *P. G.*, t. VI, col. 1052 AB. S'il en est ainsi, Dieu n'est pas le créateur de toutes choses et ç'en est fait de la « monarchie », c'est-à-dire de l'unité de principe. Cf. pseudo-Justin, *Cohort. ad Græcos*, 22-24, *P. G.*, t. VI, col. 281 A.

Saint Justin s'accommode plus facilement des formules de Platon, auquel il se réfère d'autant plus volontiers qu'en lui il croit entendre un écho de Moïse. A son tour, il répète : parce que Dieu est bon, d'une matière informe il a produit toutes choses pour les hommes. *Apol.*, I, 10, 59, *P. G.*, t. VI, col. 340, 415 (comparer le *Timée*, 51 *a*). Dans sa préface aux œuvres de Justin, part. II, c. II, *P. G.*, t. VI, col. 36-38, dom Maran essayait de corriger l'impression produite par ces textes, en invoquant la *Cohortatio ad gentes*, dont les idées sur la création sont différentes; mais il est reconnu aujourd'hui que ce livre n'est pas de saint Justin. Voir art. JUSTIN, t. VIII, col. 2239. Sans doute, il serait exagéré de voir avec E. de Faye, en l'apologiste martyr, un platonicien strict, « plus dualiste que Platon lui-même ». Chez lui, pourtant, les réminiscences de Platon sont évidentes et, malgré les références à la sainte Écriture, elles voilent la doctrine de la création; même lorsque Justin dit que Dieu était, avant que le monde fût, *Apol.*, I, 59, 67, col. 158 D, 188 B, il s'agit du κόσμος, c'est-à-dire de l'univers ordonné, et cela Platon le disait aussi. *Timée*, 28 *b*.

2° Certains *platonici*, au contraire, et parmi eux Plotin, ont exposé la production du monde en des termes qui peuvent être rapprochés de l'enseignement de la Bible, car, pour lire dans les *Ennéades* que le monde a été produit « par émanation », il faudrait ne retenir que quelques métaphores et oublier une doctrine souvent et clairement exposée.

Selon cette doctrine, l'Un est le principe universel, « celui de qui tout participe » et que sa simplicité et sa perfection distinguent de tout le reste, la cause, « qui a engendré toutes choses, sans être aucune de ces choses ». III, VIII, 9; VI, IX, 3; V, V, 13; VI, IX, 6. Tout provient de l'Un, mais par des degrés qui sont des intermédiaires; d'abord l'Intelligence; puis de l'Intelligence procède l'Ame et de l'Ame le monde sensible. Plus elle s'éloigne de l'Un, qui est sa source (voici des images émanatistes), plus la lumière perd de son éclat; l'être s'affaiblit, se disperse, s'éteint. Aux confins de cette dégradation, il n'y a plus que l'obscurité, et « l'Ame, voyant cette obscurité qu'elle a fait naître, lui donne une forme »; ainsi « elle s'engendre un lieu et par conséquent un corps ». IV, III, 9. Cette obscurité, ce « non-être », au-dessous duquel il ne peut plus rien y avoir, est la matière, la matière sensible. Il faut le noter, car il y a, dans le monde intelligible, une matière spirituelle, produite elle aussi mais immédiatement par l'Un; il en sera question plus loin.

La matière dépend donc, comme le reste, de la cause universelle, c'est l'enseignement de l'école néoplatonicienne; Proclus essaiera de le rattacher à Platon, *Philèbe*, 23 *c*, mais en vain; Platon était dualiste, et Philon aussi, malgré la Bible. C'est seulement chez quelques néopythagoriciens, et, parmi les platoniciens, chez Eudore, qu'on trouve dans la tradition hellénique la conception de l'Un ou de la divinité fondement à la fois des Idées et de la matière. Cf. Bäumker, *Das Problem der Materie*, p. 377, 395.

II. LE « COMMENT » DE LA CRÉATION. QUELQUES PRINCIPES NÉOPLATONICIENS. — Si le néoplatonisme se rapproche de la doctrine chrétienne en enseignant que le monde a été créé, il s'en sépare nettement, quand il explique le « comment » de cette création, car il invoque alors plusieurs principes inconciliables avec le dogme.

Ces principes, que le néoplatonisme n'a pas inventés, mais qu'il a fondus dans son syncrétisme, peuvent se ramener aux trois suivants :

1. Quand un être est parfait, nécessairement il engendre; c'est pourquoi Dieu produit le monde. Ce principe mettait en danger la liberté divine, et entraînait la création *ab æterno*.

2. Dieu produit le monde non pas directement, mais par intermédiaires; et cela, en vertu d'un axiome qui a été connu du Moyen Age sous cette forme : *Ex uno unum*, la multiplicité ne peut pas sortir immédiatement de l'unité.

3. Dieu produit le monde par voie de contemplation ou d'illumination. Doctrine complexe, dont il est resté quelque chose chez plusieurs écrivains postérieurs.

1° *Premier principe. Quand un être est parfait, nécessairement il engendre... comme le feu chauffe et la neige refroidit.* — Si le démiurge a produit cet univers, disait Platon, c'est qu'il est bon et que rien ne saurait lui devenir un objet d'envie. *Timée*, 29 *e*. L'expression a été retenue, et beaucoup, dans l'Église comme hors de l'Église, ont répété : Dieu a créé le monde par pure bonté, car l'envie n'a point place en lui. Mais cette bonté, les héritiers de la pensée platonicienne ne l'entendaient pas tous de la même manière.

Les chrétiens y voyaient la bienveillance gratuite d'un Dieu qui se plaît à faire le bien, à créer du bonheur en dehors de lui, et qui, aimant les hommes, produit librement le monde pour eux. Justin, *Apol.*, I, 10, *P. G.*, t. VI, col. 340 C, 341 A; Théophile d'Antioche, *Ad Autol.*, I, 4, *ibid.*, col. 1029 B.

Cette interprétation, dès le début, se heurta à l'opposition irréductible des philosophes païens, même platoniciens, qui trouvaient inacceptable que l'homme fût le centre du monde, qui surtout ne voulaient pas admettre en Dieu une connaissance, une fin, un but aimé, incompatible, pensaient-ils, avec la simplicité du premier Principe, et avec sa souveraine indépendance. Ceux-là ne pouvaient pas comprendre que Dieu, par « philanthropie », ait créé le monde, encore bien moins qu'il l'ait racheté. Ils auraient, au contraire, reconnu leur esprit dans ce philosophe arabe (chez qui beaucoup de platonisme est en effet mêlé au péripatétisme), qui déclarait que la dignité du prophète consiste, non pas en ce qu'il enseigne le

peuple, mais en ce qu'il est lui-même parfait, car, quand il enseigne le peuple, il lui est inférieur, comme le pasteur à son troupeau, par là-même qu'il s'en occupe. Avicenne, *Metaph.*, l. II, tr. IX, c. III. La parabole du bon pasteur marque la distance de cette philosophie à l'Évangile.

Aussi les platoniciens, restés dans le paganisme, quand ils parlaient de la bonté de Dieu, l'entendaient-ils en tout autre manière : comme la perfection de sa nature, qui, en vertu d'une loi générale, exige qu'il se répande et se reproduise, autant qu'il est possible. « Ce monde est né, dit Plotin, non parce que l'Intelligence a réfléchi qu'il fallait le créer, mais en vertu d'une nécessité inhérente à la nature de second rang, parce que cette nature n'était pas telle qu'elle pût être le dernier des êtres. » III, II, 2. De même, s'il y a une Intelligence, c'est que « tout ce qui est parfait engendre; ce qui est éternellement parfait, engendre éternellement un être éternel, qui d'ailleurs lui est inférieur ». Dieu produit le monde comme le feu échauffe et la neige refroidit, comme du soleil rayonne la lumière, comme un parfum s'exhale; c'est une comparaison de Philon. *Leg. alleg.*, I, 41, que reproduisent les *Ennéades*, IV, VIII, 6; V, I, 6; VI, VII, 36, et que repousse Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VII, VII, *P. G.*, t. IX, col. 457 C.

Chez plusieurs écrivains chrétiens, soucieux cependant de sauvegarder la liberté divine, des formules se sont glissées qui témoignent de l'influence néoplatonicienne. Ainsi, sans parler d'Origène, *De princ.*, I, II, 10; III, V, 3. *P. G.*, t. XI, col. 138 C, 327 B, chez le pseudo-Denys. C'est parce que Dieu est le Bien essentiel qu'il étend à tous les êtres sa bonté. « Et, comme notre soleil, sans raisonnement ni choix, mais par le seul fait qu'il est, αὐτῷ τῷ εἶναι, illumine tout ce qui peut recevoir sa lumière..., ainsi le Bien... communique à tous les êtres, dans la mesure de leur capacité, les rayons de sa bonté. » *De div. nom.*, IV, 1; *P. G.*, t. III, col. 693 B; cf. *De cæl. hier.*, IV, 1, col. 177 B. Voir un essai d'explication de ce texte, dans l'article : DIEU (*sa nature d'après les Pères*), t. IV, col. 1126. Saint Jean Damascène use de la même comparaison. *De fide orthod.*, I, X, *P. G.*, t. XCIV, col. 840 A. Il arrive aussi à Grégoire de Nazianze d'expliquer que, si Dieu a créé les anges, « c'est parce qu'il ne suffisait pas à sa bonté de se contempler elle-même, mais qu'il fallait que le Bien se répandît, ἔδει χεθῆναι τὸ ἀγαθόν, afin qu'il y eût plus d'êtres à en participer, car en cela consiste la souveraine bonté ». *Orat.*, XLV, 5, *P. G.*, t. XXXVI, col. 629 A.

Le principe : *Bonum est diffusivum sui*, et l'emploi qu'en faisait l'Aréopagite fut longtemps pour les scolastiques une tentation d'erreur ou du moins d'imprécision. Il fallait l'expliquer. « Cela ne veut point dire que toute nature bonne et parfaite soit déterminée à se répandre au dehors en vertu de sa bonté; il faut comprendre seulement que la bonté est la raison qu'a Dieu de vouloir ce qui n'est pas lui; Denys n'a pas entendu exclure de l'action divine toute élection. » Saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. XIX, a. 4, ad 1um; *De pot.*, q. III, a. 15, ad 1um. L'explication sera souvent embarrassée : le dogme de la création, loin de sortir de la philosophie grecque, cadrait mal avec ses formules traditionnelles. Cf. Petau, *Dogm. theol.*, *De Deo*, l. VI, c. III.

2° *Second principe. « Ex uno unum ». Un monde multiple ne peut être produit que par intermédiaires.* — Ce principe qu'invoquaient les averroïstes fut condamné par l'évêque de Paris, Étienne Tempier, en 1277, propos. 28 : *quod ab uno primo agente non potest esse multitudo effectuum*; cf. *De erroribus philosophorum*, cap. IX (Algazelis), prop. 4 : *quod a Deo non potest immediate progredi multitudo*. Voir Mandonnet, *Siger de Brabant*, t. II, p. 17 et 178. Albert le Grand, *De causis et processu universitatis*, l. 1, tr. I, c. VI, et Thomas d'Aquin, *In Ium*, dist. XLIII, q. II, a. 1, l'attribuent à Aristote. Mais Averroès déjà protestait contre cette attribution. Cf. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 360 sq. Ce principe est arrivé au Moyen Age par les livres hermétiques (cf. Alain de Lille, dans les *Beiträge*, t. II, p. 116-120), et surtout par Avicenne et les philosophes arabes, qui l'avaient eux-mêmes reçu de la *Theologia Aristotelis*, par exemple l. XIII, c. II, VI, c'est-à-dire, en réalité, de Plotin. Dans les *Ennéades*, l'Un ne produit pas immédiatement la multiplicité de l'univers, mais une Intelligence qui, dans son unité, contient tous les êtres (V, III, 15, 16; IV, 1), intermédiaire nécessaire entre l'Un et le multiple. L'Un devait produire l'Intelligence, et ne pouvait produire immédiatement que l'Intelligence.

Pourquoi fallait-il des intermédiaires? Platon pensait que le parfait seul peut provenir du parfait, et Philon, que la sainteté de Dieu lui interdit tout contact avec la matière; les intermédiaires permettent à l'action divine d'atteindre les dernières des créatures comme ils permettent à l'homme de ne point perdre la liaison avec une divinité dont son infime condition le séparerait comme par un abîme. Les intermédiaires sont donc requis par la transcendance de la Cause première.

Saint Thomas a découvert ici un déterminisme latent. Ce principe qu'on invoque est valable, concède-t-il, dans le cas d'une nature qui, nécessairement, produit son effet, *ab uno secundum necessitatem naturæ operante non est nisi unum. In Ium, dist.* XLIII, q. II, a. 1; même en Dieu, *id quod. procedit per naturam debet unum esse. De pot.*, q. II, a. 16, obj. 9 et ad 9um. Mais l'action divine *ad extra* n'est pas déterminée de cette manière. Au contraire, c'est justement parce que Dieu est un, parfaitement un et simple, qu'il n'est pas déterminé à produire un seul effet, car l'unité, la simplicité la pureté de son être est la raison de son infinité et de l'illimitation de son acte. *Cont. gent.*, l. II, c. XLII.

Les scolastiques discutaient pour savoir si Dieu eût pu communiquer à une créature son pouvoir créateur, cf. Pierre Lombard, *IV Sent.*, dist. V, et les diverses appréciations de saint Thomas. *In IIum Sent.*, dist. I, q. I, a. 3; *In IVum*, dist. V, q. I, a. 3, ad. 3am quæst.: *Sum. theol.*, Iª, q. XLV, a. 5 corp.

A l'époque patristique, la théorie de la transcendance divine et des intermédiaires avait marqué profondément son empreinte. Avec Arius, elle aboutit à l'hérésie; chez d'autres, elle a été l'occasion de formules dont le moins qu'on puisse dire est qu'elles n'étaient pas claires. Ainsi saint Justin assigne à Dieu le Père une habitation en des régions célestes, au-dessus du monde, où sa transcendance l'isole, ἐν τοῖς ὑπερουρανίοις, ὑπὲρ κόσμου. *Dial.*, 56, 60, *P. G.*, t. VI, col. 596 D, 613 B. Il y est et il y reste. Comment pourrait-il apparaître dans un étroit espace de cette terre? *Ibid.*, n. 127, col. 772 B C, 773 A. Aussi n'est-ce pas à lui, mais au Fils et au Fils seul qu'il faut attribuer les théophanies. Il y a des traits semblables dans Athénagore, et Théophile d'Antioche, *Ad Autol.*, 22, t. VI, col. 1088, qui se rapprochent de ceux qu'on a relevés plus haut chez Plutarque et Maxime de Tyr.

Il était logique de conclure que le Père ne crée pas le monde directement, mais seulement par son Fils. C'est le sens obvie des passages où Origène affirme que « le Fils, *Logos* de Dieu, est le démiurge immédiat, τὸν μὲν προσεχῶς δημιουργόν, et pour ainsi dire l'ouvrier qui a fait lui-même le monde, αὐτουργόν, tandis que le Père du *Logos*, pour avoir commandé au Fils, qui est son *Logos*, de faire le monde, en est le premier démiurge, πρώτως δημιουργόν ». *Cont. Cels.*, VI, LX, *P. G.*, t. XI, col. 1390; cf. *De principiis*,

præf., 4, *ibid.*, col. 117 B : *Cum in omnium conditione Patri (Verbum) ministrasset, « per ipsum enim omnia facta sunt », novissimis temporibus seipsum exinaniens homo factus incarnatus est.* Faut-il comprendre seulement que le Père, source de la divinité, est également origine des opérations divines *ad extra*, qu'il a créé le monde par son Fils *per quem omnia facta sunt* et qu'il est, par conséquent, le premier artisan des choses? Cf. Prat, *Origène*, p. 59; Huet, *Origeniana*, l. II, c. II, q. II, n. 13, *P. G.*, t. XVII, col. 756 sq.

Les controverses trinitaires du IVe siècle firent voir le danger de ces formules. Saint Athanase, dans l'*Oratio contra gentes*, n. 35, *P. G.*, t. XXV, col. 69 A, avait dit, lui aussi, que Dieu créa l'univers par son *Logos*, et, dans le *De decretis Nicænæ synodi*, il avait appelé le *Logos* « la main » dont se servit le Père pour le produire; mais dans l'*Oratio cont. arian.*, II, 24, t. XXVI, col. 197 C, il précise que Dieu n'a pas besoin d'aide pour créer. Se fatiguerait-il par hasard, ou serait-il faible au point de ne pouvoir créer que son Fils et de devoir se reposer sur ce Fils du soin de créer tout le reste, ἵνα τὸν μὲν Υἱὸν μόνος μόνον κτίσῃ, εἰς δὲ τὴν τῶν ἄλλων δημιουργίαν ὑπουργοῦ καὶ βοηθοῦ χρείαν ἔχῃ τοῦ Υἱοῦ (cf. *De decretis Nic. syn.*, n. 7, t. XXV, col. 428 BC)? L'expression μόνος μόνον est une allusion directe à la conception platonicienne qu'avaient adoptée Eusèbe, Arius, Astérius. Cette conception, Athanase la rejette, de manière à ne laisser place à aucun doute. *Ibid.*, n. 25, col. 200 A; cf. Didyme l'Aveugle, *De Trinitate*, l. I, c. VIII, t. XXXIX, col. 276 C. La formule définitive, corollaire de la définition de Nicée, attribue toutes les œuvres *ad extra* à l'action commune des trois personnes. Elles n'ont qu'un principe d'opération comme elles n'ont qu'une nature. Ce sera l'enseignement explicite des Cappadociens, de saint Ambroise, de saint Augustin.

3° *Troisième principe : La connaissance créatrice. Le monde est le produit d'une « contemplation ».* — Ici encore, c'est par les Arabes que le Moyen Age entendit l'écho du néoplatonisme. Voici comment saint Thomas décrit, par exemple dans le *De substantiis separatis*, c. X, les phases par lesquelles le monde, suivant Avicenne et ses disciples, procède de la première Cause, par l'intermédiaire de l'Intelligence première : *Secundum quod convertitur ad intelligendum suum simplex et primum principium dicunt quod ab ea procedit intelligentia secunda : prout vero seipsam intelligit, secundum id quod est intellectualitatis in ea, producit animam primi orbis; prout vero intelligit seipsam quantum ad id quod est in ea de potentia, procedit ab eo corpus primum...* Laissant de côté certains éléments de physique péripatéticienne, retenons seulement que l'efficacité productrice est attribuée à la « conversion » de l'Intelligence vers son Principe et à l'acte par lequel elle le contemple et se contemple ellemême.

C'est en effet ce qu'enseignait Avicenne, *Nadjât*, l. I, tr. II, c. I, édit. Carame, p. 187-188 : « L'intelligence est cause de l'univers, en tant qu'intelligence, par son acte d'intelligence en tant que tel. *Ejus intelligere est causa totius esse secundum quod illud intelligit.* Saint Thomas reconnaît là une influence du *Liber de causis*, c'est-à-dire de Proclus; on pourrait y reconnaître aussi bien celle de la *Théologie d'Aristote*, l. XIII, c. I, c'est-à-dire de Plotin, et des « théologiens », ses prédécesseurs dans l'école platonicienne, dont Macrobe résume ainsi l'enseignement : *Deus, qui prima causa et est et vocatur, unus omnium... princeps et origo est. Hic superabundanti majestatis fecunditate de se mentem creavit. Hæc mens, quæ* νοῦς *vocatur,* QUA PATREM INSPICIT, *plenam similitudinem servat auctoris, animam vero de se creat* POSTERIORA RESPICIENS. *Rursum anima patrem,* QUA INTUETUR, *induitur, ac paulatim regrediente respectu in fabricam corporum incorporea ipsa degenerat. In somn. Scipionis*, l. I, c. XIV, n. 6, éd. Eyssenhardt, p. 539.

Cette doctrine, à plusieurs reprises, est exposée dans les *Ennéades*. Ce qui procède de l'Un est Intelligence, parce qu'il se tourne vers son Principe pour le contempler, V, III, 11; à son tour, l'Intelligence produit quelque chose (l'Ame), parce qu'elle reste tournée vers elle-même, V, III, 7 : c'est donc par la contemplation qu'elle est produite et qu'elle produit. L'Ame universelle produit le monde de la même manière, en contemplant. III, VIII, 4. Dans ce système, la contemplation, connaissance de l'Intelligence ou de l'Ame, en tant que telle, τῷ εἶναι θεωρία, est action, une action dont la liberté est absente. Cf. Arnou, Πρᾶξις *et* Θεωρία, Paris, 1921, p. 52 sq.

Les docteurs chrétiens se gardèrent de nier que la science de Dieu soit cause des choses, mais ils ajoutèrent qu'elle l'est, *quatenus habet voluntatem conjunctam*, ou bien en tant qu'elle est *scientia approbationis*, saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XIV, a. 8, sans que pourtant il y ait, comme le craignaient les néoplatoniciens, un appétit, qui introduirait en Dieu une multiplicité ou une différence : *Deus... uno actu vult omnia in sua bonitate... Vult ergo hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc. Sum. theol.*, Ia, q. XIX, a. 5.

Cependant, le souvenir de la « contemplation créatrice » est transparent lorsque Grégoire de Nazianze déclare que le monde visible et le monde invisible sont des effets de l'intelligence divine, produits par son intellection. « Dieu pensa les puissances angéliques et célestes, et cette pensée fut une action καὶ τὸ ἐννόημα ἔργον ἦν. *Orat.*, XLV, 5, *P. G.*, t. XXXVI, col. 629 A; cf. *Orat.*, XXXVIII, 10, col. 321 A. C'est la pensée divine, il le répète, c'est l'intelligence qui produit le monde, θεία νόησις, ἡ πάντων γενέτειρα, κοσμογόνος νοῦς, νοῦς ὤδινεν ἅπαντα, *Poem. dogm.*, IV, vers 20, 21, 68, 75, *P. G.*, t. XXXVII, col. 417-421; cf. Didyme l'Aveugle, *De Trinitate*, l. I, c. VIII, *P. G.*, t. XXXIX, col. 277 B.

De même, selon saint Augustin, on doit dire de toutes les créatures, non pas que Dieu les connaît parce qu'elles sont, mais qu'elles sont parce qu'il les connaît : *ideo sunt, quia novit;... quia ergo scivit, creavit. De Trinit.*, l. XV, c. XIII, *P. L.*, t. XLII, col. 1076 (cf. Pierre Lombard, *I Sent.*, dist. XXXVIII, c. I). *Nos itaque ista quæ fecisti vidimus quia sunt; tu autem quia vides ea, sunt. Confess.*, XIII, XXXVIII, *P. L.*, t. XXXII, col. 868. Et saint Grégoire le Grand, fidèlement, répète : *Ideo sunt quia videntur. Moral.*, XX, XXXII, 63, *P. L.*, t. LXXVI, col. 175.

Il ne faut pas oublier sans doute que, selon l'évêque de Nazianze, si le *Logos* artiste a créé, c'est parce qu'il l'a voulu, *Orat.*, XLV, 7, *P. G.*, t. XXXVI, col. 632 A, et que, selon Augustin et Grégoire le Grand, Dieu ne crée pas tout ce qu'il connaît, *De libero arbitrio*, III, IV, 11, *P. L.*, t. XXXII, col. 1276, mais reste libre dans ses œuvres, *Ad Orosium*, II, 2, t. XLII, col. 670, 671; *In psalm. CXXXIV*, t. XXXVII, col. 1745; il n'en est pas moins vrai que le relief donné au caractère intellectuel et contemplatif de l'acte créateur doit être rapporté à une influence néoplatonicienne.

Au Moyen Age, certains accentueront encore la note, sans conserver toujours les correctifs qui sauvegardaient efficacement la liberté divine et la possibilité de la création *in tempore*. *Omnia quæ semper vidit*, dira de Dieu Scot Érigène, *semper fecit..., dum non aliud ei sit videre et aliud operare, sed ipsius visio ipsius est operatio. Videt enim operando et videndo operatur.* Conclusion : la procession des créatures est éternelle. *De divisione naturæ*, l. III, 17, *P. L.*, t. CXXII, col. 678 B. A la fin du XIIIe siècle, le dominicain Thierry de Freiberg (*Theodoricus Teutonicus*), à la suite de Proclus

qui venait d'être traduit, concevra le procédé d'émanation créatrice comme un *intelligere : Quidquid est ibi, totum est activum redundans extra in aliud et hoc per intellectum suum, in quo est virtus activi principii, et hoc est quod dicit Proclus propositione 171 : Sic omnis intellectus in intelligendo instituit quæ sunt post ipsum, et factio intelligere et intelligentia facere. De intellectu et intelligentia*, I, 3. Proclus disait en effet : καὶ ἡ ποίησις ἐν τῷ νοεῖν, καὶ ἡ νόησις ἐν τῷ ποιεῖν (prop. 174 de l'édition Didot).

III. ANALYSE DE L'ACTE CRÉATEUR, CHEZ PLOTIN ET CHEZ SAINT AUGUSTIN. LES POINTS DE CONTACT. — C'est à propos de la « créature spirituelle ou intellectuelle », faite par Dieu *in principio*, que saint Augustin détaille le mécanisme de l'acte créateur et, ce faisant, se rapproche de Plotin d'une manière frappante.

Les *Confessions*, les *Commentaires sur la Genèse* nous apportent l'écho de discussions à ce sujet, qui portaient plutôt sur l'interprétation de l'Écriture, *Confess.*, XII, XVII, 24; XXII, 31, *P. L.*, t. XXXII, col. 834, 837; Moïse pensait-il à cette créature spirituelle et à cette matière informe, quand il parlait du ciel et de la terre? Quoi qu'il en soit, saint Augustin regarde comme acquis les points suivants : 1. Il est certain que Dieu a créé le ciel et la terre, et que le Principe dans lequel il a fait toutes choses est sa propre Sagesse; 2. il est certain que tout ce qui est soumis au changement implique un manque de forme, *informitas*, par quoi il est capable de prendre une forme et d'évoluer; 3. il est certain que les vicissitudes des temps n'affectent pas ce qui adhère à la forme immuable, bien que, par sa nature, il soit soumis au changement; 4. il est certain que, par manière de dire, on peut donner le nom d'une chose à ce dont elle vient et ainsi appeler ciel et terre le manque de forme dont a été fait le ciel et la terre, *quælibet informitas unde factum est cælum et terra ;* 5. il est certain, ô mon Dieu, que vous êtes le créateur de tout ce qui est, non seulement de ce qui est créé et formé, *creatum et formatum*, mais encore de tout ce qui est créable et formable, *creabile et formabile... Confess.*, XII, XIX, 28, t. XXXII, col. 836.

De ces prémisses, certaines se déduisent les conditions dans lesquelles fut produite la première créature intellectuelle.

1° *Les deux moments de la création.* — Parce qu'elle est créée, la première nature est sujette au changement. Cette disposition, neutralisée, il est vrai, par l'union constante à l'immutabilité divine, suppose pourtant une *informitas*, qui est une espèce de matière, c'est-à-dire une possibilité de changement et la capacité de recevoir une forme. Donc, bien qu'il n'y ait pas eu de temps où « le ciel » fût informe, la nature des choses exigeant pourtant que tout ce qui *ex informi formatur* soit d'abord informe et ensuite formé (*Confess.*, XII, XIX, 28), on doit distinguer dans la production de cette créature comme deux étapes : l'une où elle n'est qu'ébauchée *in informitate imperfectionis*, l'autre où, par sa conversion vers l'être véritable et éternel, elle prend la forme qui l'achève : *formam capit et fit perfecta creatura.*

Ce développement est présenté dans le *De Genesi ad litteram*, par exemple I, IV, 9, t. XXXIV, col. 249, comme une explication possible du texte sacré et, dans les *Confessions*, comme l'expression de la vérité. Cf. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 253 sq. Or, il s'inspire manifestement des *Ennéades*, dont quelques formules sont à peine modifiées. La créature *spiritualis et intellectualis vel rationabilis*, qui paraît être, dit saint Augustin, la plus rapprochée du Verbe, et qu'il identifie avec le ciel des anges est une transposition de l'Intelligence plotinienne. De part et d'autre, le produit de l'action divine *ad extra* n'est une créature achevée, que parce qu'il est complété et « formé », lorsqu'il se tourne vers son Principe et le contemple (*Enn.*, V, III, 11 ; V, IX, 4), tandis qu'au premier moment il était un je ne sais quoi indéterminé, une matière par rapport à ce qui l'a créé : ὕλη πρὸς τὸ ποιῆσαν τὸ πρῶτον, une quasi-matière, comme, après Plotin, dit aussi saint Augustin. *In principio fecit Deus cælum et terram, secundum materiæ quamdam, ut ita dicam, formabilitatem quæ consequenter verbo ejus formanda fuerat, præcedens formationem suam non tempore sed origine. De Gen. ad litt.*, V, V, 16, t. XXXIV, col. 326.

2° *La conversion de la matière informe et la « formation » qui l'achève.* — La matière intelligible, dit Plotin, se retourne vers sa cause, en vertu d'une nécessité métaphysique, car, le principe de tous les êtres étant aussi leur fin, ils trouvent tous leur perfection (et leur béatitude) dans la mesure où ils retournent à leur origine; ainsi la matière que produit l'Un porte en soi l'amour de celui dont elle procède; on peut même dire qu'elle est tout désir ἔφεσις μόνον : aussi s'élance-t-elle vers lui, non pas comme une intelligence qu'elle n'est pas encore, ὥρμησε μὲν ἐπ' αὐτὸ οὐχ ὡς νοῦς, mais en vertu d'un appétit naturel, dirait un philosophe scolastique. Elle s'élance vers l'Un, qui est aussi le Bien et elle en prend ce qu'elle peut. Avant sa conversion (ἐπιστροφή), elle n'était pas intelligence; c'est sa conversion qui lui donne sa forme parfaite. *Enn.*, V, III, 11. Et ailleurs : « Puisque l'Intelligence est une vision et une vision en acte, ὄψις ὁρῶσα, elle est une puissance passée à l'acte; il y a donc en elle matière et forme... La vision des yeux reçoit des choses sensibles sa plénitude et comme son achèvement; la vision de l'Intelligence reçoit sa plénitude du Bien... L'Intelligence a besoin du Bien;... en atteignant le Bien, elle en prend la forme, elle en reçoit son achèvement. » III, VIII, 11. Il y a donc, dans l'Intelligence, un appétit de sa propre forme, un appétit qui sans cesse désire et sans cesse atteint ce qu'il désire. Voir III, IX, 5, des considérations semblables, au sujet de l'Ame.

On retrouve dans saint Augustin et la nature spirituelle informe et ses élans défaillants et vagabonds, *spiritualis informitatis vagabunda deliquia* (*vagabunda* est un trait plus platonicien que plotinien), et la conversion qui lui donne sa forme parfaite (*Confess.*, XIII, V, 6, t. XXXII, col. 847). *Tali enim conversione, formatur atque perficitur; si autem non convertatur, informis est. De Gen. ad litt.*, I, I, 2, t. XXXIV, col. 247. *Ipsa pro sui generis conversione... ad Creatorem, formam capit et fit perfecta creatura, De Gen. ad litt.*, I, IV, 9, col. 249; *ibid.*, I, I, 3, à propos du texte : *Tenebræ erant super abyssum :* « Par cet abîme ténébreux, ne faut-il pas comprendre la nature vivante qui est informe, aussi longtemps qu'elle ne se tourne pas vers son créateur? » cf. *ibid.*, I, III, 7; I, IX, 17, col. 248 et 253.

3° *Le rôle de la connaissance ou de la contemplation dans cet achèvement.* — Ce qui fut créé d'abord, dit Augustin, c'est la première lumière, une lumière en qui devait s'opérer la connaissance du Verbe de Dieu par lequel elle était créée. Pour elle, la connaissance consistait à se tourner de son « informité » vers le Dieu qui forme, à être créée, à être formée : *ipsa prima creabatur lux in qua fieret cognitio Verbi Dei per quod creabatur atque ipsa cognitio illi esset ab informitate sua converti ad formantem Deum et creari atque formari. De Gen. ad litt.*, III, XX, 31, t. XXXIV, col. 292. La création de la première nature est donc ainsi décrite : une lumière (et déjà l'emploi de ce mot pour désigner un être spirituel, est bien néoplatonicien), une lumière informe se tourne vers Dieu et, en le connaissant, prend sa forme et s'achève. Parce que cette lumière est de nature intellectuelle, c'est tout un pour elle d'être et de connaître le Verbe par qui elle est faite :

hoc est ei fieri quod est agnoscere Verbum per quod fit. Ibid., III, xx, 31. *Fieri est agnoscere* : c'est par la contemplation du Verbe qu'elle devient intelligence : *contemplatione luminis lumen est. Confess.*, XIII, xv, 20, t. xxxii, col. 833. « Connaître et être formée (dans sa nature réelle), être créée donc, pour elle, c'est tout un..., explique le P. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 2e éd., 1927, p. 176, 177. L'ordre ontologique coïncide pour saint Augustin avec l'ordre de l'illumination intellectuelle, quand il s'agit d'un esprit pur, c'est-à-dire qui n'est qu'esprit. Connaître, pour lui, c'est être. » L'objet intelligible imprime sa ressemblance dans la puissance qui en est capable et la conforme à soi; il la produit ainsi comme esprit.

Il suffit de citer quelques passages de Plotin pour que se manifeste une étroite parenté. Le second Principe, quand il sort du premier, n'est pas intelligence mais une vision qui ne s'est pas encore exercée, ὄψις οὔπω ἰδοῦσα... Il n'est intelligence que lorsqu'il saisit son Principe, le voit, le connaît autant qu'il en est capable; car alors il devient vision en acte, ἰδοῦσα ὄψις τοῦτο δὲ ἤδη νοῦς; il n'est pas intelligence, tant qu'il n'a pas fait fonction d'intelligence, οὐδὲ νοῦς, οὔπω νοήσας, *Enn.*, V, iii, 11. Il est intelligence, lorsqu'il s'est tourné dans sa contemplation vers celui qui l'a fait et lorsqu'il l'a connu, ἐπιστραφὲν ἐν τῇ θέᾳ καὶ γνωρίσαν. *Enn.*, VI, vii, 37. « L'Intelligence est une pensée qui voit en acte l'Intelligible, et qui le voit parce qu'elle s'est tournée vers lui, et qui reçoit de lui en quelque sorte son achèvement, car d'elle-même elle est indéterminée comme une faculté de voir, et c'est l'Intelligible qui la détermine; c'est pourquoi l'on dit que de la dyade et de l'Un viennent les formes et les nombres, c'est-à-dire l'Intelligence. » V, iv, 2.

4° Enfin, chez saint Augustin comme chez Plotin, la première créature n'est pas immuable par essence, mais elle reçoit une immutabilité d'emprunt, du fait de son indéfectible union à Dieu dans la contemplation : *mutabilitatem suam præ dulcedine felicissimæ contemplationis tuæ cohibet*, disent les *Confessions*, XII, ix, 9, t. xxxii, col. 829; ou encore : *quia est idonea faciem tuam semper videre nec uspiam deflectitur ab ea, quo fit ut nulla mutatione varietur. Confess.*, XII, xv, 21, col. 833.

De la même manière, l'Intelligence dans les *Ennéades* se porte sans cesse vers l'Un dont elle reçoit sans cesse ce qui la constitue, aspiration éternelle éternellement satisfaite. Si elle cessait par impossible de regarder vers l'Un, elle cesserait d'être l'Intelligence. Elle est ce qui contemple en acte.

C'est pour avoir appliqué cette analyse au Verbe de Dieu, qu'Origène s'est mis sur le chemin de l'erreur. Cf. ci-dessus, col. 2333 : *La Trinité et le platonisme.* Saint Augustin en fait l'application aux anges. Ce qui est l'Intelligence première chez Plotin devient chez lui le Ciel, non pas le ciel matériel et changeant, mais, comme il dit, « le Ciel du ciel ».

5° La théorie de saint Augustin sur la nature rationnelle ou intellectuelle informe, et sur sa « formation » par la contemplation du Verbe divin, a paru étrange et surannée. Nous savons où il faut chercher ses origines. La doctrine platonicienne ici survivante n'est point celle de la participation aux formes séparées, que le docteur d'Hippone aurait corrigée, d'abord en professant que la matière, même celle des esprits, a été créée, ensuite, en plaçant en Dieu les Idées, qui cessaient ainsi d'être subsistantes. Gardeil, *op. cit.*, p. 155, 158. Ces deux corrections avaient été faites déjà par certains *platonici*. C'est de Plotin, et non pas de Platon, qu'Augustin s'inspire. Il s'en inspire d'ailleurs librement, et ne craint pas de le modifier, pour supprimer les divergences avec la révélation.

IV. ADAPTATION DE LA DOCTRINE NÉOPLATONICIENNE DE LA CRÉATION CHEZ SAINT AUGUSTIN ET AU MOYEN AGE. — 1° *Chez saint Augustin.* — Augustin était avant tout soucieux de rester fidèle à la sainte Écriture. Or, dans le récit de la Genèse, comme il le comprenait, il trouvait que la créature spirituelle qui sort des mains de Dieu n'est pas seulement formée dans sa nature d'esprit, mais à la fois dans la nature et dans la grâce. Sa « formation » contient son élévation au surnaturel. Il fallait donc projeter sur le plan surnaturel, si on voulait le conserver, le thème néoplatonicien de l'information par conversion et illumination. La première créature « reçoit sa forme, lorsquelle est tournée vers l'immuable lumière de la Sagesse, qui est le Verbe de Dieu ». « L'absence de forme *(informitas)* consiste pour elle à vivre d'une vie sotte et misérable, parce qu'elle s'est détournée de cette immuable Sagesse », mais alors une inspiration secrète l'invite à se retourner vers son Principe; c'est comme un appel qu'il ne cesse de lui faire entendre : *Quod Principium manens in se incommutabiliter nullo modo cessat occulta inspiratione vocationis loqui ei creaturæ cui principium est, ut convertatur ad id ex quo est, quod aliter formata ac perfecta esse non possit. De Gen. ad litt.*, I, v, 10, *P. L.*, t. xxxiv, col. 250.

Les idées plotiniennes subissent ainsi une transformation profonde : la matière ou l'*informitas* de la créature spirituelle n'est plus l'indétermination pure, mais une vie « quelconque », ballottée et comme flottante. L'élan qui la pousse à se compléter n'est plus un désir naturel ou une nécessité métaphysique, mais un appel auquel elle peut se dérober, une grâce. La perfection à laquelle elle tend n'est plus seulement l'achèvement de sa nature dans l'ordre de l'essence, mais un complément surnaturel, la vie dans la Sagesse et la béatitude, qu'elle reçoit par l'illumination du Verbe de Dieu. Si elle est informe, et elle peut l'être, c'est qu'au lieu de suivre l'inspiration divine, elle s'est détournée de la Sagesse, c'est une faute; et la vie sotte dans laquelle elle flotte, misérable, est un châtiment.

Saint Augustin explique de cette manière le péché des anges : « De Celui qui est souverainement, les démons se sont détournés pour se tourner vers eux-mêmes. » *De civ. Dei*, XII, vi, t. xli, col. 353. Ils avaient été créés non d'une façon quelconque pour une vie quelconque, mais illuminés pour vivre sagement et heureusement. Certains, pour s'être détournés de cette illumination, n'ont pas obtenu l'excellence de cette vie sage et heureuse; ils ont cependant conservé la vie raisonnable mais sans sagesse, qu'ils ne pourraient pas perdre, même s'ils le voulaient, *sed et rationabilem vitam licet insipientem sic habent ut eam non possint amittere, nec si velint. De civ. Dei*, XI, xi, col. 327; *De Gen. ad litt.*, IV, xxii, 39, et xxiv, 41; XI, xxiii, 30, t. xxxiv, col. 311 et 441.

2° *Au Moyen Age*, les mêmes idées pénètrent chez Pierre Lombard et chez plusieurs de ses commentateurs.

1. D'abord Pierre Lombard au l. II des *Sentences*, dist. II, parlant de la création des êtres spirituels et corporels, s'appuie sur saint Augustin et son *Commentaire de la Genèse*, pour affirmer que la matière des choses visibles et la nature des êtres invisibles a été créée par Dieu à la fois informe et formée : *utraque informis fuit secundum aliquid, et formata secundum aliquid.* La nature spirituelle et angélique possédait la forme qui convient à sa condition et à sa nature; mais la forme qu'elle devait ensuite recevoir, en se tournant vers son Créateur et en l'aimant, elle ne l'avait pas et par suite elle était informe : *illam quam postea per amorem et conversionem ad Creatorem suum acceptura erat formam non habuit sed erat informis sine illa.*

Comment il faut comprendre cette conversion, c'est ce qu'explique un peu plus loin, dans le même livre, la distinction V. « Aussitôt après la création, certains se sont tournés vers leur Créateur, certains s'en sont détournés. Se tourner vers Dieu, c'était s'unir à lui par la charité. *Converti ad Deum fuit ei caritate adhærere.* En ceux-là, comme en un miroir, se réfléchit alors la Sagesse de Dieu dont ils furent illuminés... *Et illi quidem conversi sunt et illuminati a Deo gratia apposita.*

2. Dans plusieurs commentaires sur le II[e] livre des *Sentences*, on retrouve la *conversio* des anges, l'*aversio* et la chute (Albert le Grand, *In II^um Sent.*, dist. V; cf. saint Bonaventure, dist. V, a. 1 : *De aversione Luciferi*, et a. 3 : *De conversione bonorum angelorum*), la matière qui entre dans la composition de la nature angélique (par exemple, saint Bonaventure, *ibid.*, dist. III, part. 1, a. 1) et même l'*informitas*, mais conçue, ici encore, comme relative à la grâce seulement : *Augustinus super Genesim ad litteram : « per cœlum intelligitur angelica natura informis », sed non fuit informis per defectum formæ naturalis; ergo informis fuit per defectum formæ superadditæ naturæ. Sed hæc est gratia, ergo, etc.*

La nature informe et l'information, la conversion, l'illumination et l'achèvement, c'est le vocabulaire néoplatonicien. Mais, désormais, la conversion est dans la créature un mouvement de charité; l'illumination est une grâce divine. Saint Augustin a passé par là, le platonisme est christianisé.

V. *L'OMNIPRÉSENCE DE DIEU, CONSÉQUENCE DE SON ACTION CRÉATRICE : PARTOUT PRÉSENT ET NÉANMOINS TRANSCENDANT.* — Sur ce point, la spéculation néoplatonicienne s'est exercée de façon particulièrement heureuse; les écrivains ecclésiastiques lui ont fait de larges emprunts.

1° Quand saint Augustin, dans ses *Confessions*, IV, XII, 18, t. XXXII, col. 700, explique que Dieu est en toutes choses, ou plutôt que toutes choses sont en Dieu parce qu'il les a faites, et qu'il ne s'en est pas allé après les avoir faites, *ipse fecit hæc et non est longe, non enim fecit atque abiit; sed ex illo in illo sunt*, il ne fait, dirait-on, que traduire une phrase des *Ennéades*, οὐ δόντος, εἶτα ἀποστάντος ἐκείνου, ἀλλ' ἀεὶ χορηγοῦντος, VI, IX, 9. Dieu n'a pas donné l'être aux choses pour s'en aller ensuite, mais il continue toujours à le leur fournir; et c'est pourquoi « toutes choses sont en lui, mais lui n'est pas en elles sans toutefois en être éloigné ». V, V, 9.

En particulier, la formule de saint Augustin : *ex illo in illo sunt*, rappelle le principe plotinien : ὑπ' ἄλλου.., διόπερ καὶ ἐν ἄλλῳ, V, V, 9, qui place dans l'action productrice la raison de la présence; si l'effet est dans son principe, c'est parce qu'il en a eu besoin pour naître, et qu'il en a besoin pour subsister car, sans lui, il ne serait plus. C'est pourquoi le premier Principe embrasse toutes choses sans se disperser en elles, il les contient sans être contenu, c'est pourquoi il est partout. V, V, 9; cf. III, VIII, 9; VI, IV, 3; VI, IX, 4, etc.

2° Cette conception de la présence ou de l'immanence divine, sauvegarde la transcendance du premier Principe. Quelles que soient, par ailleurs, les difficultés d'interprétation de la doctrine plotinienne, il faut reconnaître que les deux points de vue, loin de s'opposer, se conditionnent mutuellement : Dieu n'est en tous que parce qu'il n'est en aucun de manière à lui appartenir, partout présent, à la condition de demeurer en lui-même et de n'être nulle part. VI, VIII, 16. Dieu n'est-il donc nulle part? On répond : Il est à la fois partout et nulle part. « S'il était seulement partout, πανταχοῦ, il serait toutes choses; mais parce qu'aussi il n'est nulle part οὐδαμοῦ, toutes choses sont différentes de lui... Il faut qu'il fasse toutes choses, mais qu'il ne soit pas les choses qu'il fait. » III, IX, 3. Il est aussi le dedans et le dehors de toutes choses, à la fois ce qu'il y a de plus central, de plus intime dans les profondeurs de leur être, et la limite extérieure, pour ainsi dire, la circonférence, hors de quoi il n'y a plus rien. VI, VIII, 18.

Expressions caractéristiques que plusieurs Pères se sont appropriées. Saint Grégoire de Nysse, *Oratio catechetica*, XXV, *P. G.*, t. XLV, col. 65 D; saint Cyrille d'Alexandrie, *In Joan.*, XI, *P. G.*, t. LXXIV, col. 525 A : ἔξω τε πάντων καὶ ἐν πᾶσίν ἐστι; saint Augustin, *Epist.*, CLXXXVII *(seu liber de præsentia Dei)*, n. 18, *P. L.*, t. XXXIII, col. 838 : *Quomodo... ubique, si in seipso? Ubique scilicet quia nusquam est absens, in seipso autem quia non continetur ab eis quibus præsens est;* cf. *Confess.*, III, VI, t. XXXII, col. 688 : *Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo; De Trinitate*, VIII, III, 5, *P. L.*, t. XLII, col. 950 E; saint Grégoire le Grand, *Moralia*, XVI, VIII, *P. L.*, t. LXXV, col. 1126 C : *sic interiora implet, ut exterioru circumdet; ibid.*, XXXI, 38, col. 1140 A : *Creator quippe omnium in parte non est, quia ubique est; ibid.*, XXXVIII, 47, col. 1144 C : *cunctis corporibus exterior, cunctis mentibus interior Deus.*

3° Si Dieu est nécessairement présent à tous les êtres, comment peut-on s'en éloigner? C'est une question que les néoplatoniciens déjà se posaient, et qu'Augustin résout comme eux. Dieu est présent à tous, explique-t-il, mais tous ne lui sont pas présents. « Quand il ne vous est pas présent, avait dit Plotin, c'est que vous vous écartez de lui. Bien plus, quand vous vous écartez, vous ne vous écartez pas de lui (car il continue d'être présent), vous n'en êtes pas éloigné, mais... vous vous êtes détourné de lui. » VI, V, 12.

On s'éloigne de Dieu et, autant que c'est possible, on cesse de lui être présent, quand on cesse de lui ressembler. Et comment? En s'embourbant dans la matière, répondaient les platoniciens; en commettant le péché, expliquent les auteurs chrétiens. *Nulla est a Deo alia longinquitas quam ejus dissimilitudo; ab eo longe esse dicuntur qui peccando dissimillimi facti sunt. De præsentia Dei*, V, 17, *P. L.*, t. XXXIII, col. 838. C'est ainsi qu'au temps de ses égarements Augustin avait découvert un jour qu'il était bien loin de Dieu, au pays de la dissemblance. *Inveni me longe esse a te in regione dissimilitudinis. Confess.*, VIII, X, 16, t. XXXII, col. 742. Admirable expression, qui était une réminiscence de Platon, *Rép.*, 273 *d*. Les pécheurs, en s'éloignant de Dieu, se perdent en quelque sorte eux-mêmes; ils sont *extra te et extra se*, dit saint Augustin, *Confess.*, IV, X, 15, col. 699; ce sont presque les termes de Plotin : φεύγουσι γὰρ αὐτοὶ αὐτοῦ ἔξω, μᾶλλον δὲ αὑτῶν ἔξω, *Enn.*, VI, IX, 7.

Au contraire, on s'approche de Dieu par les voies de la purification, en lui devenant semblable. *Neque enim, fratres, Deo, qui ubique est et nullo continetur loco, aut per loca propinquamus aut ab illo per loca removemur. Propinquare illi est similem illi fieri... Si ergo vis appropinquare, similis esto; si non vis esse similis, longinquabis. Enarr. in psal. XXXIV*, serm., II, 6, t. XXXVI, col. 337. Mais Augustin aura soin de remarquer, et en cela il se sépare de ses précurseurs païens, que, pour acquérir cette ressemblance qui rapproche de Dieu, l'effort de la nature ne suffit pas : il y faut la grâce.

Ainsi : 1. Dieu est en tout, ou plutôt — car on donne mieux ainsi l'idée de l'immensité divine — tout est en Dieu; 2. Dieu est partout, parce que tout en dépend nécessairement, et que rien ne subsisterait séparé de lui; 3. Dieu est partout, mais sans être circonscrit. Aussi peut-on et doit-on dire qu'il n'est nulle part. Il est le dedans et le dehors de toutes choses. 4. Bien que Dieu ne cesse jamais d'être présent, on peut

pourtant s'éloigner de lui, en lui devenant dissemblable.

D'autres thèses, dans la doctrine néoplatonicienne, surtout la nécessité de la création, étaient incompatibles avec l'orthodoxie. Celles-ci au contraire exprimaient avec exactitude certaines relations de l'univers avec son auteur. Elles se trouvaient déjà, pour la plupart, ébauchées par Philon le Juif, qui, lui aussi, enseignait que Dieu est partout et nulle part, contenant et non contenu, *De conf. linguarum*, 27, à la fois très près et très loin (cf. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, p. 78), en sorte qu'il est permis de reconnaître, dans la vigoureuse netteté qu'elles ont dans les *Ennéades*, comme un écho de la révélation. En s'en inspirant, les alexandrins, les cappadociens, saint Augustin, plus tard les scolastiques, reprenaient leur patrimoine.

VI. CONCLUSION. — Les thèmes platoniciens dont on reconnaît la trace plus ou moins accusée chez les Pères de l'Église dans la théologie de la création sont donc les suivants :

1° *La Bonté, source de fécondité.* — C'est à la bonté divine que le monde doit l'existence, ὑπερβολῇ ἀγαθότητος, dira encore Jean Damascène, *De fide orthod.*, l. II, c. II, *P. G.*, t. XCIV, col. 864-866. On accepte la formule d'enthousiasme, Dieu, selon l'Écriture, n'est-il pas charité? on en donne d'ailleurs un commentaire fort peu platonicien, quand on voit comme saint Justin, dans cette bonté, l'amour de Dieu pour les hommes. Le danger était d'entrer dans l'esprit de la formule primitive jusqu'à nier la liberté divine et à faire de la production du monde un rayonnement nécessaire de la souveraine perfection. De là l'erreur d'Origène et, à sa suite, de Didyme, quelques expressions moins exactes même chez des écrivains très orthodoxes, et les équivoques qu'entraîne à la période scolastique l'axiome : *Bonum est diffusivum sui.*

2° *La nécessité des intermédiaires.* — Dieu est si grand, si parfait, qu'il ne peut immédiatement ni toucher le monde, ni être atteint par notre connaissance : par les intermédiaires, le platonisme postérieur se donne l'illusion de diminuer les distances. La sainte Écriture, de son côté, dit du Verbe que tout a été fait par lui, Joan., I, 3, et que personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils et ceux à qui le Fils le révèle. Matth., XI, 26. A la faveur de ces textes, les développements platoniciens pouvaient se glisser. C'est l'origine de formules subordinatiennes chez les premiers apologistes et chez Origène.

3° *La matière amorphe.* — Considérée avec le mythe du *Timée* comme un principe indépendant que Dieu façonne, tel l'argile du potier, elle s'opposait à la notion de création, *productio ex nihilo sui et subjecti;* chez Justin, chez Athénagore, elle la compromet. Les *platonici* de l'école de Plotin, qui font venir la matière, du moins médiatement, de la fécondité du premier Principe, continuent pourtant à la considérer comme une condition nécessaire de son action et de toute production (sans doute sous l'influence d'Aristote, pour qui toute production, étant un *fieri*, suppose une matière). De là, cette quasi-matière spirituelle, cette *informitas*, qui a trouvé faveur auprès de saint Augustin et, par lui, s'est propagée dans les spéculations du Moyen Age sur la création des anges. Ici encore, on invoquait des textes scripturaires. Gen., I, 2; Sap., XI, 18. Même adaptée par saint Augustin, cette théorie n'a pas été retenue. Un vestige en est resté : la composition hylémorphique des êtres spirituels; voir déjà chez Origène, *De princ.*, II, II, 2, et après lui chez saint Ambroise : *nos autem nihil materialis compositionis immune atque alienum putamus præter illam solam venerandæ Trinitatis substantiam quæ vere pura ac simplex sinceræ impermistæque naturæ est. De Abraham*, II, VIII, 58, *P. L.*, t. XIV, col. 506.

4° *La contemplation créatrice.* — Ce thème se présentait chez les néoplatoniciens sous deux aspects : 1. Dieu produit le monde en se contemplant lui-même, seule forme d'activité qui convienne à une pure intelligence et qui n'introduise en elle aucune subordination. Connaître, pour elle, c'est produire. La formule a persisté; on la retrouve chez les hérétiques dont parle Didyme, *De Trinitate*, l. I, c. VIII, *P. G.*, t. XXXIX, col. 277 B, chez Scot Érigène. Il ne faut pas s'étonner que la liberté de Dieu y soit compromise. 2. C'est en contemplant son principe que la matière informe spirituelle de Plotin se complète et devient intelligence. Saint Augustin a fait usage de ce thème en le transposant. Le Lombard, les augustiniens, l'ont transformé encore davantage; il n'y reste de platonicien qu'un vocabulaire dont on a changé le contenu.

IV. LE PLATONISME DES PÈRES DANS LA CONCEPTION DE LA VIE INTÉRIEURE. — 1. Le péché et la perfection morale. (col. 2364) 2. Action et contemplation (col. 2365). 3. L'intermédiaire dans l'œuvre du salut et de la grâce (col. 2368). 4. La prière (col. 2369).

Quelques textes. — Clément d'Alexandrie, *Strom.*, IV, XXII; VII, X, XVI, *P. G.*, t. VIII, col. 1345 C-1348 A; t. IX, col. 180, 541 A; Stählin, t. II, p. 308; t. III, p. 41, 42, 71, 72; — Saint Athanase, *Contra gentes*, c. II, III, XXXIV, XLI, *P. G.*, t. XXV, col. 8 sq., 68 sq.; *Oratio de incarnatione Verbi*, n. 4, 5, *ibid.*, col. 104 A; — Saint Basile, *De Spiritu Sancto*, IX, 3, t. XXXII, col. 109 AB; — Saint Grégoire de Nysse, *De virginitate*, c. XII, t. XLVI, col. 372 B, 373 A; *De beatitudinibus*, oratio VI, t. XLVI, col. 1268 CD, 1272 AB; *De vita Moysis*, *ibid.*, col. 376 D, 377 A; — Saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, II, 7; XII, 4; XIV, 4; XX, 1; XXI, 2, t. XXXV, col. 413 BC, 848 A, 864 A, 1065 AB, 1084 BC; *Orat.*, XXVIII, 3; XXXVIII, 7; XXXIX, 8, t. XXXVI, col. 29 A sq., 317 B sq., 344 A; — Marius Victorinus, *In epistolam Pauli ad Ephesios*, l. I, vers. 7, *P. L.*, t. VIII, col. 1243 C; — Saint Augustin, *De civitate Dei*, X, XXIII, XXIV, XXVI-XXXII, t. XLI, col. 300 sq.; *Confessions*, VII, XX, XXI, n. 26-27, t. XXXII, col. 746-748.

Pour un néoplatonicien, la philosophie n'est pas une occupation de dilettante ni même une spéculation séparée, mais l'expression la plus haute de l'activité humaine, orientée vers la connaissance et la possession de Dieu.

Les *Dialogues* de Platon demandaient au sage de se donner tout entier à la recherche de la vérité. Avec le temps, la note religieuse s'accusa. « La cité platonicienne devenue couvent, a dit M. Bréhier, c'est sans doute la meilleure et la plus plaisante illustration de la différence entre le platonisme et le néoplatonisme. »

Les admirateurs chrétiens du néoplatonisme ne se trompaient donc pas quand ils y voyaient moins un système qu'un idéal de vie; et cet idéal avait beaucoup pour leur plaire, exaltant l'homme intérieur, car ce qui se voit n'est qu'une ombre d'homme, le progrès de l'âme par le détachement des choses terrestres, l'union à Dieu. Tout le reste, pensait Plotin, n'est qu'enfantillage. *Enn.*, III, II, 15.

Aussi, quand ils disent que la grande affaire de la vie est de ressembler à Dieu, les Pères alexandrins et cappadociens avouent volontiers qu'ils marchent à la suite de Platon. *Strom.*, II, XIX, *P. G.*, t. VIII, col. 1044 B; cf. IV, XXIII, col. 1356 D. Quand, allant plus loin, ils expliquent que cette ressemblance se couronne par la contemplation, leurs descriptions des diverses étapes de l'ascension et de son degré suprême emploient les termes mêmes qu'avait mis en honneur l'école platonicienne de Platon à Plotin : il faut clore ses sens, rentrer en soi, se recueillir, se tourner vers Dieu; recevoir de lui l'illumination qui permet à l'esprit de le voir sans raisonnement; s'unir à l'Être auquel on est apparenté et, dans ce contact intime,

goûter le vrai repos et le bonheur. Comparer par exemple, d'une part, saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXVIII, 3. *P. G.*, t. XXXVI, col. 29 A; *Orat.*, VII, 21. t. XXXV, col. 781 BC; saint Grégoire de Nysse, *De vita Moysis*, t. XLIV, col. 376 D, 377 A; et d'autre part Platon, *Gorgias*, 480 *c*; *Phèdre*, 251 *d*; Philon, *Legum alleg.*, III, 13 sq.; Plotin, *Enn.*, IV, VIII. 1.

Et quand le pseudo-Denys distingue dans la vie spirituelle les trois étapes qui devaient devenir classiques, il ne fait qu'adapter la doctrine de Plotin et de Proclus, selon laquelle l'âme, dans son ascension vers le Principe suprême, doit d'abord se purifier, puis se tourner vers le second Principe pour recevoir sa lumière, et alors seulement, devenue Intelligence ellemême. s'unir au premier qu'est l'Un, par exemple: *Enn.*. III, VI, 5 (purification); V, V, 6 et 8 (illumination); VI, VII, 35, IX, 7-11 (union). Cf. Platon, *Phèdre*, 66-69, 249-250; *Rép.*, 532 sq.; *Banquet*, 210. C'était l'ébauche des trois voies, purgative, illuminative, unitive.

Mais, conclure de là, avec Harnack, que l'Église a reçu toute faite de la tradition platonicienne sa doctrine ascétique et mystique, c'est oublier les oppositions essentielles que recouvre l'analogie des vocabulaires et sur lesquelles les Pères platoniciens ont été les premiers à insister.

Sans doute, chez quelques-uns, la formation philosophique a prévalu sur un christianisme peu éclairé et de fraîche date: ce n'est point par là qu'il faut juger. Ainsi chez Marius Victorinus, quand il écrivait: « Le Christ nous a rachetés de la mort, c'est-à-dire des pensées et des désirs charnels », *In epist. Pauli ad Ephesios*, l. I, ỿ. 7, *P. L.*, t. VIII, col. 1243 C, la confusion des vocabulaires a entraîné une confusion des doctrines. Par un jeu d'équivalences arbitraires, le christianisme est vidé de sa substance surnaturelle. De cette vie que le Christ a donnée aux hommes par sa mort et qu'ils reçoivent en s'unissant à lui, que reste-t-il? Une doctrine de séparation de la chair: *nos redemit a morte, id est a carnalibus cogitationibus et cupiditatibus...; id est sibi servire quod est spiritualiter jam vivere, item nihil carnaliter agere, nihilque sensu sentire.* L'idéal proposé est purement philosophique: vivre selon l'esprit et finalement remonter à notre origine. Quelle que soit sa sincérité, Marius Victorinus est ici un témoin du platonisme plutôt que du christianisme. Il faudrait en dire autant de Synésius.

D'ordinaire, il en va autrement: la pensée chrétienne emprunte à la philosophie des moyens d'expression, mais elle reste elle-même. L'enveloppe est semblable; le contenu est différent.

Un néoplatonicien païen et un chrétien parlent tous deux de « conversion » ἐπιστροφή. Mais, selon la tradition des anciens prophètes et l'enseignement de l'Évangile, se tourner vers Dieu, c'est avant tout faire pénitence de ses péchés: le grand obstacle à l'union à Dieu est là. Pour un néoplatonicien, au contraire, c'est se disposer à la contemplation, dégager l'œil capable de voir les choses divines, en le libérant de la matière qui offusque sa perspicacité.

Ils parlent tous deux de détachement et de purification, κάθαρσις, mais, tandis que le chrétien a en vue la pureté du cœur, la justice, la charité, car c'est par là qu'on s'élève au-dessus des choses terrestres, la purification platonicienne, éloignement quasi mécanique de ce qui s'est ajouté dans la chute à notre vraie nature, fait penser à la pureté légale toute extérieure des pharisiens, auxquels l'Évangile rappelle que ce qui souille le cœur de l'homme et son âme, ce n'est pas la matière, mais les mauvaises pensées et les mauvais désirs d'où naissent les mauvaises actions.

La perfection de part et d'autre est considérée comme un achèvement, τελείωσις, mais cet achèvement, un platonicien le demande à la spéculation, car il considère l'homme surtout comme une intelligence, νοῦς. Un chrétien espère l'obtenir de la grâce à laquelle il collabore en s'unissant à la volonté divine par sa manière de vivre: la perfection, dans la mesure où elle dépend de lui, est affaire de bonne volonté. Or, que pouvait signifier la volonté divine dans un système où Dieu ne saurait s'occuper du monde ou du moins des individus sans déchoir de sa simplicité?

La différence entre les deux conceptions de la vie spirituelle apparaît évidente, qu'il s'agisse de la nature du péché et de la perfection morale ou de l'importance relative de la contemplation et de l'action ou du rôle de la grâce dans l'œuvre du salut ou de la prière.

I. LE PÉCHÉ ET LA PERFECTION MORALE. — 1° Le néoplatonisme païen n'a pas la notion du péché. Même quand il parle de la chute des âmes dans le corps auquel, audacieusement, elles s'unissent, cette audace mystérieuse n'est pas une offense envers Dieu ni une révolte de la volonté libre et, s'il en résulte une déchéance, la contrition n'aura point de part au relèvement: la conversion est séparation de la matière.

C'est que le mal n'est pas « la suppression de quelque chose que l'âme possède, mais l'addition d'un élément qui lui est étranger, comme le phlegme ou la bile dans le corps ». Plotin, *Enn.*, I, VIII, 14. L'âme « impure. emportée de tous côtés par l'attrait des choses sensibles... ayant en elle beaucoup de matière... se modifie par ce mélange avec une chose inférieure, comme un homme qui, plongé dans un bourbier, ne montrerait plus sa beauté première: on ne verrait plus que la boue dont il est enduit; sa laideur est due à l'adjonction d'un élément étranger; s'il doit redevenir beau, c'est tout un travail pour lui de se laver et de se nettoyer ». IV, VIII, 1. La description et l'exemple suggèrent que la faute est une addition accidentelle qui s'attache à l'âme et s'en sépare sans la modifier intrinsèquement, mais lui reste toujours étrangère.

Dès lors, peut-on parler encore de faute morale, surtout lorsque la vie de l'âme est commandée par le déterminisme universel, comme le voulait une conception rationaliste qui, pour comprendre plus sûrement toutes choses, les enchaînait toutes par des lois nécessaires?

Le *Timée* avait insisté dans un mythe expressif sur la liaison entre le macrocosme et le petit monde qu'est chacun de nous. Fabriquée par le même Démiurge dans le même cratère et en grande partie avec les mêmes éléments, la partie immortelle de notre âme est semblable à l'âme de l'univers, « sphérique comme elle, comportant comme elle les deux cercles du même et de l'autre, ayant comme elle ses révolutions dont les unes se rapportent à l'Être et les autres au devenir ». Rivaud, *Timée*, introd., p. 87.

Pour les stoïciens, les âmes individuelles étaient des fragments de l'âme du Tout, régies par le même destin qui les pousse invinciblement à jouer leur rôle dans le grand drame universel, à la place qui leur est assignée. Le problème de la vie de l'âme, liée au mouvement du ciel, des astres et des sphères, n'était plus que le détail d'un vaste problème cosmologique.

2° Ce n'est pas le seul point de vue, il est vrai, auquel se soient placés les néoplatoniciens. Il a pourtant laissé chez eux une trace profonde et donne à tout ce qu'on pourrait appeler leur conception de la vie spirituelle une raideur qui fait penser beaucoup plus à la tension stoïcienne qu'à la loi d'amour.

Si l'âme a commencé à être, c'est par une création éternelle et nécessaire, comme le reste de l'univers. Si elle est déchue d'un état plus pur où elle peut remonter, et la chute et la restauration ne sont que le développement fatal de sa raison ou de son essence. La

production des créatures ne suppose en Dieu aucune initiative : tout se fait en vertu d'une nécessité qui s'impose au premier Principe, et dans le retour par la purification, leur activité n'est pas tournée vers le vouloir pour le perfectionner, mais uniquement vers l'obstacle extérieur pour s'y soustraire.

La notion même de moralité est atteinte. Cela peut sembler un paradoxe que Plotin n'ait pas eu l'idée de la perfection morale, lui, le grand admirateur des esprits et le contempteur de la matière; et, pourtant — c'est comme une revanche de cette matière trop méprisée — le monde même des esprits est régi chez lui par un déterminisme qui ne laisse plus de place à la liberté.

L'univers est parfait, son histoire, l'histoire des âmes qui lui est intimement liée, est irrévocablement inscrite dans les lois de la nature. La perfection pour ces âmes ne saurait donc être de modifier par leur effort, si peu que ce soit, le cours des choses; tentative orgueilleuse et inutile, songe d'une impossible révolution : « Si l'on change la moindre des choses d'ici-bas, disait Celse (dans Origène, *Cont. Cels.*, IV, v, *P. G.*, t. xi, col. 1036 A) tout sera bouleversé et disparaîtra. » Tout ce que peut l'homme, c'est, par sa partie la plus haute, s'élever jusqu'à reconnaître la loi du monde et, par là, s'unir au principe des choses, devenir dieu lui-même dans la mesure où il la connaît.

Un chrétien, fût-il de culture grecque et néoplatonicienne, ne pouvait pas admettre que l'histoire des âmes individuelles fût inscrite en détail irrévocablement dans la nature, et que leur destin dépendît « du mouvement circulaire du ciel ». Ce qu'elles seront dépend de ce qu'elles feront, et cela pour une grande part dépend d'elles; par l'exercice de leur liberté, dans le cadre des lois naturelles dont le déterminisme même ne va pas sans une certaine contingence, elles peuvent se perfectionner comme elles peuvent se perdre. Et, si elles venaient à se perdre, à quoi leur servirait d'avoir gagné l'univers ou pénétré ses secrets par la plus sublime contemplation?

Saint Augustin reproche aux *platonici*, tout en les distinguant soigneusement des manichéens, de faire du corps la source de la perversité de l'âme comme de ses passions. « Mais non, dit-il, c'est la volonté qui importe. *Interest autem qualis sit voluntas hominis.* Selon qu'elle est mauvaise ou droite, les mouvements qui agitent l'âme sont eux-mêmes mauvais ou innocents ou louables. » C'est en cet endroit que saint Augustin écrit la phrase célèbre dont on a tant abusé : « La volonté est en tous (ces mouvements); bien plus, ils ne sont que des volontés, *omnes nihil aliud quam voluntates sunt.* » *De civ. Dei*, XIV, v, 6, *P. L.*, t. xli, col. 409.

On ne peut point parler de faute morale ni de perfection sans parler de volonté libre. « C'est la volonté, dit Origène, qui fait le bien ou le mal. » *Cont. Cels.*, IV, xlv, *P. G.*, t. xi, col. 1101 B.

Mais il faut pour cela affirmer l'éminente dignité de la personne humaine, libre au milieu d'un monde qui a été créé pour elle, pour l'aider à atteindre sa fin en servant Dieu. « Seul le christianisme, écrit M. Bréhier, en concevant une âme indépendante de toute fonction cosmologique, a pu rompre cette solidarité » entre le mouvement de l'univers et notre destinée morale. Plotin, *Ennéades*, t. iv, p. 187; cf. p. 227.

II. Action et contemplation. — 1° Si la perfection existe pour ainsi dire toute faite dans les âmes et n'a besoin que d'être dégagée, le travail de préparation se réduit à écarter la matière qui la voile. « La seule condition de la moralité parfaite, note Rodier, est toute négative... Toutes les vertus sont des purifications. » *Études de philosophie grecque, Plotin*, p. 330. Pour Aristote, elles étaient des qualités acquises; ici, elles sont non point une acquisition, mais, au contraire, le détachement de ce que l'âme avait acquis dans sa chute.

Bien plus, cette activité négative elle-même doit s'effacer pour laisser place à la contemplation. La contemplation n'est-elle donc pas une action? Elle l'est, si l'on veut, étant l'exercice de la plus haute faculté qui soit en nous, mais une action d'un genre spécial, ποίησις, et qui n'a rien à voir avec les activités de l'homme corporel dans les conditions de la vie présente, πρᾶξις. Cf. Arnou, Πρᾶξις *et* Θεωρία, *Étude de détail sur le vocabulaire et la pensée des « Ennéades » de Plotin*, Paris, 1921.

La πρᾶξις n'est qu'un pis-aller. Plotin la dédaigne et ceux qui s'y livrent. Entre elle et la contemplation il y a une opposition radicale; l'une gagne ce que l'autre perd.

2° L'opposition de l'action et de la contemplation était classique chez les Grecs; c'était même un exercice d'école de discuter sur leurs mérites respectifs. Mais il ne faut pas oublier que les mots peuvent recouvrir des sens très différents, car « contemplation », θεωρία se dit de toute espèce de connaissance, et « action » πρᾶξις, d'activités fort diverses (l'activité intellectuelle, comme on vient de le dire, s'exprimant d'ordinaire par ποίησις). Leur opposition peut mettre en parallèle le labeur de l'étude et les travaux du corps, ou la recherche philosophique et le soin des affaires de l'État ou, comme chez Grégoire de Nazianze, le recueillement de la solitude réservé aux parfaits et la vie dispersée du monde qui est pour le plus grand nombre, ou, comme chez Augustin, la vision du ciel et la vie laborieuse qui la prépare.

Pour un néoplatonicien, la contemplation est de préférence la vie intérieure avec une note très accentuée de spéculation et de repliement sur soi; l'action est au contraire une activité qui force l'âme à sortir d'elle-même.

3° Dans la vie spirituelle d'un chrétien, la contemplation occupe une bonne place, certes, soit au terme, soit même sur la route. C'est de la vision de Dieu qu'il attend le bonheur suprême et, pour y parvenir, il lui faut beaucoup prier et donc, dans une certaine mesure, mener une vie contemplative.

L'hellénisme, sous sa forme platonicienne, fut toujours une tentation de faire trop grande la part de la connaissance. Pour les alexandrins du *Didascalée*, le chrétien parfait est le gnostique. Or, la gnose en exercice, bien que les valeurs morales n'en soient point absentes, c'est la contemplation où l'esprit agit seul sans le secours des sens : on s'élève par la charité à la connaissance, dit Clément d'Alexandrie. *Strom.*, IV, xxii, *P. G.*, t. viii, col. 1345 C-1348 A; VI, x, t. ix, col. 301; VII, x, col. 480. Celui-là est parfait qui « connaît ». Cf. ce qui a été dit plus haut sur Clément, col. 2301. Mais ce n'est pas seulement au *Didascalée* qu'on regarde volontiers le chrétien savant comme un chrétien meilleur. Grégoire de Nazianze témoigne d'une sympathie particulière pour les fidèles instruits, comme Héron (*Orat.*, xxv, 1, *P. G.*, t. xxxv, col. 1197) initiés aux secrets de cette culture dont il faisait encore l'éloge dans sa vieillesse, sur la tombe de son ami Basile. *Orat.*, xliii, 11, t. xxxvi, col. 508 B. Augustin, lui aussi, regrettera d'avoir accordé trop d'importance à la formation scientifique dans la préparation de l'union à Dieu *multum tribui liberalibus disciplinis quas multi sancti multum nesciunt; quidam etiam, qui sciunt eas, sancti non sunt. Retr.*, I, iii, 2, *P. L.*, t. xxxii, col. 588. Quand ils parlent de la science, ces Pères ne tiennent donc pas le langage de saint Paul aux Corinthiens, mais ils tiennent encore beaucoup moins celui de Plotin.

4° La perfection est-elle accessible à tous? On pou-

vait en douter. Car, si elle consiste dans une contemplation qui exige une culture savante, c'est-à-dire non seulement le long entraînement d'une dialectique purifiante, mais des spéculations que leur caractère abstrait interdit au vulgaire, elle doit être considérée comme réservée à une élite du savoir, à quelques penseurs qu' « une masse de travailleurs manuels », « foule méprisable », libère des préoccupations de la vie matérielle, pour leur permettre de se consacrer tout entiers aux exercices de la vie intérieure. *Enn.*, II, IX, 9 et 10. Platon déjà, dans la *République*, réservait la connaissance des Idées aux deux premières classes de la société.

Les premiers alexandrins chrétiens étaient trop épris de l'idéal de la gnose pour rester insensibles à ce rêve aristocratique. Cf. Lebreton, *Les degrés de la connaissance religieuse d'après Origène*, dans *Recherches de sc. relig.*, 1922, p. 256-296; *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Église chrétienne du IIIe siècle*, dans *Revue d'hist. eccl.*, 1923, 1924. Ils étaient chrétiens pourtant et ne pouvaient oublier complètement que le Christ qui veut le salut de tous les hommes et qui n'exclut personne de son invitation à la vie parfaite, semble avoir une préférence pour les petits et les humbles. Origène fait même un mérite à la doctrine chrétienne de se rendre accessible à tous, car plus utile est le médecin qui rend la santé à un grand nombre que celui qui ne veut soigner que quelques clients choisis. *Cont. Cels.*, VII, LIX, *P. G.*, t. XI, col. 1504 C; VII, LX, col. 1505. Cf. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tubingue, 1931. La vie parfaite est une contemplation, dit Grégoire de Nazianze, soit! Mais alors, la contemplation est pour tout le monde.

5° Par le fait même, les jugements du néoplatonisme sont profondément modifiés. Quelle que soit l'excellence de la contemplation, comme genre de vie considéré en soi, il reste que celui-là est plus saint qui, en quelque genre de vie que ce soit, aime Dieu davantage.

Une vie d'œuvres, fussent-elles très vulgaires, si elle est animée de cet amour, est un moyen très apte de s'assimiler à Dieu; c'est par ces humbles sentiers que le Fils de Dieu fait homme a voulu passer. Dès lors, si la contemplation est une chose bonne, l'action est bonne aussi : καλὸν θεωρία καὶ καλὸν πρᾶξις. C'est Grégoire de Nazianze qui dit cela, *Orat.*, XIV, 4, *de pauperum amore*, *P. G.*, t. XXXV, col. 864 A, et qui le répète, *Poem. moral.*, XXXIII, t. XXXVII, col. 928, vers 1, 3, 4, après Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VII, XVI, t. IX, col. 541 A. Il va jusqu'à dire — et il ne pouvait se séparer plus catégoriquement du néoplatonisme — que la contemplation n'est pas la voie la meilleure, qu'une certaine « contemplation effrénée », dont les eunomiens ont donné l'exemple, conduit à l'abîme. *Orat.*, XXXIX, 8, t. XXXVI, col. 344 A. Heureusement, pour aller à Dieu, il n'y a pas que le chemin de la contemplation: ce serait chose bien dangereuse de la conseiller! il y a des voies plus humbles et plus sûres : la crainte de Dieu, l'observation des commandements, l'imitation de la vie pauvre et souffrante du Sauveur, *Orat.*, XXXII, 33, t. XXXVI, col. 212 BC, la charité aussi et le dévouement pour le prochain.

Ce n'est donc pas renoncer à la vie parfaite que se mettre au service des autres, dût-on trouver dans cette vie, extérieurement très occupée, moins de loisir pour la contemplation des vérités éternelles. Au contraire, le don de soi à des frères qui sont les membres de Jésus-Christ, avec l'abnégation pénétrante qu'il requiert, avec la charité qu'il suppose et qu'il fait croître, est une voie très sûre pour arriver à l'illumination et à l'union, car il s'agit moins de connaître que d'aimer, πρᾶξις γὰρ θεωρίας πρόξενος. Saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XL, 37, col. 412 C.

Un passage de Plotin permettra de mesurer la distance entre les deux « spiritualités ». « Le sentiment d'amitié, disent les *Ennéades*, I, IV, 15..., c'est d'abord envers soi-même que le sage l'éprouve, et s'il témoigne de l'amitié aux autres, c'est en raison de sa clairvoyance intellectuelle. » En vérité, peut-on parler encore d'amitié ou de charité? Chacun pour soi : la ligne qui conduit à l'Un ne s'embarrasse pas en des interférences qui mêleraient notre destinée à la destinée des autres hommes. L'unité des êtres dans le monde intelligible comme la sympathie du monde sensible est un résultat des lois de la nature. Le sage l'entrevoit et la contemple, mais, comme elle existe nécessairement, il n'y trouve rien qui le stimule à l'action; il arrive à la perfection en restant enfermé dans un égoïsme intellectuel très proche de la dureté du cœur.

« Je vous donne un commandement nouveau, avait dit le Christ, Aimez-vous les uns les autres. » Même les ennemis? — Oui. C'est à cela que l'on reconnaît ses disciples.

III. L'intermédiaire dans l'œuvre du salut et la grâce. — 1° L'âme déchue se relève-t-elle elle-même ou bien a-t-elle besoin d'une intervention surnaturelle? C'est encore un point où le néoplatonisme diffère du christianisme.

Car, dans la doctrine néoplatonicienne, ou bien la chute et le relèvement sont le développement de la loi essentielle des êtres et, par conséquent, ne manifestent que leur nature, ou bien, si l'effort individuel qui purifie et tourne vers Dieu semble soustrait au déterminisme cosmique, comme il arrive parfois en des textes inspirés de l'orphisme, il reste la condition suffisante de l'élévation la plus ambitieuse; pour voir Dieu, il suffit, ici encore, de mettre en jeu les énergies que recèle la nature; quand on a fait ce qu'il faut, là lumière divine apparaît. Même quand Plotin parle d'une influence éclairante et fortifiante de l'Un sur l'âme qui contemple, c'est d'une influence naturelle, c'est d'un don nécessaire, si bien qu'il peut promettre qu'infailliblement, à qui se sépare, Dieu se montrera. L'homme est l'artisan de son salut et de sa perfection.

2° Pour un chrétien, au contraire, le salut et la perfection sont œuvres surnaturelles auxquelles tous les efforts de l'homme sont disproportionnés. Laissés à eux-mêmes, ils sont vains et le but qu'ils se flattent d'atteindre, illusoire. A qui désire s'élever jusqu'à Dieu, le médiateur divin est indispensable.

Croire que l'âme, en se retournant sur elle-même, va par cette conversion et de son propre mouvement arriver à la contemplation béatifiante, c'est un rêve orgueilleux. Le salut est en Jésus-Christ et, pour l'obtenir, les hommes doivent compter par-dessus tout sur les mérites de sa passion, sur la prière et l'humble attente de la grâce qui soutiendra leurs essais impuissants.

Les docteurs de l'Église ont toujours insisté sur la nécessité de ce secours. L'homme a besoin d'un médiateur pour se sauver, dit saint Justin. Clément, qui compare pourtant l'attitude du martyr à celle du sage néoplatonicien, sait bien que ce qui fortifie le chrétien en face de l'épreuve, c'est la foi en la Providence et la confiance en le secours d'en haut, il sait bien que même la continence, ἐγκράτεια, est un effet de la grâce divine, et cela n'est pas platonicien. *Strom.*, III, VII; IV, VII et XI, *P.G.*, t. VIII, col. 1161 A, 1260 A, 1289 A. Une grâce est nécessaire pour prier comme il faut, pour vaincre les tentations, pour persévérer dans la vertu, car tout cela dépasse les forces humaines. Origène, *De orat.*, 1 et 2, *P. G.*, t. XI, col. 416 A, 421; *De princ.*, III, II, 3-4, *ibid.*, col. 308 B. C'est par le Christ que l'âme s'élève à Dieu. Saint

Grégoire de Nazianze, *Poemata de seipso*, XLV, vers 27-28, *P. G.*, t. XXXVII, col. 1355.

Cela, mieux que personne, saint Augustin l'a exprimé car, par expérience, il savait ce qu'on trouve chez les néoplatoniciens (il exagérait même un peu), et ce qu'on n'y trouve pas. Leurs livres l'avaient renseigné sur l'être de Dieu, sa nature immatérielle, le genre d'union qu'il est possible d'avoir avec lui et l'inexprimable félicité de l'âme, enfin arrivée au terme de ses désirs. De tout cela, il ne doutait pas, mais comme il se sentait faible! Il était de ceux qui voient où il faut aller, mais qui ne voient pas où il faut passer. Là-bas la vision de paix, là-bas la patrie bienheureuse, mais où était le chemin?

« Qui me rendrait capable de jouir de vous, ô mon Dieu? » Il cherchait. *Non enim tenebam Dominum meum Jesum, humilis, humilem.* Il ne savait pas encore ce qu'il devait apprendre de l'infirmité du Dieu fait homme, qui a voulu s'abaisser pour guérir l'enflure de l'orgueil et nourrir l'amour.

La charité qui construit sur le fondement de l'humilité, voilà ce qui manquait aux livres néoplatoniciens; il leur manquait Jésus-Christ : *Ubi enim erat illa ædificans caritas a fundamento humilitatis, quod est Christus Jesus. Hoc illæ litteræ non habent. Non habent illæ paginæ vultum pietatis hujus, lacrimas confessionis, sacrificium tuum, spiritum contribulatum... Nemo ibi cantat : « Nonne Deo subdita erit anima mea? ab ipso enim salutare meum. » Nemo ibi audit vocantem : « Venite ad me omnes qui laboratis. » Dedignantur ab eo discere quoniam mitis est et humilis corde. Abscondisti enim hæc a sapientibus et prudentibus et revelasti ea parvulis.* *Conf.*, VII, XXI, 27, *P. L.*, t. XXXII, col. 748. Cf. *De civ. Dei*, X, XXIV, XXVI, XXVII, XXVIII, XXIX, XXXII, t. XLI, col. 300 sq., et dans les *Rétractations*, I, IV, 3, le passage où il regrette comme une *offensio aurium religiosarum*, d'avoir dit dans les *Soliloques*, I, XIII, 23, qu'il n'y a pas qu'une seule voie pour s'unir à la Sagesse, *quasi alia via sit præter Christum.*

3° Le médiateur que réclament le dogme et la piété chrétienne n'agit donc pas à la manière d'un talisman qui, faisant jouer des lois nécessaires, obtient fatalement les effets dont il a posé la condition suffisante. On n'extorque pas les bienfaits de Dieu malgré lui; nous les implorons en esprit d'humilité, avec l'aveu de notre insuffisance, convaincus que tout ce que nous faisons, bien que nécessaire, resterait inefficace si Dieu n'ajoutait, de son côté, gracieusement, ce qui restera toujours inaccessible aux forces humaines.

Pour trouver ici une conception magique (Harnack, *Dogmengeschichte*, 4e éd., t. I, p. 824-825), il faut oublier, en Dieu, l'amour qu'il a pour ses créatures et sa volonté de leur faire du bien qui rendraient la contrainte bien inutile si elle était possible, et dans l'homme, la foi, l'humilité, l'amour aussi, ou du moins le regret des fautes, c'est-à-dire les dispositions sans lesquelles il pourrait employer sans effet tous les rites et toutes les formules.

« Si l'on ne fait rien comme il plaît aux dieux, disait Plotin, il serait ridicule de trouver son salut auprès d'eux. » *Enn.*, III, II, 8. C'est vrai, mais il ne s'ensuit pas que nous puissions nous passer du secours d'en haut. Notre Sauveur ne nous sauve pas malgré nous; mais nous ne pouvons pas non plus nous sauver sans lui.

IV. LA PRIÈRE — 1° Il ne faut pas se flatter, dit Platon dans la *République* et les *Lois* (X, 905 *d*-907 *b*), si l'on ne purifie son âme, de fléchir les dieux par des sacrifices ou « des prières qui les enchantent », car jamais ils ne se feront complices de l'impiété et ne trahiront la justice. On a voulu voir dans ces paroles un désaveu de la prière. Non, elles condamnent seulement l'audace impie des méchants qui espèrent, sans changer de vie, se concilier et, pour ainsi dire, acheter par leurs offrandes la faveur divine. Il reste pourtant que, dans les questions qui touchent à la destinée de l'âme et à ses relations avec l'au-delà, il est difficile, impossible même de réduire à l'unité les diverses assertions de Platon et surtout celles de Plotin, car ce qui parle en eux c'est tantôt l'instinct religieux, et tantôt l'esprit de système. Dans le premier cas, l'âme naturellement religieuse se sent responsable et n'est pas ébranlée, par la vue du mal, dans sa croyance en une Providence juste et bonne et dans son horreur de l'injustice, quels que puissent être ses apparents triomphes ici-bas. Les seuls biens qu'elle demande à la divinité, ce sont la raison, l'intelligence, l'opinion droite, *Lois*, III, 687 *d*-688 *b*, et sa prière ressemble à celle de Socrate dans le *Phèdre*, 279 *b c*, qui demandait seulement la beauté intérieure et que, chez lui, le dehors répondît au dedans.

Mais quand parle le philosophe avec ses tendances rationalistes, dominé par la vision de l'ordre du monde qu'enchaînent les lois de la nécessité, alors la raison universelle qui gouverne tout, sans hésitation, sans erreur, sans retouche, impose à chacun son rôle ici-bas, dirige les âmes au lieu qui leur convient et où elles seront traitées selon leurs mérites; la responsabilité individuelle s'efface aussi bien que la Providence personnelle. A quoi pourrait, dès lors, servir la prière? Notre destinée n'en dépend pas, puisqu'elle est fixée irrévocablement par la loi des choses. « Dans les combats, on trouve son salut dans la bravoure et non dans les prières; on n'obtient pas de récoltes en priant, mais en prenant soin de la terre »; on est mal portant si on néglige le soin de sa santé. *Enn.*, III, II, 8.

2° Ce que l'on peut attendre de la prière dans cette conception déterministe, Plotin l'explique en distinguant la prière vocale, ce bavardage de la matière, et celle de l'âme ou de l'intelligence. (Cf. Synésius, *Hymn.*, IV, vers 80-87 : « Je te prie par ma voix et par le silence de l'esprit. »)

1. *La prière qui s'exprime par des formules rituelles.* — Elle est pour Plotin une forme de la magie; celui qu'on invoque est fasciné comme par la vue d'un serpent, IV, IV, 30, en vertu de la sympathie qui règne entre les différentes parties du monde. IV, IV, 40. Chez Plotin du moins cette action magique n'a de pouvoir que sur les êtres sensibles, en raison de leur matière; et c'est pourquoi, si elle peut capter la bienveillance des astres, IV, III, 11; IV, IV, 38, 40, 41 et 42, elle est impuissante, quoi qu'en disent les gnostiques, sur les êtres suprasensibles, II, IX, 14, et même sur le philosophe qui, replié sur lui-même par la contemplation, s'est rendu invulnérable à toutes les séductions; à plus forte raison est-elle impuissante sur l'Un, dont la parfaite indépendance plane au-dessus de toute détermination possible.

Puisque l'Un reste immobile, nous n'avons pas le droit d'espérer qu'il se penchera vers nous, pour nous unir à lui, c'est à nous à tendre nos âmes; cette « conversion » vers l'Intelligence et vers l'Un est une prière bien supérieure, qui, sans passer par la bouche, dans le silence et le recueillement, élève l'âme à son Principe.

2. *La prière silencieuse de l'âme.* — Proclus en a exposé le fondement et la nature à peu près dans les mêmes termes que Plotin (cf. A. Bremond, *Un texte de Proclus sur la prière et l'union divine*, dans *Recherches de science relig.*, oct. 1929). Le fondement ontologique de cette prière est double : d'abord la présence du divin à tout ce qui procède de lui, car ce qui en serait séparé par le fait même n'existerait plus; ensuite une loi de nature également nécessaire qui pousse ce qui procède des dieux à se retourner vers eux selon le rythme ternaire exposé plus haut, à l'exemple des

dieux eux-mêmes qui aussitôt apparus se tournent vers leur principe.

Toutes choses, même les corps, ont ce double pouvoir imprimé comme un sceau dans leur essence, le pouvoir de demeurer dans le divin, et celui de se tourner vers lui. Aussi peut-on dire que « tout prie excepté le Premier ». La prière parfaite et véritable s'élève par degrés, d'abord à la connaissance de la hiérarchie divine, puis, par l'assimilation, dans la pureté, à la familiarité, puis au « contact », à l'« accès », enfin à l'union qui « établit l'Un de notre âme dans l'Un même des dieux ». C'est la plus haute excellence et le terme de la prière véritable.

Ainsi « la volonté de prier est désir de retour aux dieux, et c'est le désir lui-même qui conduit et rattache au divin l'âme qui désire ». Doctrine élevée, mais insuffisante, car n'y a-t-il pas, dans l'âme humaine, des vouloirs impuissants, des désirs qui s'élancent en vain vers un objet inaccessible, le sentiment de la faiblesse, né de l'expérience des efforts malheureux?

Plotin et Proclus décrivent peut-être la prière d'un esprit pur, qui n'aurait point péché et qui ne penserait qu'à s'unir à son Principe. Et encore, devant l'infinie majesté de celui de qui il tient tout, cet esprit devrait être pénétré d'adoration et de soumission. Or, il n'y a point place pour ces sentiments dans la prière néoplatonicienne, encore moins pour le cri confiant de l'opprimé vers son rédempteur, ou la tendre piété du fils envers le Père, ou la confusion du pécheur en face de la sainteté offensée.

Proclus s'en explique clairement. « C'est au juste plus qu'à tout autre qu'il convient de prier... Pour le méchant, c'est tout le contraire; car il est interdit à l'impur de toucher le pur. »

N'est-il donc pas permis de demander pardon et d'implorer la force pour sortir de l'impureté? car « tout ce qui nous manque, c'est cela qui nous sert à demander. Le saint prie avec son espérance, et le pécheur avec son péché » (P. Claudel). *Nec illud mihi placet*, dit saint Augustin, *quod cum dixissem : « Summa opera danda est optimis moribus », mox addidi : « Deus enim noster aliter nos exaudire non poterit; bene autem viventes facillime exaudiet. »* (*De ordine*, II, xx, 52.) *Sic enim dictum est, tanquam Deus non exaudiat peccatores. Retract.*, I, III, 3, t. XXXII, col. 589. C'est une parole, remarque le saint docteur, qu'on trouve dans l'Évangile, mais sur les lèvres de quelqu'un qui ne connaissait pas encore le Christ, bien qu'il en eût reçu la lumière du corps.

En réalité, pour Proclus comme pour Plotin, « la prière... se réduit soit à une concentration intérieure de l'âme qui cherche sa propre essence, soit à une formule magique qui produit nécessairement son effet, non pas parce que les dieux l'ont voulu, mais en vertu de la sympathie qui lie ensemble les parties du monde ». Bréhier, *La philosophie de Plotin*, p. 115.

Même lorsque Proclus fait une place à la prière-demande, ce qui lui semble conforme à la doctrine exposée dans les *Lois*, où est le rapport intime avec un Dieu personnel? Les néoplatoniciens (je parle des philosophes dans l'exercice même de leur spéculation) n'ont pas connu, ou ils ont oublié, l'impuissance de l'homme réduit à ses propres forces et ils n'ont pas eu non plus l'idée d'un Dieu qui entendît les prières de la terre, non seulement principe et fin de son œuvre, mais l'aimant, intimement présent au fond des âmes, percevant leurs soupirs et désirant leur salut.

Il ne faut donc point parler ici d'un « triomphe » du néoplatonisme. Harnack, *Dogmengeschichte*, 4e éd., t. I, p. 824. Si le néoplatonisme avait triomphé, il eût fait disparaître deux caractères opposés et paradoxalement unis, dont l'accord constitue, dans la vie religieuse, l'originalité de la conception chrétienne: une certaine autonomie de la personne humaine et, tout ensemble, sa dépendance absolue à l'égard de Dieu; dans l'infinie majesté de ce Dieu, une infinie condescendance, un amour paternel pour sa créature; dans l'âme créée, la conscience de son incomparable valeur jointe au sentiment de son impuissance foncière; bref, la mystérieuse collaboration de la liberté et de la grâce, et l'humilité vraie, *quæ pæne una disciplina christiana est*. Saint Augustin, *Serm.*, CCCLI, 4, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1538. Il n'y a point trace de cela dans « les trésors de vie spirituelle » qui, dit-on, « de la philosophie païenne, sont passés dans les écrits théologiques de saint Ambroise et de saint Augustin ». Bréhier, *Histoire de la philosophie*, t. I, p. 10.

V. La connaissance que nous avons de Dieu. — *Quelques textes* (voir les références données au chapitre précédent). — Saint Justin, *Apol.*, II, 13, *P. G.*, t. VI, col. 465 C; *Dial.*, 4, *ibid.*, col. 484 AB, 485; — Théophile, *Ad Autol.*, I, 2, *ibid.*, col. 1025 C-1028 B; — Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, v; IV, xxv; V, xi et xii, *P. G.*, t. VIII, col. 1145 ACD, col. 1364 BC, t. IX, col. 108 B; Stählin, p. 215, l. 5 sq.; p. 317, l. 10 sq.; p. 370 sq.; — Origène, *De princ.*, I, I, 7, *P. G.*, t. XI, col. 128 A; Koetschau, p. 24, l. 18 sq.; *Cont. Cels.*, VI, III; VII, XXXIX, *ibid.*, col. 1292 B, 1477 A; Koetschau, p. 72, l. 14 sq., p. 189, l. 19 sq.; — Saint Athanase, *Oratio de incarnatione Verbi*, *P. G.*, t. XXV, col. 196, 197; — Pseudo-Basile (Évagre), *Epist.*, VIII, *P. G.*, t. XXXII, col. 257 C; — Saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, VII, 21, t. XXXV, col. 781 BC; — Saint Grégoire de Nysse, *De beatitudinibus*, orat. VI, *P. G.*, t. XLIV, col. 1268 CD, 1272 AB; *De vita Moysis*, *ibid.*, col. 376 D, 377 A; *In cant.*, homil. III, *ibid.*, col. 824; homil. XV, col. 1093; *De anima et resurrect.*, t. XLVI, col. 89; — Marius Victorinus, *Adversus Arium*, IV, 23, *P. L.*, t. VIII, col. 1129 D; — Saint Augustin, *De ordine*, II, XVIII, 47, *P. L.*, t. XXXII, col. 1017; *De vera religione*, XXXI, 57, t. XXXIV, col. 147; *In Joan.*, tr. XXIII, 9, t. XXXV, col. 1588; *Enarr. in psalm. LXXXV*, 12, t. XXXVII, col. 1090; *Liber de diversis quæstionibus LXXXIII*, q. XLVI, 2; q. LIV, t. XL, col. 30, 38; *De Trinitate*, VIII, III, 4; VIII, IX, 13; IX, VII, 12; XII, II, 2, t. XLII, col. 949, 960, 967, 999; — Pseudo-Denys, *De cælesti hierarchia*, II, 3, *P. G.*, t. III, col. 140 D-141 A; *De divinis nominibus*, I, 5, 6, 7; XIII, 3, col. 593 C sq., 981 B; *De mystica theologia*, I, 1 et 3; V, col. 997 B., 1001 A, 1045 D; — Jean Scot Érigène, *De divisione naturæ*, I, 14; III, 19, *P. L.*, t. CXXII, col. 462 A sq., 680 D.

L'homme, dépendant de la matière et marqué jusque dans son âme du signe de la multiplicité, peut-il jamais atteindre en lui-même, sans intermédiaire, ce Dieu qui est son principe et vers qui le porte l'élan de son plus profond désir? Peut-il même le connaître en quelque manière? et à quelles conditions? Problème ardu et important entre tous. Il n'est pas étonnant que les solutions platoniciennes aient retenu l'attention des philosophes chrétiens. Bien que s'engageant dans les mêmes voies, ils n'arrivèrent pourtant pas au même terme; nous allons le constater, en considérant divers aspects de la question : 1. La théologie négative. 2. La purification (col. 2375). 3. La parenté de l'âme avec Dieu (col. 2379). 4. La vision de Dieu (col. 2381). 5. Quelques conclusions.

1. La théologie négative. — 1° *Negationes in divinis veræ.* — De l'immuable réalité qui se laisse deviner par delà le monde changeant des apparences, nous pouvons savoir ce qu'elle n'est pas, mais non ce qu'elle est. L'idée remonte à Platon; elle est reprise et appliquée explicitement à Dieu par Philon, *Quod Deus immut.*, 13; *De post. Caïni*, 5, 48; par Plotin, *Enn.*, V, III, 14, et par nombre d'auteurs chrétiens, comme Clément d'Alexandrie, *Strom.*, V, XI, *P. G.*, t. IX, col. 109; Athanase, *Historia arianorum ad monachos*

2, t. xxv, col. 693 A; cf. saint Grégoire de Nazianze *Orat.*, xxviii, 5, t. xxxvi, col. 32 B; saint Augustin, *Enarr. in psalm.*, LXXXV, 12, *P. L.*, t. xxxvii, col. 1090; pseudo-Denys, *De cæl. hier.*, ii, 3, *P. G.*, t. iii, col. 140 D.

En conséquence, Plotin disait de Dieu qu'il n'est ni âme, ni intelligence, ni être; il n'est aucune des choses qui viennent de lui et, comme tout vient de lui, il n'est rien de ce qui est. Donc tout ce qu'on se hasarde à en dire, doit revêtir une forme négative; on n'arrive à le connaître en quelque manière que par voie de retranchement. *Enn.*, V, iii, 11; VI, viii, 11.

Est-ce un souvenir de Plotin ou de Proclus, de Clément d'Alexandrie ou de Grégoire de Nysse, le pseudo-Denys dit à son tour : « Dieu n'est ni âme ni intelligence. » *De mystica theologia*, v, *P. G.*, t. iii, col. 1045 D; cf. *De div. nom.*, i, 5, col. 593 C. Que pouvons-nous en connaître? qu'il est incompréhensible, immense, infini; c'est en disant ce qu'il n'est pas que l'on suggère ce qu'il est. *De div. nom.*, xiii, 3, col. 981 B. La théologie doit se constituer uniquement de prédicats négatifs et de propositions négatives : car, quand on parle des choses divines, ce sont les négations qui sont vraies; les affirmations, au contraire, sont inconsistantes. *De cæl. hier.*, ii, 3, col. 141 A. Le plus haut degré de connaissance est « ténèbre ». *De myst. theol.*, i, 3, col. 1001 A. Aussi Denys donne-t-il à son bien-aimé Timothée ce conseil bien néoplatonicien : « Efforce-toi de te dégager des sens, des opérations de l'esprit et de tout ce qui est sensible ou intelligible, de tout ce qui est ou n'est pas, afin de t'unir, par l'inconnaissance, autant que possible, à celui qui est au-dessus de tout être et de toute connaissance. » *De myst. theol.*, i, 1, col. 997 B.

Les scolastiques, les mystiques surtout, développèrent ce thème : Dieu est l'abîme, l'obscurité; on ne l'atteint que dans un nuage, dans cette nuée du Sinaï où pénétra Moïse. Les victorins, saint Bonaventure répètent : *Negationes in divinis veræ, affirmationes vero incongruæ.* Alain de Lille plaçait ce principe parmi les règles de la théologie. Saint Thomas dira : *Hoc ipsum quod Deus est remanet occultum et ignotum.* Il écrit cela dans le prologue du *Commentaire des noms divins*, c'est assez dire sous quelle influence.

Entraînés par l'autorité de Denys, nos docteurs font écho à l'antique tradition alexandrine, par delà Origène et Clément, à Philon : celui-là connaît mieux Dieu, qui sait qu'il est incompréhensible.

2° *Quelle est la portée de ces négations?* — Bigg croyait découvrir, dans la théologie négative, une conception essentiellement païenne, destructrice de l'idée de Dieu, car elle aboutit à « une chimère, à une force abstraite, dont on ne peut dire ni qu'elle existe, ni qu'elle n'existe pas ». *The christian platonists of Alexandria*, p. 61-65. C'est se méprendre.

Quand saint Thomas, par exemple, est amené par le texte qu'il commente à écrire cette phrase : *Ipse (Deus) nihil est exsistentium*, cela ne veut pas dire, explique-t-il aussitôt, que l'être lui manque, *non quasi deficiens ab essendo*, mais qu'il le possède, cet être, à un degré qui le sépare de tous les autres, *supereminenter, segregatus ab omnibus. Comm. de divinis nominibus*, c. i, lect. 3. Le plus haut degré de la connaissance que l'homme puisse avoir de Dieu, dit-il encore, consiste à savoir qu'il l'ignore; oui, dans la mesure où il connaît que la réalité divine dépasse tout ce que nous en comprenons. *De pot.*, q. vii, a. 5, ad 14um. Et ce n'est pas seulement saint Thomas qui parle ainsi. On lit à peu près le même développement chez Jean Scot Érigène : *In nullo intelligitur (Deus) exsistentium, quia superat omnia... dum ergo incomprehensibilis intelligitur, per excellentiam nihilum non immerito vocitatur. De divisione naturæ*, l. III, 19, *P. L.*, t. cxxii, col. 680 D; cf. *ibid.*, l. I, 14, col. 462. Chez le pseudo-Denys, les négations au sujet de Dieu se font ὑπεροχικῶς, ἀλλὰ μὴ κατὰ στέρησιν. *Epist.*, i, *P. G.*, t. iii, col. 1065 A : comme on ne retranche que ce qui mettrait en péril son excellence, ce n'est pas le priver, mais assurer cette excellence même. Aussi appelle-t-il ce procédé une ὑπεροχικὴ ἀφαίρεσις. *De div. nom.*, ii, 3, col. 640 B. Avant Denys, Marius Victorinus avait affirmé que Dieu est sans existence, sans substance, sans intelligence, sans vie, non point *per* στέρησιν, mais *per supralationem.* Il faut donc dire plutôt qu'il est non pas ὄν, mais προόν. *Adv. Arium*, iv, 23, *P. L.*, t. viii, col. 1129 D.

C'est la ligne de la tradition néoplatonicienne. Parmi des exagérations agnostiques, les mêmes formules se trouvaient chez Plotin : Dieu, dit-il en propres termes, n'est aucune des choses qui existent, parce qu'il est au-dessus de toutes. *Enn.*, V, v, 8; il n'a pas d'idée, parce qu'il est au-dessus de l'intelligence et de tout intelligible, *Vita Plotini*, c. xxiii; il n'est point l'être, parce que tout ce qui est vient de lui; il est ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, comme disait Platon (*Rép.*, vii, 509 *b*), comme disent Justin, Théophile, Clément, Origène, Grégoire de Nazianze.

La théologie négative, loin d'être une conception païenne, se propose d'éviter, autant que possible, l'anthropomorphisme, le grand écueil, quand on parle de Dieu, étant de le représenter sur le modèle des choses sensibles, ou du moins de lui attribuer tels quels les concepts que nous tirons de ces choses; car instinctivement, selon le mot de Pascal, les choses pures « nous les teignons de nos qualités, et empreignons de notre être composé toutes les choses simples que nous contemplons ».

3° *En quête d'une doctrine de l'analogie.* — Un platonicien est convaincu qu'il y a deux mondes, et que le plus vrai est celui qui ne se voit pas; aussi, quand il parle du monde supérieur, il commence par nier qu'il soit comme celui qui se voit (*Enn.*, V, viii, 4). De fait, sans cette négation, on n'en aurait jamais qu'une idée fausse et si, malgré tout, on voulait raisonner à son sujet, on découvrirait un « nid de contradictions ». Il ne faut pas s'étonner que des écrivains chrétiens, pour éviter les mêmes écueils, aient eu recours au même procédé. Ce procédé ne les fixait pas dans une attitude purement négative, puisqu'ils affirmaient hautement l'éminence des perfections divines.

C'est ce qu'ils exprimaient aussi en disant que de Dieu on peut également affirmer et nier toutes les perfections des créatures. Selon Denys, « il est tout ce qui est et il n'est rien de ce qui est ». *De div. nom.*, i, 6 et 7, col. 596. Selon Grégoire de Nazianze, « il est un, il est tout et il n'est rien ». Il est une monade, disait de même Plotin, V, v, 4, et il n'est pas une monade, VI, ix, 5; il est partout et il n'est nulle part; il est infini et il n'est pas infini; il est bon et il n'est pas bon. V, v, 10 et 11; VI, viii, 9. La contemplation participe à cette extraordinaire condition des choses divines auxquelles elle unit l'âme dans l'extase : elle est une vision et elle n'est pas une vision, elle est une pensée qui n'est pas une pensée, un contact sans être un contact.

Procédé bien étonnant, remarque Suarez, *De oratione*, c. xiii, n. 30, à propos du pseudo-Denys : *Est enim mirabilis hæc Dionysii theologia, videtur enim simul contraria et contradictoria proferre.* En réalité, il n'y a contradiction qu'en apparence, parce que les termes n'ont pas exactement le même sens dans l'affirmation et dans la négation. Dieu n'est pas un être vivant comme ceux que nous connaissons par expérience et, pourtant, il est vivant, autrement. Transcendant aux catégories où nous classons les êtres, il ne leur est pourtant pas tout à fait étranger, car leur perfection vient de lui. Il leur ressemble et il ne leur ressemble pas. Il est οἷον, comme répète sou-

vent Plotin, οἷον νοῦς, οἷον ἐνέργεια. Les anciens exprimaient ainsi, sans lui donner les précisions qu'elle reçut plus tard, la doctrine de l'analogie entre Dieu et ses créatures.

4° *A cause de son imprécision, la méthode n'était pas sans danger.* — Certains pensent, dira plus tard Nicolas de Cues, qu'on peut affirmer de Dieu certaines choses et en nier d'autres (méthode disjonctive). Ils se trompent ; il faut à la fois affirmer et nier tout de Dieu (méthode copulative), car Dieu est tout et il n'est rien. C'est la voie de la *Docte ignorance*. Sans doute la raison discursive répugne à s'y engager; mais il faut dépasser la raison discursive, se hausser jusqu'à l'intellection et à « cette simplicité où les contradictoires coïncident ». *De docta ignorantia*, concl. Cf. Edmond Vanstéenberghe, *Le cardinal Nicolas de Cues*, Paris, 1920, p. 285

Nicolas de Cues voulait soustraire la théologie à l'emprise d'une dialectique décadente qui compromettait la science sacrée. L'intention était bonne. Mais, comme le remarque justement son historien, en reléguant le réel véritable dans un domaine où cesse le raisonnement et où ne vaut même plus le principe de contradiction, il rendait impossible toute métaphysique et toute théologie. *Op. cit.*, p. 282-287. C'était le danger de la théologie négative telle que la comprenaient les néoplatoniciens. A force d'exalter la transcendance de l'Un, ils n'osaient plus lui attribuer aucun prédicat positif. Comment connaître ce qu'il est? Il fallait tout attendre de l'extase.

5° *La théologie négative, comprise à la manière néoplatonicienne, prépare l'extase.* — Elle est en quelque sorte l'envers de la vision de Dieu; et rien ne montre mieux la différence qui existe, sous des appellations semblables, entre le retranchement néoplatonicien et la *via negationis* de la philosophie scolastique. Cette dernière s'exerce sur des concepts et les corrige; elle fait abstraction de ce qu'ils contiennent d'imparfait; pousse au contraire à la limite ce qu'ils ont de bon et de parfait et arrive ainsi à se faire de Dieu une idée moins indigne, mais en restant dans le champ des concepts, dans le mode ordinaire de notre connaissance, abstractif et discursif.

Pour un néoplatonicien, il s'agit de tout autre chose, d'écarter une réalité gênante qui nous borne, le voile qui s'interpose et nous empêche de voir plus loin. Le réalisme qui est à la base de cette dialectique ascendante prétend par le retranchement conduire à la vision de Dieu : « Enlève, disait Plotin, et contemple », σκόπει δὴ ἀφελών. *Enn.*, IV, VII, 10; cf. V, III, 17.

II. LA PURIFICATION, CONDITION DE LA VISION DE DIEU. — 1° *Voir Dieu, c'est là que tendaient, au début de l'ère chrétienne, beaucoup de désirs inquiets.* — Le problème était moins de savoir si nous pouvons connaître ce qu'est Dieu que de trouver le moyen de le voir, c'est-à-dire de nous unir à lui dans une union qui serait le bonheur.

Ce qui attirait au platonisme, c'est qu'il prétendait satisfaire ce désir. Le premier Bien est ineffable; mais un fréquent commerce le rend présent et « tout à coup comme d'un feu qui jaillit une lumière s'allume dans l'âme ». VII[e] lettre, attribuée à Platon, citée par Origène, *Cont. Cels.*, VI, III, *P. G.*, t. XI, col. 1292 B. Dieu n'est saisi par aucun discours, mais les sages qui, par de grands efforts, se sont séparés du corps autant que possible, en conçoivent comme un éclair quelque idée : c'est parmi les ténèbres l'éblouissement soudain d'une vive lumière. « L'intelligible..., le pur, le simple brille comme un éclair et soudain permet à l'âme de le toucher et de l'apercevoir. » Plutarque, *De Is. et Osir.*, LXXVII. « Cherchez Dieu, dit Plotin avec assurance, il n'est pas loin du tout et vous le trouverez, les intermédiaires ne sont pas nombreux. Il suffit de prendre dans l'âme qui est divine la partie la plus divine. » V, I, 3.

De toutes les attirances du platonisme, celle-là s'exerçait le plus puissamment sur les âmes les meilleures.

Justin a décrit la véhémence des espoirs qui le soulevèrent lorsque, après avoir essayé d'un stoïcien, d'un péripatéticien, d'un pythagoricien, il rencontra enfin un platonicien; cet homme lui parlait des êtres qui n'ont pas de corps et de la contemplation; il lui faisait espérer de voir Dieu bientôt, car tel est, remarque Justin, le but de cette philosophie; et, tout de suite, cette pensée donnait comme des ailes à son esprit; il lui semblait qu'il allait prendre son vol. *Dial.*, 2, *P. G.*, t. VI, col. 477 C. Saint Augustin raconte en termes semblables son enthousiasme à la lecture des livres « platoniciens ».

2° *Une question préliminaire se posait pourtant :* Sommes-nous capables d'atteindre Dieu? avons-nous un œil pour le voir? Oui, répondait-on d'ordinaire dans l'école de Platon, mais il faut le purifier. Le *Discours vrai* de Celse donnait aux chrétiens ce conseil dédaigneux : « Fermez vos sens et levez le regard de l'esprit, détournez-vous de la chair, ouvrez l'œil de l'âme, alors, alors seulement vous verrez Dieu. » Origène réplique à cette semonce que les vrais chrétiens mettent tout cela en pratique, sachant bien que c'est « en ouvrant l'œil de l'âme et en fermant celui de la sensation qu'on voit et contemple le Dieu suprême et son Fils qui est *Logos* et sagesse ». *Cont. Cels.*, VII, XXXIX, *P. G.*, t. XI, col. 1477 A.

La réponse aurait besoin de plus d'une précision. Du moins, sur la nécessité d'une préparation morale, tout le monde était d'accord : on ne peut atteindre le pur avec ce qui est impur. *Phédon*, 67 *ab*. C'est comme une vérité première que des chrétiens admettent volontiers, le Seigneur ayant dit : « Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu ». « Qui voit Dieu? Ah! ce n'est pas la foule des hommes, mais celui-là seulement qui s'est purifié par la justice et par toute sorte de vertus. » Justin, *Dial.*, 4, *P. G.*, t. VI, col. 484 BC; cf. Théophile, *Ad Autolycum*, I, 2, *ibid.*, col. 1025 B. Recevoir la connaissance de Dieu, quand on se laisse encore entraîner par ses passions, c'est impossible. Clément, *Strom.*, III, V, *P. G.*, t. VIII, col. 1145 C. La raison en est qu'il faut être semblable à l'objet qu'on désire connaître. « Pour connaître dans leur vérité les Écritures et arriver, autant que le peut l'humaine nature, à la science du Verbe de Dieu, il faut une belle vie, une âme pure et la vertu selon le Christ. Qui veut voir la lumière du soleil se purifie de façon à se rendre semblable à l'objet de son désir, afin que l'œil étant devenu lumière, voie la lumière du soleil, ἵνα οὕτω φῶς γενόμενος ὁ ὀφθαλμὸς τοῦ ἡλίου φῶς ἴδῃ. »

De même, qui veut comprendre la pensée des « théologiens », doit d'abord, par sa vie, laver et purifier son âme et s'approcher des saints en imitant leurs actions, afin que, leur étant uni par la ressemblance de la vie, il saisisse à son tour ce qui leur a été révélé par Dieu. Saint Athanase, *Oratio de incarnatione Verbi*, *P. G.*, t. XXV, col. 196, 197. Grégoire de Nazianze dit de même que c'est par la lumière qu'on trouve la lumière. *Orat.*, XL, 37, t. XXXVI, col. 112 C. Et Augustin : *Si solem... videre vellemus, oculos corporis purgaremus...; volentes videre Deum, oculum quo Deus videri potest purgemus. In epist. I Joan.*, tr. VII, 10, *P. L.*, t. XXXII, col. 1349; *Soliloq.*, I, VI.

Ainsi Platon disait : « L'œil recherche la lumière parce qu'il renferme des éléments lumineux ». *Timée*, 45 *bd* ; Posidonius, dans son commentaire sur le *Timée* : τὸ φῶς... ὑπὸ τῆς φωτοειδοῦς ὄψεως καταλαμβάνεται (cf. Schmekel, *Die Philosophie der mittleren Stoa*,

p. 406), et Plotin : « Jamais l'œil n'aurait vu le soleil, s'il n'avait pris la forme du soleil, ni l'âme ne verrait le Beau, si elle n'était devenue belle. Qu'il devienne donc tout semblable à Dieu et tout beau, l'homme désireux de contempler le Bien et le Beau. » *Enn.*, I, vi, 9. Cf. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, p. 143 sq.

3° *Purification platonicienne et purification chrétienne.* — Ainsi, pour affirmer la nécessité d'une purification, les Pères se trouvent d'accord avec les philosophes platoniciens et empruntent même souvent leurs formules, mais, quand il s'agit d'exprimer la nature de cette purification, bien qu'ils portent encore parfois la trace des mêmes influences, c'est, peut-on dire, par accident : l'esprit est autre.

La marque du platonisme est reconnaissable dans les passages où est recommandée une séparation complète de l'âme et du corps par l'ascèse, et dans ceux, plus nombreux, qui accablent le corps d'injures. C'est une tradition dans cette école — prison, bourbier infect, mur qui cache la vue de Dieu. Séparé de leur contexte, ces passages feraient croire à une conception dualiste de la nature humaine. Origène a été touché par cette influence. Saint Augustin à ses débuts et saint Grégoire de Nazianze n'en ont pas été exempts. « Quiconque, dit ce dernier, est arrivé par la contemplation à écarter la matière et cette méprisable chair — qu'il faille l'appeler un nuage ou un voile — et a pu ainsi entrer en commerce avec Dieu et se mêler à la lumière très pure, autant qu'il est possible à une nature humaine, celui-là est alors bienheureux. » Il est établi au-dessus de la dyade matérielle grâce à l'Unité qui est dans la Trinité et à laquelle son intelligence s'est élevée. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, xxi, 2, *P. G.*, t. xxxv, col. 1084 BC. Mais Augustin se rétracte ensuite et Grégoire de Nazianze explique que, s'il faut travailler à se détacher, c'est sans expoir de séparer jamais complètement du corps l'âme ou l'esprit, car cela est impossible, quel que soit le détachement et le recueillement auquel on est arrivé. *Orat.*, xxviii, 12, t. xxxvi, col. 41 B. Il ne faut avoir avec lui que les relations strictement nécessaires. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VI, ix, t. ix, col. 292 C.

Bien que le rêve d'un surhomme idéal ait parfois hanté la pensée de quelques-uns d'entre eux, nos docteurs ne parlent que d'une séparation relative, dont la nature varie suivant le sens qu'ils donnent aux mots « matière » et « chair », c'est-à-dire suivant qu'ils empruntent le langage de la philosophie ou celui de l'Écriture sainte.

Si l'on entend la matière au sens philosophique, « la dyade matérielle », comme s'expriment les néoplatoniciens et les néopythagoriciens, un homme ne pourrait s'en détacher sans cesser d'être homme; aussi l'idéal du sage est-il d'en vivre séparé tout en lui restant uni, donc séparé par les tendances de sa volonté et la maîtrise de ses désirs, ἄϋλος ἐν ὕλῃ. Saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, xxvi, 10-13, t. xxxv, col. 1240-1245 B. Ainsi comprise, la matière corporelle n'est pas sans dignité, car elle est l'œuvre de Dieu, cohéritière avec l'esprit, appelée à partager les mêmes promesses, *Orat.*, xiv, 6, col. 865 A, capable elle aussi d'être purifiée et élevée. « Même si cette poussière (corporelle) entraîne avec elle quelque mal, et si cette tente terrestre fait pencher vers la terre l'esprit qui tend vers les hauteurs et qui est créé pour s'y élever, que du moins l'image (de Dieu) rende pure la boue, qu'elle place sur les hauteurs la chair qui lui est unie, en la soulevant sur les ailes de la raison. » *Orat.*, xvi, 15, col. 953 C; cf. Pinault, *Le platonisme de saint Grégoire de Nazianze*, p. 113 sq. Sa destinée n'est donc pas d'être anéantie selon le rêve platonicien, mais associée à la gloire et aux joies de l'union divine.

Mais, parfois aussi, ce dont il faut se séparer, c'est la chair, σάρξ, la nature corrompue et le foyer de la concupiscence dont parle saint Paul; et celle-là doit être combattue à outrance et crucifiée avec ses passions, non point parce qu'elle est sensible et matérielle, mais parce qu'elle est désordre et tendance au péché. En ce sens, Grégoire de Nazianze dit que le sage attache sa chair à la croix, qu'il désire mourir avec le Christ, pour s'élever vers les hauteurs, *Poem. moral.*, ii, vers 565, t. xxxvii, col. 623 A, et se rendre impassible, c'est-à-dire maître de ses passions. Cette purification de la chair de péché s'opère par le baptême, par la pénitence, les jeûnes, l'imitation des vertus du Christ et l'obéissance aux commandements, « par la justice et par la vertu » (Justin), « par l'imitation de la vie des saints » (Athanase); elle résulte bien moins de nos efforts naturels que de la puissance du Christ, de qui procède « la vie pure, la vie ressuscitée des morts ». Grégoire de Nazianze, *Poem. de seipso*, xlvi, vers 37, t. xxxvii, col. 1380 A. « En toi, Christ, j'ai plus de confiance qu'en l'effort de la lutte. » *Ibid.*, lxxvi, vers 4, col. 1423. Ainsi éloignement du péché par la grâce du Christ, par ses sacrements, par l'imitation de ses vertus, telle est la purification chrétienne, fort différente, malgré des analogies verbales, de la κάθαρσις platonicienne.

4° *Les analogies sont sensibles* surtout lorsque persiste, dans la philosophie des Pères, la même conception réaliste de la composition des choses qui commandait la manière de voir des néoplatoniciens au sujet de la purification.

Il faut considérer chaque nature dans sa pureté, disait Plotin, car toujours ce qui s'est ajouté, τὸ προστεθέν, empêche de connaître ce à quoi il s'est ajouté. On dirait d'une statue que le temps a recouverte de rouille, IV, vii, 10; cf. I, vi, 9, ou d'un homme qui, tombé dans la boue, est devenu méconnaissable à ses amis. I, vi, 5. Que l'on nettoie la statue; que cet homme se lave; et l'un et l'autre retrouveront leur beauté.

Nous avons relevé, en exposant la philosophie de Plotin, le présupposé réaliste suivant lequel nous serions constitués d'entités, on serait tenté de dire de formalités, qui s'enveloppent les unes les autres, l'universel en nous étant devenu particulier dans sa chute, par une addition qui le matérialise et l'alourdit, mais peut être retranchée. En écartant tout ce qui est non seulement sensible, mais multiple, on arrive à cette image de l'Un qui nous constitue dans notre fond et dans laquelle on atteint l'Un lui-même. Telle cette agathe de Pyrrhus qui, au dire de Pline, représentait les neuf muses et Apollon avec sa cithare, non par l'effet de l'art, mais parce que, naturellement, les veines de la pierre étaient ainsi disposées que chacune des muses y figurait avec ses attributs propres.

Chez les écrivains ecclésiastiques qui ont été en contact plus direct avec la pensée néoplatonicienne, il est resté quelque chose de ces expressions et de cette méthode; ainsi, chez Origène, bien qu'il emprunte le langage de l'Évangile, lorsqu'il compare l'image divine dans l'âme du pécheur à la drachme qu'une femme avait perdue dans sa maison mal balayée. *In Gen.*, hom. xiii, 4, *P. G.*, t. xii, col. 234 C. Grégoire de Nysse parle de même : l'image de Dieu n'est pas disparue mais, comme la drachme, elle est recouverte par les immondices, c'est-à-dire par les souillures de la chair. La purification la fait retrouver. *De virginitate*, c. xii, *P. G.*, t. xlvi, col. 373 A. Il dit aussi après Plotin : « De même que celui qui a glissé et qui est tombé dans la fange, a sali sa beauté au point que ses proches eux-mêmes ne le reconnaissent plus », ainsi

l'homme tombé dans la bourbier du péché ne présente plus l'image du Dieu incorruptible. *Ibid.*, c. xii, col. 372 B. Cf. Fr. Diekamp, *Die Gotteslehre des heil. Gregor von Nyssa*, p. 85 sq.

Le réalisme platonicien marque aussi de son empreinte le mode de contemplation qu'expose Clément d'Alexandrie, *Strom.*, V, xi, *P. G.*, t. ix, col. 108 B : c'est par l'analyse, explique-t-il, qu'on avance vers la première intellection, en retranchant, ἀφελόντες, les qualités physiques du corps, d'abord les trois dimensions, puis dans le point, résidu de cette première abstraction, sa position même. Ainsi la monade, une monade qui n'est plus localisée dans l'espace, est perçue par l'intelligence. Il est vrai qu'il ajoute, comme pour christianiser une philosophie d'emprunt : si après avoir séparé « tout ce qui s'ajoute aux corps », même ce qu'on appelle incorporel, « nous nous jetons dans la grandeur du Christ et si, de là, par la sainteté, nous pénétrons dans son immensité, nous arrivons à la connaissance, νοήσει, du Tout-Puissant ».

Saint Augustin est sous la dépendance d'une philosophie semblable, quand dans le *De Trinitate*, l. VIII, c. iii, n. 4, *P. L.*, t. xlii, col. 949, après avoir énuméré une série de biens particuliers, il écrit : *Bonum hoc et bonum illud : tolle hoc et illud et vide ipsum bonum, si potes; ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni.* Et plus loin : *Si ergo potueris, illis detractis, per seipsum perspicere bonum, perspexeris Deum. Ibid.*, n. 5, col. 950. Ses formules suggèrent avec hésitation cependant *(si potes, si potueris)*, une composition des êtres semblable à celle qu'enseignaient les réalistes platonisants. Il ne faudrait pas en conclure que, dans le problème de la purification, problème religieux, il suive aveuglément les platoniciens; non, ce qu'il écoute alors, selon son habitude, c'est l'Écriture sainte et l'enseignement traditionnel de l'Église : La déchéance de l'âme ne consiste pas à être unie au corps, ni son relèvement à s'en détacher. Il s'oppose à ceux pour qui la matière est le mal, *De natura boni*, c. xv-xviii, t. xlii, col. 556, 557; *De civ. Dei*, II, xxiii, 1, t. xli, col. 336, comme à ceux qui comptent sur leurs propres forces pour arriver à la pureté, *qui se putant ad contemplandum Deum et inhærendum Deo virtute propria posse purgari. De Trinit.*, l. IV, c. xv, n. 20, t. xlii, col. 901. Aux âmes de bonne volonté il donne ce conseil : « Attachez-vous toujours plus au médiateur qui, seul, peut vous délivrer du mal, non en le séparant de vous comme on sépare une substance d'une autre substance, mais en vous guérissant comme on guérit d'une maladie. » *In Joan.*, tr. xcviii, 7, t. xxxv, col. 1883, 1884. Cela n'est plus du tout platonicien.

III. LA « PARENTÉ » DE L'AME AVEC DIEU. — Pour voir la lumière, disaient les néoplatoniciens, il faut être lumière; et dans l'Église, nous l'avons vu, volontiers on le répétait après eux. Mais ils poursuivaient : pour voir Dieu, il faut être Dieu. Même si l'on ajoute : en quelque manière, la formule ne laisse pas d'être embarrassante.

« Dieu se rend présent tout à coup aux âmes bien nées, en vertu de la parenté qu'elles ont avec lui et du désir qu'elles ont de le voir. En quoi consiste cette parenté? L'âme est-elle donc divine, immortelle... une partie de l'Intelligence royale? Et comme cette Intelligence souveraine voit Dieu, pouvons-nous aussi, avec notre intelligence, saisir le divin et, par suite, dès ici-bas, être heureux? — Tout à fait. » S. Justin, *Dial.*, 4, *P. G.*, t. vi, col. 484 AB; cf. *Apol.*, ii, 13, col. 465 C. C'est la théorie « platonicienne » que le vieillard refuse de partager; l'homme est capable d'arriver à la vision de Dieu, parce que son intelligence est une « partie » de l'Intelligence divine, dont c'est le propre de voir Dieu. Saint Jérôme reproche à Origène de parler incorrectement de cette participation des créatures à la nature divine, *Epist.*, cxxiv, *ad Avitum*, iv, 14, *P. L.*, t. xxii, col. 1072, et il justifie sa sévérité en citant ce texte (*De princ.*, IV, xxxvi, *P. G.*, t. xi, col. 411 C. La version de Rufin diffère sensiblement) : *Intellectualem rationabilemque naturam sentit Deus et Unigenitus Filius ejus et Spiritus sanctus; sentiunt angeli et potestates cetera que virtutes; sentit interior homo, qui ad imaginem et similitudinem Dei conditus est.* Ex quo concluditur Deum et hæc quodammodo unius esse susbtantiæ; puisque l'homme intérieur est capable, comme les anges et comme Dieu, de comprendre la nature intellectuelle (c'est-à-dire les essences immuables des choses, les intelligibles), on peut conclure que sa substance est la même que la leur; proportionnés au même objet, ils sont tous en quelque manière de même nature. En d'autres termes nous ne voyons Dieu que si nous avons des yeux pour le voir; or rien n'est capable de voir Dieu, qui ne soit divin. L'intelligence, νοῦς, est cet œil divin. Est-elle en nous et quelle est sa nature? — Il y avait plusieurs réponses :

1° *Selon les uns, l'intelligence n'est pas donnée à tous les hommes*, mais seulement à un certain nombre de privilégiés qui sont de la race des dieux. Un petit texte de Platon, dont il a été déjà question, a joué ici un rôle considérable, sans doute parce qu'il favorisait les orgueilleuses prétentions des « gnostiques » de tous les temps, peut-être aussi parce que son imprécision lui permettait de recevoir des interprétations diverses, c'est le passage du *Timée*, 51 *e* : « Il faut dire que tout homme participe à l'opinion; à l'intellection, au contraire, les dieux ont part et, parmi les hommes, un petit nombre seulement. » Ce petit nombre est de la famille des dieux.

2° *Une seconde interprétation est que tous les hommes possèdent cet œil intérieur*, mais que, chez la plupart, il reste toujours fermé, faute d'une purification sans laquelle l'âme est aveugle pour les réalités divines. C'est la thèse plotinienne, *Enn.*, I, vi, 8. Ce que la première théorie disait d'une caste élue, elle le dit de tous les hommes, tous étant, par nature, proportionnés à la vision de Dieu. De part et d'autre, la formule porte un germe de panthéisme qui peut ne pas se développer, parce qu'il est tenu en échec par d'autres principes, mais qui reste latent.

3° *Pour d'autres, l'œil de l'âme fait partie de la nature humaine et il est impuissant à voir Dieu.* — Il n'en devient capable que lorsqu'il est, non seulement purifié, mais illuminé, élevé, déifié. Cf. la théorie de Justin sur le *Logos* spermatique, participation du *Logos* divin, origine de la parenté qui permet à l'homme de connaître Dieu, *Apol.*, i, 46; ii, 8, 10; Clément d'Alexandrie, *Pædag*, i, 6; *Cohort. ad gentes*, *P. G.*, t. viii, col. 216 A. Ce principe supérieur de connaissance, les Grecs l'appellent volontiers le νοῦς, νοῦς καθαρός; le pseudo-Denys, τὸ ἑνοειδές, τὸ θεοειδὲς ἡμῶν, l'unité déiforme. *De hier. eccl.*, iii, 7; iv, 3. Les écrivains du Moyen Age, surtout les mystiques, en ont beaucoup parlé. C'est l'*oculus interior et intelligibilis* ou l'*intelligentia* de Boèce, de Guillaume de Conches, de Jean de Salisbury, d'Isaac de l'Étoile, l'*intellectualitas* d'Alain de Lille, l'*intellectibilitas* de Clarembaud, la pointe ou la cime de l'âme, *apex mentis, acumen mentis* (Hugues de Saint-Victor), *vertex mentis, intimum et summum mentis* (Richard de Saint-Victor), *scintilla animæ* (saint Thomas), *archa in mente increabitis* (maître Eckhart).

L'essentiel était de signifier nettement que ce sommet de l'âme, en tant qu'il appartient à l'âme, n'est pas quelque chose d'incréé, comme le prétendaient certains hérétiques connus de saint Jérôme,

pour qui « l'esprit », dont parle saint Paul, I Thess.; v, 23, en même temps que de l'âme et du corps, est la substance même du Saint-Esprit. Saint Jérôme, *Comment. in Amos*, l. II, c. v. A un correspondant embarrassé, qui lui demandait si le souffle de Dieu dont parle la Genèse est l'âme même, *Breviter respondeo*, écrit saint Augustin, *aut ipse est, aut ipso anima facta est, sed si ipse est, factus est.* En tout cas, l'âme est créée, c'est certain : *In hac enim quæstione maxime cavendum est ne anima non a Deo facta natura sed ipsius Dei substantia... aut aliqua ejus particula esse credatur. Epist.*, ccv, 19, *P. L.*, t. xxxiii, col. 948; cf. *De civ. Dei*, VII, v, t. xli, col. 199. Donc, même la faculté la plus haute de l'âme n'est pas une portion de Dieu, mais seulement une image. Il fallait aussi maintenir la distinction des ordres : ce n'est pas en vertu d'une puissance purement naturelle, si élevée soit-elle, que l'âme créée peut s'unir à Dieu, mais en vertu d'un don surnaturel gratuit.

A ces conditions, un théologien pouvait parler de la parenté avec Dieu. Je suis le fils de Dieu, s'écrie Grégoire de Nazianze avec une audace dont il s'excuse, je suis Dieu même, grâce au mystère de l'union qui nous fait un dans le Christ. *Orat.*, vii, 23, *P. G.*, t. xxxv, col. 785 B; cf. *Orat.*, xxx, 6, t. xxxvi, col. 112 B. Certains ne mentionnent pas explicitement l'élévation de la nature, mais ils croient que l'âme humaine, comme les intelligences angéliques, reçoit en même temps, par le même acte créateur, et la nature et la grâce. C'est une condition de la vision de Dieu, supposée même quand elle n'est pas formulée.

L'influence du *Timée*, 51 *e*, est encore sensible au Moyen Age. C'est lui qui est en cause si Clarembaud d'Arras ne s'exprime pas avec toute la précision désirable au sujet de l'*intellectibilitas*, cette faculté d'arriver, sans le secours d'aucun organe, à la connaissance de la forme divine, faculté divine elle-même, privilège d'un petit nombre d'hommes, qui méritent seuls le nom de théologiens : *estque intellectibilitas solius divini generis et secundum Platonem admodum paucorum hominum, id est, ut credo, prophetarum et eorum qui invisibilia Dei Spiritu Dei cognoverunt.* Cf. W. Jansen, *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate*, p. 56. Clarembaud dit, il est vrai : *spiritu Dei cognoverunt.* Les victorins affirment plus explicitement que, sans l'aide de Dieu, c'est en vain que l'homme tenterait de se hausser à cette contemplation : *frustra homo ad hos theoreticos excessus nititur, nisi divinis revelationibus adjuvetur.* Richard de Saint-Victor, *Benjamin major*, iv, 7, *P. L.*, t. cxcvi, col. 140 D. Cf. Hugues de Saint-Victor, *Exp. in Hier. cæl. S. Dion.*, iii, *P. L.*, t. clxxv, col. 976 A B.

IV. LA VISION DE DIEU. — 1° *La « vision » chez les néoplatoniciens.* — D'après les descriptions de Plotin qui, disait-on, l'avait expérimentée quatre fois, c'est un état d'union enrichissante et bienheureuse avec le premier Principe, un état auquel ne convient absolument ni le nom de contact, ni celui de pensée, ni celui de vision, qu'on peut appeler pourtant une vision ou un contact, car elle est la rencontre de l'Intelligence et de l'Un par delà le monde du changement et de la multiplicité.

État très difficile à concevoir comme celui d'une connaissance sans dualité, d'une vie sans mouvement, d'une durée sans succession, d'une immutabilité qui n'est pas l'inertie de la mort. Cette union, se consommant au-dessus de la région éclairée par la conscience est ineffable, et même incompréhensible. On ne peut donc la faire connaître : il faut l'expérimenter. On juge, dit Plotin, qu'on y est arrivé, quand on voit la pure lumière en elle-même, par elle-même, V, iii, 17, en elle-même et non pas dans ses images, par elle-même, c'est-à-dire sans intermédiaire. L'âme intelligente la connaît parce qu'elle lui est unie : μόνον ὁρῶσα τῷ συνεῖναι. VI, ix, 3. Transportée en son objet, elle peut croire qu'avec lui elle ne fait plus qu'un. Cette union, est « dans la mesure du possible une unité.

Beaucoup plus que sur la nature de cette vision, les *Ennéades* parlent de ses conditions. Il faut que l'homme ait un œil pour voir, un trait de ressemblance qui lui permette de s'approcher de Dieu et de s'unir à lui. C'est l'intelligence. Il faut que cette intelligence soit proche de Dieu, en sorte que par simple conversion elle puisse se hausser jusqu'à lui et ne faire qu'un avec lui. Il faut qu'elle soit nôtre aussi, unie à notre âme et par l'âme au corps; mais le lien, même en cette vie, ne doit pas être indissoluble, car le sommet de l'intelligence doit pouvoir se libérer, comme d'un lest incommode, de la matière pesante qui retiendrait son envol. Le contemplatif doit s'élever même au-dessus de l'âme insuffisamment unifiée et, par suite, trop peu perspicace, et n'être plus qu'intelligence, car, s'il peut voir, c'est par cette partie de l'âme qui n'est pas l'âme, bien plus, par ce qui, dans l'intelligence, n'est pas intelligence. Au prix de ces renoncements, l'accès lui est ouvert aux profondeurs de l'Un : pour y pénétrer, il n'a donc qu'à se détacher.

En somme, Plotin donne comme possible, dès cette vie, par le jeu des seules forces naturelles, une vision de Dieu sans intermédiaires. Il dit sans doute que l'on prend alors de Dieu ce qu'on peut, mais il dit aussi que l'âme ne fait plus qu'un avec Dieu, VI, ix, 10; VI, ix, 3, et que c'est le parfait bonheur, qu'on a touché le but. VI, ix, 8.

2° *Chez les Pères, diverses significations.* — Les Pères de l'Église furent amenés par les exemples de la sainte Écriture, surtout ceux de Moïse et de saint Paul, peut-être par leur propre expérience, à admettre la possibilité, dès cette vie, d'une connaissance de Dieu très supérieure à la connaissance ordinaire.

Se conformant aux usages de leur temps, ils l'appelaient volontiers une « vision ». On « voit » Dieu alors: qu'est-ce à dire? Il serait utile de dresser une liste des significations très diverses qu'a reçues chez eux cette expression.

On y relèverait que chez Clément d'Alexandrie, c'est un acte de l'intelligence, νόησις, qui atteint « non ce qu'est Dieu, mais ce qu'il n'est pas », contemplation à laquelle on parvient par la voie de « l'analyse », c'est-à-dire en divisant et en retranchant, selon la méthode de la théologie négative. *Strom.*, V, xi, *P. G.*, t. ix, col. 108 B.

Origène pense qu'on peut connaître Dieu, mais non le voir; car il appartient aux seuls êtres corporels de voir et d'être vus. L'Évangile dit, il est vrai, que les cœurs purs voient Dieu; mais *quid aliud est corde Deum videre, nisi eum intelligere atque cognoscere? De princ.*, I, i, 9, *P. G.*, t. xi, col. 129 B.

Saint Grégoire de Nysse, à propos de la même béatitude, se demande comment on peut « voir » « l'invisible », et il répond : de plusieurs manières: d'abord, comme dans l'œuvre on voit, ὁρᾶται, l'ouvrier; « c'est de la même manière que nous disons que nous voyons Dieu, lorsque nous sommes arrivés à concevoir non sa nature, mais sa bonté. » Mais cela ne suffit pas, de même qu'il ne suffit pas de savoir ce qu'est la santé; c'est pourquoi le Seigneur déclare bienheureux non pas celui qui connaît quelque chose de Dieu, mais celui qui possède Dieu, c'est-à-dire celui qui, ayant purifié son cœur, voit en lui-même, dans sa propre beauté, l'image de la nature divine : ἐν τῷ ἰδίῳ κάλλει τῆς θείας φύσεως καθορᾷ τὴν εἰκόνα.

Pour saint Grégoire de Nysse, voir Dieu, c'est donc le percevoir tel qu'il se reflète, comme dans un miroir,

dans cette image plus ou moins transparente, mais toujours distincte de lui, qu'est l'âme purifiée. *De beatitudinibus*, orat. VI, *P. G.*, t. XLIV, col. 1269 C-1272 B. Cf. les textes cités par Fr. Diekamp, *Die Gotteslehre des heil. Gregor von Nyssa*, p. 77-82; et saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXVIII, 3, *P. G.*, t. XXXVI, col. 29 AB.

Voir Dieu, ce peut être aussi, parfois chez les mêmes auteurs, tout autre chose. Cela consiste, dit encore saint Grégoire de Nysse, « en ce que celui qui lève son regard vers lui ne cesse pas de le désirer »; « ne jamais trouver le rassasiement du désir, cela s'appelle voir Dieu vraiment ». *De vita Moysis*, *P. G.*, t. XLIV, col. 404 C. Pour saint Athanase, il s'agit, par la purification, de pénétrer la pensée des « théologiens », et de comprendre ce qui leur a été révélé, *Oratio de incarnatione Verbi*, *P. G.*, t. XXV, col. 196, 197.

Sans doute, « voir Dieu », pour ces docteurs, ce n'est pas seulement cela, car ils parlent aussi d'une forme de contemplation plus élevée que la vision dans un miroir et en image; il ne faut pas oublier pourtant qu'un vocabulaire sublime recouvre parfois d'humbles significations. Quant à la contemplation la plus haute — c'est elle qui doit nous retenir — a-t-elle ce caractère de connaissance immédiate qui est le propre de l'intuition et dans quelle mesure est-elle dépendante du platonisme?

3° *Les deux « visions de Dieu » chez Plotin.* — Il faut insister sur un détail de ce qui a été dit plus haut : les philosophies néoplatoniciennes qui admettent au-dessus de l'âme plusieurs principes divins en hiérarchie ascendante, reconnaissent également plusieurs « visions de Dieu » plus ou moins parfaites. Dans les *Ennéades* où il y a trois hypostases divines, il peut être question, pour l'âme ou de voir l'Intelligence, qui est immédiatement au-dessus d'elle, ou bien, lorsqu'elle est spiritualisée et devenue elle-même Intelligence, de voir le premier Principe. Donc, deux espèces de contemplation, celle qui contemple l'Intelligence, c'est-à-dire le monde intelligible, les Idées, êtres véritables, immuables, éternels exemplaires des êtres sensibles et changeants; et celle qui contemple l'Un, union parfaite et immédiate avec le Principe absolument simple de toutes choses.

Ces deux contemplations atteignent sans intermédiaire leur objet : dans le premier cas, l'Intelligence, à laquelle l'âme s'unit par sa partie supérieure qui est intelligence; dans l'autre, l'Un auquel s'unit l'Intelligence par ce qui, en elle, est image et trace de l'Un qui l'a produite. C'est qu'en effet des êtres qui n'ont pas de corps ne sont séparés que par leurs différences. Lorsque la purification a fait disparaître ces différences, dès qu'ils se ressemblent, ils sont unis. VI, V, 2; VI, VII, 34, 35; VI, IX, 3, 4, 8. Plotin dit même qu'alors l'Intelligence et l'Un ne font plus qu'un : ἕν ἐστι ὥσπερ κέντρῳ κέντρον συνάψας. VI, IX, 10.

4° *Souvenirs, chez les Pères, de la vision des idées divines ou du monde intelligible.* — C'est parfois sous les espèces de la contemplation du monde intelligible, donc par l'effet d'un souvenir platonicien, que certains Pères décrivent la vision de Dieu, évidemment sans admettre que ce monde intelligible soit un dieu de second rang.

Ainsi, selon saint Augustin, l'âme, adhérant à Dieu par la charité, contemple les Idées dont la vision la rend bienheureuse. Ces idées sont en Dieu, *in ipsa mente Creatoris*, puisqu'elles sont l'exemplaire de l'univers. Or, l'âme peut les contempler *(intueri)* par la partie supérieure d'elle-même, quand elle est sainte et pure : *hæc asseritur illi visioni esse idonea.* Par la pureté, elle s'approche de Dieu; par la charité elle s'unit à lui; lorsqu'elle lui est unie, elle est illuminée et elle voit. *Lib. de diversis quæstionibus LXXXIII*, q. XLVI, *De ideis*, *P. L.*, t. XL, col. 30; cf. *De vera religione*, XXXI, 57, t. XXXIV, col. 147.

La charité est un trait nouveau; car Augustin l'entend tout autrement que le désir physique et nécessaire des *platonici* : mais il s'inspire d'eux, quand il parle de la vision des Idées divines, ou de la « forme immuable de la justice » que nous voyons en Dieu, *De Trinit.*, l. VIII, c. IX, 13; l. IX, c. VII, 12, *P. L.*, t. XLII, col. 960, 967, ou de ces « choses stables », de ces êtres vraiment véritables, *quæ verissime vera sunt*, qui lui semblent parfois aussi présents, écrit-il à son ami Nébridius, qu'il l'est lui-même à lui-même. *Epist.*, IV, 2, t. XXXIII, col. 66. Où est donc la « vérité éternelle et immuable » dans laquelle se fait cette connaissance? Elle nous dépasse, c'est sûr : *ubi quæso, id videmus?... in ipsa quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate.* Cf. *De libero arbitrio*, II, XIII, 36, t. XXXII, col. 1260. On peut dire de cette vérité ce que dit ailleurs Augustin des *rationes incorporates et sempiternæ*, qu'elles ne seraient pas immuables, si elles n'étaient *supra mentem humanam*. *De Trinit.*, l. XIII, c. II, 2, t. XLII, col. 999.

Et, pourtant, bien qu'elles soient au-dessus de nous, il y a quelque chose qui est nôtre et qui les atteint : car nous ne pourrions pas *secundum eas... judicare de corporalibus ; his nisi subjungeretur aliquid nostrum*, *De Trinitate*, *ibid.* ; *De diversis quæstionibus*, *LXXXIII*, q. LIV, *P. L.*, t. XL, col. 38. Ce « quelque chose », c'est notre intelligence, quand elle est illuminée.

Ces formules et d'autres semblables, dont les ontologistes ont abusé, sont imputables à la persistance des descriptions plotiniennes de la vision des Idées dans l'Intelligence divine par l'intelligence de l'âme purifiée. Ce monde intelligible, pour Plotin aussi, est la vérité essentielle, ἡ ὄντως ἀλήθεια. V, V, 2. Pour Plotin aussi, c'est quand l'âme contemple le monde intelligible qu'elle possède ses idées, V, I, 3; V, I, 11, quand elle est devenue νοῦς, οἷον νοωθεῖσα καὶ ἐν τῷ τόπῳ τῷ νοητῷ γενομένη. VI, VII, 35. Remarquer chez Augustin des expressions comme : *veritatem fixam, stabilem, indeclinabilem, ubi sunt omnes rationes rerum omnium creatarum*, *Serm.*, CXLI, 1; *vidi qualicumque oculo animæ meæ, supra eumdem oculum animæ meæ, supra mentem meam, lucem Domini incommutabilem... Qui novit veritatem, novit eam*, *Conf.*, VII, X, 16; *in illo vero mundo intelligibili, quamlibet partem tanquam totum pulchram esse atque perfectam*. *De ordine*, II, XIX, 51.

Sous l'influence de ces idées, Origène disait *De princ.*, II, XI, 7, *P. G.*, t. XI, col. 247 A; Koetschau, p. 191, l. 20 en note : *Cumque in tantum profecerimus ut nequaquam carnes et corpora, forsitan ne animæ quidem fuerimus, sed mens et sensus ad perfectum veniens, nulloque perturbationum nubilo caligans, intuebitur rationabiles intelligibilesque substantias facie ad faciem* (selon la version de saint Jérôme, *Ep. ad Avitum*, VII); cf. *De princ.*, II, VIII, 3, *ibid.*, 221 A; et Plotin, *Enn.*, VI, VII, 34, 35. Lorsque l'homme n'est plus chair et corps, il faudrait même dire lorsqu'il n'est plus âme mais esprit purifié, il voit face à face les substances intelligibles.

Augustin, certes, ne disait pas cela. Il ne faut pas oublier non plus qu'il enseignait qu'on peut connaître Dieu par ses œuvres, comme *ex arte artificem*, *Serm.*, CXLI, 2, t. XXXVIII, col. 776, que l'immuable vérité, on ne peut la voir naturellement, si ce n'est comme les philosophes de ce siècle, *de longinquo*, enfin que, même surnaturelle et issue de la charité, cette vision n'est jamais parfaite chez l'homme qui reste soumis aux conditions de la vie présente. *De doctr. christ.*, II, VII, 11, t. XXXIV, col. 10. C'est un point qu'il faut examiner de plus près.

5° *Les Pères ont-ils admis qu'on peut voir l'essence de Dieu dès cette vie?* — 1. La question était posée chez les premiers Pères de l'Église grecque, et y recevait une réponse nette.

Dans le *Dialogue avec Tryphon*, n. 4, *P. G.*, t. vi, col. 485 A, aux enthousiastes déclarations du néophyte platonicien le vieillard réplique : « A quel moment l'âme peut-elle jouir de la vision qui rend bienheureux? lorsqu'elle est unie au corps ou lorsqu'elle en est délivrée? » « Cette vision est impossible, déclare ouvertement Théophile d'Antioche. L'homme enfermé avec toutes les autres créatures dans la main de Dieu, ne peut le contempler, pas plus qu'une graine de grenade ne peut voir ce qui est hors de l'écorce. » *Ad Autolycum*, i, 5, *P. G.*, t. vi, col. 1032 B. Mais dans l'autre vie, « lorsque tu auras déposé la mortalité et revêtu l'immortalité, alors tu pourras voir Dieu... Immortel toi-même, tu verras l'Immortel si, dès maintenant, tu crois en lui ». *Ad Autol.*, i, 4, *ibid.*, col. 1036 AB. Cf. Origène, *De princ.*, I, i, 5 et 6, 8, *P. G.*, t. xi, col. 124 C, 128 B.

2. Dans la controverse avec Eunomius et ses disciples, la question fut reprise contre des hérétiques qui, entre autres erreurs, soutenaient que l'on peut ici-bas connaître parfaitement, comprendre la nature de Dieu. Cf. Petau, *Theol. dogm.*, *De Deo*, l. VII, c. i. Les discours théologiques de Grégoire de Nazianze, où l'influence néoplatonicienne est pourtant sensible, concluent par une thèse qui n'a rien de néoplatonicien. Il faut se recueillir, se séparer de la matière, rentrer en soi, être avec soi (Plotin ne parle pas autrement); et alors que verra-t-on? « La nature première et sans mélange »? Non, c'est impossible; on verra seulement, Θεοῦ τὰ ὀπίσθια, un mot de l'Écriture aussitôt traduit en langue platonicienne : on verra un rayonnement de Dieu, un effluve, une image, comme une ombre dans le miroir des eaux. *Orat.*, xxviii, 3, 4, *P. G.*, t. xxxvi, col. 29 A-32 A. Et il poursuit : qu'on ne me fasse pas dire ce que je ne dis pas; nous pouvons savoir que Dieu existe; nous pouvons même, partant de ce que nous voyons, conclure qu'il est le Bien, le Beau en soi, αὐτοαγαθόν, αὐτοκαλόν (comme dans le *Phédon*). C'est bien connaître quelque chose de lui. Mais son essence? A cause du corps, quel que soit le degré de purification auquel on soit arrivé, c'est impossible, aussi impossible que de dépasser son ombre. *Ibid.*, n. 5 et 12, col. 32 C, 41 B.

Nous ne pouvons connaître Dieu que par ses œuvres, comme le soleil par les ombres ou les images qui s'en forment dans l'eau. Ce qui, pour Platon, était un début, pour Grégoire est une étape qu'on ne dépasse pas ici-bas, aucune autre « théologie » ne nous est accessible, fussions-nous Moïse et le pharaon de Dieu, ou Paul élevé au troisième ciel..., mieux encore, fussions-nous un ange. *Ibid.*, n. 3. Plus loin, n. 18-19, les plus saints personnages de l'Ancien Testament sont passés en revue; aucun d'eux n'a vu l'essence divine. Paul non plus, n. 20, qui s'efforça d'atteindre, non pas la nature de Dieu, il savait bien que c'est tout à fait impossible, mais les jugements de Dieu, n. 21, col. 53 C; cf. *Orat.*, xx, 12, col. 1080 BC.

Grégoire de Nysse, qu'on a pu appeler justement le père de la mystique chrétienne, ne pense pas différemment. Même la connaissance extatique, dit-il, n'est pas une intuition immédiate. Ce qu'on y voit, ce sont des représentations, des images où Dieu se donne à connaître autant que c'est possible à l'homme; Moïse lui-même n'a pas vu Dieu, car il est écrit dans l'Exode, xxxiii, 20 : « aucun homme ne peut voir ma face et vivre ». Moïse l'a demandé, il l'a désiré, mais sa prière fut vaine. *De vita Moysis*, *P. G.*, t. xliv, col. 401 C; *In Cant.*, homil. xii, col. 1025 D; et cf. pseudo-Basile, *Epist.*, viii, 7, t. xxxii, col. 257 C. Le pseudo-Denys dira lui aussi du contemplatif : συγγίγνεται τῷ Θεῷ, θεωρεῖ δὲ οὐκ αὐτόν· ἀθέατος γάρ. *De myst. theol.*, i, 3, *P. G.*, t. iii, col. 1000 D; cf. Petau, *Dogm. theol.*, *De Deo*, l. VII, c. i-iv.

3. Et pourtant la « contemplation », selon ces Pères, est la fin dernière de l'homme; c'est là seulement qu'il trouvera le rassasiement de ses désirs et le bonheur. Oui, mais ce terme bienheureux n'est accessible dès cette vie qu'en partie seulement. Cf. Saint Augustin, *De Trinit.*, XIV, xix, 25, *P. L.*, t. xlii, col. 1056 : *Imago vero quæ renovatur in spiritu mentis in agnitione Dei non exterius sed interius de die in diem, ipsa perficietur visione quæ tunc erit post judicium facie ad faciem, nunc autem proficit per speculum in ænigmate.*

Et Grégoire de Nazianze : « Nous avons la promesse que nous connaîtrons comme nous sommes connus. Si ce n'est pas possible ici-bas... que me reste-t-il? Quelle est mon espérance? Le royaume des cieux... » *Orat.*, xx, 12, *P. G.*, t. xxxv, col. 1080 BC.

« Je crois ce que disent les sages, dit-il encore, que lorsqu'une âme belle et amie de Dieu s'est détachée des liens du corps, elle entre dans la contemplation du Beau qui lui est réservé, et goûte alors, délivrée de ses entraves, la joie et le bonheur. » *Orat.*, vii, 21, t. xxxv, col. 782 BC. C'est par la mort que l'âme se détache ainsi et se délivre; Grégoire, dans ce discours, cherche une consolation à la mort de son frère Césaire. Il reprend le même thème dans l'éloge funèbre de sa sœur Gorgonie. *Orat.*, viii, 19, t. xxxv, col. 812 BC. Cf. xxviii, 17, t. xxxvi, col. 48 C; xxxii, 15, col. 192 A; *Poemata moralia*, vers 90 sq., t. xxxvii, col. 687.

6° *Le cas de Moïse et de saint Paul* offrait une difficulté, car la sainte Écriture laisse entendre (c'est ainsi qu'on la comprenait) qu'ils ont vu Dieu face à face. En leur faveur, et plus rarement en faveur de quelques autres saints, à la suite de saint Basile, *In Hexaem*, hom. i, 1, *P. G.*, t. xxix, col. 5 C, et de saint Augustin surtout, certains admettent la possibilité, à titre exceptionnel, d'une vision de l'essence divine.

C'est ainsi que saint Thomas, comme Hugues de Saint-Victor, Pierre Lombard, Nicolas de Lyre, Denys le Chartreux, admet que Moïse et Paul ont vu passagèrement, mais d'une vision face à face, Dieu « tel qu'il est ». Lavaud, *Moïse et saint Paul ont-ils eu la vision de Dieu dès ici-bas?* dans *Revue thomiste*, 1930, p. 82. Chez ceux dont la psychologie, plus teintée de platonisme, unissait le corps à l'âme d'un lien beaucoup plus lâche, la chose offrait moins de difficultés. Plotin n'expliquait-il pas le rêve par une sortie de l'âme qui s'absente du corps pour quelque temps? *Enn.*, IV, vii, 8[5]. Il se passait quelque chose de semblable dans l'extase. *Eum (Deum) nemo vivens videt vita ista, qua mortaliter vivitur in istis sensibus corporis...* « Il faut que le voyant meure en quelque manière » : *ab hac vita... quodammodo moriatur, sive omnino exiens de corpore, sive ita aversus et alienatus a carnalibus sensibus ut merito nesciat, sicut Apostolus ait, utrum in corpore an extra corpus sit.* Saint Augustin, *De Gen. ad litt.*, XII, xxvii, *P. L.*, t. xxxiv, col. 478; cf. *Epist.*, cxlvii, 31, 32, t. xxxiii, col. 610. La condition nécessaire de cette vision est une « extase » impétueuse, dans laquelle *mens ab hac vita in illam vitam fuerit abalienata.*

Saint Thomas est plus embarrassé quand il recourt aux mêmes explications, qui s'accordent mal avec une métaphysique péripatéticienne, *De veritate*, q. xii, a. 3 et 4; IIa-IIæ, q. clxxv, a. 4 et 5. Évidemment, c'est l'autorité de saint Augustin qui alors l'entraîne.

Et, pourtant, la pensée du grand docteur africain semble, sur ce point, avoir été flottante. Si, dans la *Lettre à Pauline* et le *De Genesi ad litteram*, il admet la

vision de Dieu face à face dès cette vie pour Moïse et Paul, en d'autres endroits, pour se mettre d'accord avec d'autres passages des saints Livres, Ex., XXXIII, 13. et I Joa., III, 2, il réserve cette vision à la vie future, et se contente de conseiller : *Mundemus corda per fidem ut illi ineffabili et, ut ita dicam, invisibili visione præparemur. In Joan.*, tr. LIII, 12, t. XXXVIII, col. 1780. Ici-bas, on ne peut donc que se préparer. Cela est vrai, même pour Moïse. Et en effet, si, peu après avoir vu Dieu *facie ad faciem*, Moïse n'ajoutait pas : « *Ostende mihi teipsum manifeste* », puis : « *ostende mihi majestatem tuam* »,... *utcumque ferendi essent stulti, qui putant per ea quæ supra dicta vel gesta sunt, substantiam Dei oculis ejus fuisse conspicuam : cum vero hic apertissime demonstretur nec desideranti hoc fuisse concessum, quis audeat dicere... De Trinit.*, l. II, c. XVI, 27, t. XLII, col. 863; cf. *ibid.*, l. XIV, c. XIV, 20, col. 1051; *Retr.*, l. I, c. IV, 3, t. XXXII, col. 590; *ibid.*, l. I, c. XIV, 2, col. 606. Voir M. Comeau, *La vie intérieure du chrétien d'après les Tractatus in Joannem de saint Augustin*, dans *Recherches de science religieuse*, 1930, p. 11 sq. Sur la connaissance mystique de Dieu chez Augustin, on pourra consulter l'art. AUGUSTIN *(Saint)*, col. 2334-2337; Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, t. II, p. 238 sq.; Cayré, *La contemplation augustinienne*, 1927; Butler, *Western mysticism. The teaching of SS. Augustine, Gregory and Bernard...*, second edition with afterthoughts, 1927; de La Taille, *Théories mystiques à propos d'un livre récent*, dans *Recherches de sc. relig.*, t. XVIII, 1928, p. 319-323; Boyer, *La contemplation d'Ostie*, dans *Cahiers de la nouvelle journée*, t. XVII, 1930, et *Études sur saint Augustin*, dans *Archives de philosophie*, 1930, p. 105-141; Maréchal, *La vision de Dieu au sommet de la contemplation d'après saint Augustin*, dans *Nouvelle revue théol.*, février et mars 1930.

V. *EN RÉSUMÉ*. — 1° Quels que soient les points de contact ou les infiltrations qu'on peut reconnaître dans la théorie de la contemplation chez les Pères, on voit que des divergences subsistent très profondes avec les théories néoplatoniciennes.

Si, des deux côtés, on accorde à la purification un rôle important, celui d'une préparation nécessaire, pour un chrétien cette préparation n'est jamais une condition suffisante. Dieu reste toujours maître de ses dons et l'union mystique est un don excellent. On ne peut même pas s'y disposer sans un secours surnaturel. Donc, pas d'entraînement à l'extase, rien de cette marche assurée, aux étapes fixées d'avance, vers un terme qui, si élevé soit-il, n'est point hors de portée.

On dit quelquefois que, pour les néoplatoniciens, la contemplation est un don de Dieu. Il est vrai, en effet, que l'Intelligence, pour contempler l'Un, a besoin de lui, elle se tourne vers lui, elle est illuminée par lui et elle le voit. Avec beaucoup de complaisance, on découvrira là une prière qui implore, la grâce qui élève et l'union qui s'ensuit. Saint Augustin a eu cette complaisance pour Porphyre, *De civ. Dei*, X, XXIX, 1, *P. L.*, t. XLI, col. 307.

Et, pourtant, comme on l'a rappelé plusieurs fois, c'est par le jeu nécessaire de la nature que tout se fait, non seulement la conversion de l'Intelligence lorsqu'elle est attirée vers l'Un, mais la condescendance de l'Un qui se communique nécessairement à qui peut le recevoir, et la vision du νοῦς qui, une fois complété dans son essence, nécessairement contemple. Selon une formule qui a été prononcée à propos de saint Jean de la Croix, mais qui convient non pas au mystique chrétien, mais aux spéculations de Plotin : « l'union transformante ne peut plus ne pas se produire, lorsque tous les obstacles sont levés ». Il suffit pour cela de faire effort pour s'éloigner de tout, afin d'être seul : πειρᾶσθαι ἀποστὰς πάντων μόνος εἶναι. *Enn.*, VI, IX, 4, fin. Où la grâce intervient-elle? Nulle part. Et, pourtant, sans elle rien ne peut se faire; comme les docteurs de l'Église aiment à le rappeler, le secours divin est indispensable, et l'intervention du Christ médiateur, sans lequel on n'arrive pas à la connaissance du Père (même Scot Erigène, *De divisione naturæ*, l. II, 2, 3; l. I, 9). Cela est bien loin des principes platoniciens.

2° Le platonisme offre au sage un idéal de pur esprit, élevé dès ici-bas au-dessus de la condition humaine.

La purification du mystique chrétien est à la fois beaucoup plus exigeante et beaucoup plus humaine. Plus exigeante, car elle pénètre plus profondément; au delà du sensible, par ces épreuves désolantes, par cette nuit de l'esprit dont il n'y a pas trace dans le mysticisme néoplatonicien, elle ruine l'orgueil et livre l'âme abandonnée aux opérations toutes-puissantes de la grâce. Plus humaine aussi, car elle ne rêve pas de supprimer le corps; la création visible n'y est pas nécessairement le mur qui cache; elle peut être un signe, un vestige, le miroir de Dieu.

Bien plus, le bonheur parfait, réservé à la vie future, intéressera l'homme tout entier, même son corps qui sera associé à la gloire de l'âme. Saint Augustin ne parlait pas ainsi, quand il suivait sans défiance ses maîtres néoplatoniciens, dans le *De beata vita*, le *Contra Academicos*, les *Soliloques*, le *De quantitate animæ*. Mais, plus tard, dans le *De Trinitate*, le *De civitate Dei*, les *Commentaires sur saint Jean*, les *Sermons*, il se reprit (cf. *Retract.*, l. I, c. I et II), au grand étonnement de certains critiques qui ne veulent voir en lui qu'un pur platonicien. Harnack, *Dogmengesch.*, t. III, 4e édit., p. 135, en note : « Voilà le terrestre, le sensible à l'honneur. » Oui, ainsi le voulait l'esprit du christianisme, qui maintient avec intransigeance l'abîme entre l'humain et le divin, qui rappelle à l'homme son impuissance foncière à sortir de son rang, s'il n'y est invité par Dieu lui-même, mais qui sauvegarde aussi pleinement sa personnalité et l'intégrité de sa nature jusque dans l'intimité d'une union transformante. Même élevé et divinisé, l'homme reste toujours un homme.

CONCLUSIONS GÉNÉRALES. — Le platonisme fut un auxiliaire de la vraie religion (*suffragatur religioni veræ*, a dit Augustin), surtout parce qu'il crut à la métaphysique. Il crut qu'il y a des êtres invisibles qui sont les êtres vrais et que les choses matérielles, si belles soient-elles, ne sont que les infimes degrés de l'échelle dont le sommet se perd dans la nuée mystérieuse, obscure à notre entendement, parce que son éclat nous aveugle.

1° Ce fut le grand bienfait de « Platon » : il donnait ou rendait la foi en un monde supérieur, dont il entr'ouvrait les portes. Pour certaines âmes prisonnières des images, qui cherchaient en vain une consistance en dehors de la matière, c'était une libération. *Cogitare nisi moles corporum non noveram.* Saint Augustin, *Confess.*, V, X, 19, *P. L.*, t. XXXII, col. 715. Une fois délivrées, elles prenaient leur essor, car c'était la cause principale et presque unique de tous leurs errements : *ea maxima et prope sola causa erat inevitabilis erroris mei. Ibid.* Il leur arrivait alors, tout en croyant lui rester fidèle, de dépasser leur maître.

Saint Augustin — aucun témoignage n'est plus autorisé que le sien — est reconnaissant au platonisme non seulement d'avoir compris que Dieu n'est pas un corps et, dans l'échelle des valeurs, d'avoir aux formes sensibles préféré la forme intelligible que peut seul atteindre l'œil de l'esprit, mais encore de tout ramener à Dieu, source de l'être, lumière des esprits et leur véritable bonheur, la félicité parfaite consistant, comme ils l'ont définie, à jouir de Dieu, non pas même *sicut amico amicus sed sicut luce oculus. De civ.*

Dei, VIII, v-viii, t. xli, col. 229 sq. Dans la ligne des spéculations proprement philosophiques sur l'union à Dieu, les présupposés qu'elle exige et les dispositions qui y préparent, la nostalgie de la vie qui demeure, le désir de la lumière, une recherche de la vérité intimement unie à l'amour de la beauté morale, le néoplatonisme fut l'excitant le plus efficace que la pensée grecque ait inventé, un témoignage de l'âme naturellement religieuse et du noble idéal qu'elle peut concevoir, laissée à ses propres forces.

Sur les sommets de la métaphysique où il aime à se jouer, il a trouvé ou fixé des formules définitives, pour exprimer la simplicité, l'éternité, l'immensité divine, formules qui apparaissent définitives, surtout quand on les détache d'un contexte où l'exagération de la transcendance confine à l'agnosticisme.

2° Et cependant, comme Harnack le notait, le platonisme a été plutôt un esprit qu'un corps de doctrines. Il a fait briller une grande lueur, mais, dans cette lueur, peu d'objets distincts.

Il enseignait que la vie est faite pour gagner Dieu. On voit bien le but, gémit Augustin, mais où est la route? Nous ne sommes pas emprisonnés dans ce monde qui passe, car la cime de notre âme est apparentée avec Dieu. Noble pensée, exaltante; mais quelle est donc la nature de l'âme? Sur ses relations avec l'au-delà, sa préexistence et sa chute, sur la manière de comprendre le problème du salut et celui de la purification, la vie religieuse et morale, la séparation de la matière, l'illumination, la vision du monde intelligible, quand on demande des précisions, les obscurités surgissent. Cela est vrai surtout de Platon; mais lorsque, dans le platonisme postérieur, la doctrine se fit plus systématique, ce fut dans une ligne où le plus souvent des chrétiens ne pouvaient s'engager. Et si, malgré tout, certains voulurent le prendre comme guide pour explorer le dogme, surtout lorsqu'ils essayèrent de retrouver chez lui la vérité révélée, ce ne fut pas sans compromettre l'intégrité de la foi.

3° Le rôle des apologistes du dehors se borne à préparer les voies au christianisme; ils renversent quelques obstacles; ils créent une sympathie. On peut les suivre jusqu'à la porte, mais là il faut les abandonner; ou, si l'on persiste à les écouter, une fois entré, ce doit être à condition de contrôler tout ce qu'ils disent en s'en référant au seul maître infaillible. Cf. saint Thomas, *In Boeth. de Trinit.*, q. ii, a. 3. Sinon, après avoir été un secours, ils deviennent un danger. Ce fut le sort du platonisme.

« Je regrette de bonne foi, écrit Tertullien, que Platon ait été l'assaisonnement de tous les hérétiques. » *De anima*, 23, *P. L.*, t. ii, col. 729 A. Le regret ne manque pas de saveur sous la plume du farouche polémiste; malgré tout, la sentence reste sévère, trop même. Disons, pour être juste, que le platonisme a rayonné sur plusieurs hérésies un peu de son noble idéalisme, la séduction de son incomparable poésie, le pouvoir magique de ces « grands mots » que Grégoire de Nysse reprochait à Eunomius de lui emprunter pour tromper le bon peuple fidèle.

Dès les premières spéculations sur le Verbe, il a été une tentation de subordinatianisme pour les apologistes et les alexandrins. Quand il pénètre, le dogme trinitaire perd de sa netteté; quand il domine, celui-ci risque d'être supplanté. Dans les controverses christologiques, sa psychologie prépare l'apollinarisme et le monophysisme. Les théories sur la capacité naturelle de l'âme à l'égard de l'union à Dieu ont fait pencher de façon inquiétante vers le panthéisme des imitateurs trop complaisants. A toutes les époques, le mépris exagéré de la matière et la tentative illusoire de se séparer de tout ce qui est sensible ont séduit bien des faux mystiques et laissé parfois quelques traces chez les vrais. La piété chrétienne était menacée par la conception d'une vie intérieure exclusivement contemplative, où il n'y avait place ni pour l'humilité, ni pour la vraie liberté des âmes.

4° On ne peut donc parler du « platonisme des Pères », qu'en faisant de nécessaires distinctions. Ce serait une erreur non seulement de prétendre qu'ils ont retrouvé, dans le platonisme, tout ou partie des doctrines révélées, mais encore de croire que le platonisme se présentait à eux comme la seule philosophie capable de s'accorder avec le dogme, auquel il s'opposait, au contraire, par ses tendances profondes. En effet, que le Verbe se soit fait chair, que la Vérité se soit rendue palpable et visible à des yeux corporels, cela, pour un platonicien, ne pouvait être que folle rêverie et c'est le dogme fondamental du christianisme; comment le mystère de Dieu pouvait-il se révéler aux hommes par l'intermédiaire d'un Verbe incarné, si la recherche même de la vérité suppose, comme condition indispensable, la séparation de la matière et du corps? Ce qu'il y a de plus chrétien est aussi ce qu'il y a de moins platonicien.

Mais, si l'on veut dire seulement qu'un certain nombre de nos docteurs ont subi fortement l'influence platonicienne, c'est un fait indéniable dont témoignent non seulement leur vocabulaire, mais plusieurs thèses de philosophie naturelle qui portent très nette la marque d'origine et, plus encore, une certaine tournure d'esprit idéaliste, un fonds commun de tendances et d'inquiétudes, qui leur donnent avec Platon et Plotin comme un air de famille. C'est en contribuant, plus que toute autre école, à créer cet état d'esprit, que le platonisme a exercé son action la plus efficace : il a été surtout une préparation des âmes, que souvent il a détachées et orientées, éveillant en elles le désir de Dieu et leur faisant ressentir de façon pressante le besoin d'une révélation. En ce sens, Pascal a raison : « Platon, pour disposer au christianisme ». *Pensées*, édit. Brunschvicg, n. 219.

I. Le platonisme des Pères en général. — E. Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, 3 vol., Paris, 1840-1846 (t. iii, p. 1-84 : *Du néoplatonisme chez les Pères de l'Église*); Gratry, *Lettre à M. Vacherot*, reéditée la même année sous le titre : *Une étude sur la sophistique contemporaine*, Paris, 1851; dans le même volume (p. 277), *Réponse de M. Vacherot au journal « l'Univers »*, où il se défend de soutenir cette thèse « désespérée » (c'est un mot de J. Simon, repris par le P. Gratry), « que la doctrine chrétienne est une sorte de plagiat du néoplatonisme »; D. Becker, *Das philosophische System Platos in seiner Beziehung zum christlichen Dogma*, Fribourg, 1862; J. Dræseke, *Zum Platonismus der Kirchenväter*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. vii, 1885, p. 132-141; Hatch, *The influence of greek ideas and usages upon the christian Church*, 1890; C. Schmidt, *Plotin's Stellung zum Gnosticismus und kirchlichen Christentum*, dans *Texte und Untersuchungen*, nouv. série, t. v, fasc. 4, Leipzig, 1901; K. Krogh-Tonning, *Essays*. i. *Platon als Vorläufer des Christentums*, Kempten et Munich, 1906; P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, Tubingue, 1907; C. Elsee, *Neoplatonism in relation to christianity. An essay*, Cambridge, 1908; C. Sauter, *Der Neuplatonismus, seine Bedeutung für die antike und mittelalt. Philosophie*, dans *Philosophisches Jahrbuch*, t. xxiii, 1910, p. 183 sq.; Cl. Bäumker, *Die patristische Philosophie*, dans *Kultur der Gegenwart*, éd. par Paul Hinneberg, Leipzig et Berlin, 1923, p. 264 sq.

II. Travaux particuliers et monographies. — Engelhardt, *De Dionysio plotinizante*, Erlangen, 1821; A. Jahn, *Basilius magnus plotinizans*, Berne, 1838; B. Aubé, *Saint Justin, philosophe et martyr. Essai de critique religieuse*, Paris, 1861; A. Jahn, *S. Methodius platonizans*, Halle, 1865; C. Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger des alten Testaments*, Iéna, 1875, p. 303-399; G. Lœsche, *De Augustino plotinizante in doctrina de Deo disserenda*, Iéna, 1880; H. Bestmann, *Origenes und Plotinos*, dans *Zeitschrift für*

kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben, t. IV, 1883, p. 169-187; C. Bigg, *The christian platonists of Alexandria*, Londres, 1886, 2e éd., Oxford, 1913; H. Koch, *Proklus als Quelle des pseudo-Dionysius in der Lehre vom Bösen*, dans *Philologus*, 1895; Jos. Stiglmayr, *Der Neuplatoniker Proklus als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Uebel*, dans *Historisches Jahrbuch*, 1895; P. Wendland, *Philo und Clemens Alexandrinus*, dans *Hermes*, t. XXXI, 1896, p. 435-456; L. Grandgeorge, *Saint Augustin et le néoplatonisme*, Paris, 1896; E. de Faye, *De l'influence du Timée de Platon sur la théologie de Justin Martyr*, dans *Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses*, fasc. 7, Paris, 1896; E. de Faye, *Clément d'Alexandrie. Études sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au IIe siècle*, Paris, 1898, 2e éd., 1906; H. Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, Mayence, 1900, dans *Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte* t. I, fasc. 2-3; R. Gottwald, *De Gregorio Nazianzeno platonico*, Breslau, 1906; P. Heinisch, *Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese*, Munster-en-W., 1908, dans *Alttestamentl. Abhandl.*, édit. J. Nikel; C. Gronau, *De Basilio, Gregorio Nazianzeno Nyssenoque Platonis imitatoribus*, Gœttingue, 1908; H. F. Müller, *Dionysios, Proklos, Plotinos. Ein Beitrag zur neuplatonischen Philosophie*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* de Bäumker, t. XX, fasc. 3-4, Munster-en-W., 1908; J. M. Pfättisch, O. S. B., *Der Einfluss Platos auf die Theologie Justins des Märtirers*, dans *Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte*, t. X, fasc. 1, Paderborn, 1910; P. Alfaric, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin.* I. *Du manichéisme au néoplatonisme*, Paris, 1918; C. Boyer, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de saint Augustin*, Paris, 1920; Hans Eibl, *Augustin und die Patristik*, Munich, 1923, p. 365 sq.; H. Pinault, *Le platonisme de saint Grégoire de Nazianze*, La Roche-sur-Yon, 1925; Joachim Meifort, *Der Platonismus bei Clemens Alexandrinus*, Tubingue, 1928; Cherniss, *The platonism of Gregory of Nyssa*, Berkeley, University of California press, 1930; Régis Jolivet, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne.* IIe part. : *Plotin et saint Augustin ou le problème du mal*, Paris, 1931; Othmar Perler, *Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als vorbildliche Ursache der Welt*, Fribourg (Suisse), 1931; Manser, *Augustins Philosophie in ihrem Verhältnisse und ihrer Abhängigkeit von Plotin*, dans *Divus Thomas*, Fribourg, t. XVIII, 1932, p. 3 sq.; Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, 1933.

III. Sur la trinité platonicienne. — Petau, *Theologica dogmata*, t. II (1644), l. I, c. I : *Quid de Trinitate veteres philosophi, præsertim platonici, tradiderint*; Thomassin, *Dogmata theologica*, t. I, l. II, c. V : *An vere existimaverint sancti Patres consubstantialem personarum divinarum unitatem agnovisse philosophos platonicos;* t. III, tract. II, c. XXXIV : *An antiquis philosophis, maxime platonicis, illuxerit fides vel doctrina sanctissimæ Trinitatis*, c. XXXV; Radulphi Cudworthi, *Systema intellectuale hujus universi, seu De veris naturæ rerum originibus commentarii, quibus omnis eorum philosophia, qui Deum esse negant, funditus evertitur*, Joannes Laurentius Moshemius omnia ex anglico latine vertit, recensuit, variisque observationibus, dissertationibus illustravit et auxit, edit. 2a, Leyde, 1773 (la 1re éd. est de 1733) : *præfatio Moshemii*, p. XXXIV sq., et c. IV, § 36, t. I, p. 820-968; le livre de R. Cudworth avait paru à Londres en 1678 sous ce titre : *The true intellectual systeme of the universe*; Baltus, *Defense des SS. Pères accusez de platonisme*, Paris, 1711, l. IV, c. XI-XXII, p. 510 sq.; Th. Henri-Martin, *Études sur le Timée de Platon*, Paris, 1841, note XXIX : *De la théologie de Platon et de la pretendue Trinité platonique*, t. II, p. 50-63; H. Ritter, *Histoire de la philosophie chrétienne*, trad. J. Trullard, t. II, 1844, p. 92 sq.; L. Grandgeorge, *Saint Augustin et le néoplatonisme*, Paris, 1896, c. III : La Trinité; J. Simon, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, Paris, 1845, t. I, l. II, c. IV, p. 308 sq.: *De l'origine du dogme de la Trinité dans l'école d'Alexandrie et de ses rapports avec le dogme chrétien*, et t. II, l. V, c. III : *Principes de la théologie de Proclus. Trinité;* Ad. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. II, 4e éd., 1909, p. 266; J. Dræseke, *Neuplatonisches in des Gregorios von Nazianz Trinitätslehre*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. XV, 1906, p. 141 sq; C. Bigg, *The christian platonists of Alexandria*, 2e édit., Oxford, 1913, lecture VII, p. 295 sq.; Fr. Picavet, *Hypostases plotiniennes et Trinité chrétienne*, dans *Annuaire de l'École pratique des hautes études*, 1917.

IV. Sur le platonisme au Moyen Age et a la Renaissance. — C. Huit, *Le platonisme au Moyen Age; Le platonisme au XIIe siècle; Le platonisme au XIIIe siècle; Le platonisme à la fin du Moyen Age*, dans *Annales de philosophie chrétienne*, nouv. sér., t. XX-XXII, Paris, 1889-1890; du même, *Le platonisme pendant la Renaissance*, même revue, t. LXV-LXVII, Paris, 1895-1898; du même, *Les éléments platoniciens de la doctrine de saint Thomas*, dans *Revue thomiste*, novembre-décembre 1911; V. Lipperheide, *Thomas von Aquin und die platonische Ideenlehre*, Munich, 1890; W. Rubczynski, *Ueber die Einflüsse des Neuplatonismus im Mittelalter*, Cracovie, 1891; A. Clerval, *Les écoles de Chartres au Moyen Age, du Ve siècle au XVIe siècle*, Chartres, 1895; W. Rubczynski, *Neue Studien über den Neuplatonismus im Mittelalter*, 1900; J. Langen, *Dionysius vom Areopag und die Scholastiker*, dans *Revue internationale de théologie*, t. VIII, 1900; Fr. Picavet, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, 2e éd., Paris, 1907; du même, *Essais sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales*, Paris, 1913; Jacquin, *Le néoplatonisme de Jean Scot*, dans *Revue des sciences philos. et théol.*, 1907, p. 678; M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, Fribourg-en-B., 1911, p. 407-476; J. Durantel, *Saint Thomas et le pseudo-Denys*, Paris, 1919; J. Paquier, *Un essai de théologie platonicienne à la Renaissance. Le commentaire de Gilles de Viterbe sur le Ier livre des « Sentences »*, dans *Recherches de science religieuse*, 1923, p. 293-312, 419-436; A. della Torre, *Storia dell' Academia platonica di Firenze*, Florence, 1902; Cl. Bäumker, *Witelo. Ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts*, dans les *Beiträge*, t. III, fasc. 2, 1908; du même, *Der Platonismus im Mittelalter, Mittelalterlicher und Renaissance Platonismus*, dans *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie insbesondere des Mittelalters*, herausgegeben von Martin Grabmann, dans les mêmes *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des M. A.*, Munster, 1928, p. 139-179, 180-193; on trouvera, p. 145 sq., n. 17, et p. 182-183, n. 3, une bibliographie surtout allemande du sujet.

Dans le même recueil : Engelbert Krebs, *Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg). Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft*, t. V, fasc. 5-6, 1906; Leopold Gaul, *Alberts des Grossen Verhältnis zu Plato. Eine literarische und philosophiegeschichtliche Untersuchung*, t. XII, fasc. 1, 1913; A. Schneider, *Die abendländische Spekulation des XII. Jahrhunderts in ihrem Verhältnis zur aristotelischen und jüdisch-arabischen Philosophie. Eine Untersuchung über die historischen Voraussetzungen des Eindringens des Aristotelismus in die christliche Philosophie des Mittelalters*, t. XVII, fasc. 4, 1915; M. Schedler, *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters*, t. XIII, fasc. 1, 1916.

R. Arnou.

PLAZA Benoît, né à Syracuse, le 28 octobre 1677, entré dans la Compagnie de Jésus en 1693, professa la théologie à Palerme, devint provincial de Sicile, et mourut à Palerme le 6 mars 1761 (?) Il est surtout connu pour son intervention dans les controverses suscitées par l'ouvrage de Muratori : *De ingeniorum moderatione in religionis negotio*, paru en 1715, à Paris, sous le pseudonyme de Lamindus Pritanius, un peu déformé par des éditeurs subséquents, et publié de nouveau, conforme à sa pensée, par Galland, à Venise, en 1752. Cf. l'art. Muratori, t. X, col. 2552 sq.

Et c'est très abusivement que le P. Plaza, pieux partisan (ce qui était son droit) du dogme, non défini alors, de l'immaculée conception de Marie, cherche à faire passer le judicieux Muratori pour un hérétique et un janséniste, parce que celui-ci n'approuve pas le *vœu sanguinaire*, c'est-à-dire le vœu de verser son sang, au besoin, pour la défense d'une doctrine qui n'était encore, disait justement ce vieil érudit, qu'une opinion humaine.

Œuvres. — *Dissertatio biblico-physica de litterali proprio Sacræ Scripturæ sensu, præsertim a Patribus unanimiter recepto*, Palerme, 1734; *Responsa moralia cujusdam theologi Societatis Jesu ad aliqua quæsita de jejunio ecclesiastico*, Palerme, 1742; *Causa immaculatæ conceptionis sanctissimæ Matris Dei Mariæ*

testimoniis ordine chronologico utrinque allegatis... agitata, avec l'*Oratio Petri, Argorum episcopi*, Palerme, 1747 (beau traité sur l'immaculée conception, que, au surplus, Lamindus n'avait pas niée); *Christianorum in sanctos, sanctorumque reginam, eorumque festa, imagines, reliquias propensa devotio, a præpostera cujusdam reformatoris* (Muratori) *reformatione vindicata*, Palerme, 1751; *Il purgatorio*, Palerme, 1754 (un religieux du tiers ordre franciscain attaqua cet ouvrage comme peu favorable à l'indulgence de la Portioncule; le P. Plaza répondit par une *Attestatio apologetica*, Palerme, 1758, où il déclare son admiration pour l'ordre de Saint-François et sa croyance à la Portioncule); *Dissertatio anagogica... de paradiso*, Palerme, 1762 (œuvre posthume, achevée et éditée par le P. Gravina. Le chapitre relatif au nombre des élus, que l'auteur (Gravina) enfle outre mesure, fut mis à l'Index le 22 mai 1772).

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. VI, 1895, col. 886-890; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 1360, 1489.

F. BONNARD.

PLÉTHON, surnom adopté par **GEORGES GÉMISTOS**, écrivain et philosophe byzantin (1355?-1452). — I. VIE. — Né plus probablement à Constantinople (vers 1355), encore que d'autres le veuillent originaire de Mistra, en Péloponèse, Georges Gémistos eut une jeunesse assez mystérieuse. Réfugié à la cour des sultans (à Brousse ou à Andrinople, sous Mourad Ier ou Bajazet Ier), il y rencontra un juif du nom d'Élisée qui l'initia aux sciences occultes et aux philosophies païennes. Après la mort de son maître, condamné au supplice du bûcher, Gémistos vint s'installer dans la forteresse de Mistra, près de Sparte, vers 1393, et c'est là que s'écoula paisiblement sa vie entre la littérature et la philosophie. Sa science encyclopédique, sa profonde connaissance de l'antiquité, spécialement hellénique, lui attirèrent de nombreux élèves et, bientôt, ce fut une école florissante qui apparut en terre de Lacédémone; école un peu mystérieuse, il est vrai, par l'enseignement plus ou moins ésotérique qui s'y pratiquait. La renommée du maître s'élargit, et vers 1413, il se crut en assez belle position pour adresser à l'empereur Manuel un mémoire sur les affaires du Péloponèse; deux autres mémoires, toujours sur le même sujet, furent à cette époque, adressés au despote de Morée, le jeune Théodore, fils de l'empereur. Un autre mémoire à l'empereur traite des fortifications de l'isthme de Corinthe qui, commencées en 1405, étaient terminées vers 1415. Dans ces mémoires, le sociologue fait plus que percer. Gémistos ne propose rien de moins qu'un vaste plan de réformes administratives et militaires qui, à son avis, sont destinées à redonner la vie à l'empire chancelant. Ainsi, la société est divisée en militaires, fonctionnaires et producteurs; seuls ces derniers ont à payer l'impôt. Les moines sont classés comme parasites inutiles à la société. La monnaie est supprimée et l'importation commerciale étrangère limitée au strict nécessaire, etc. Gémistos s'offre même à mettre à exécution ce plan de réforme hardi. Est-ce orgueil, est-ce prétention excessive? Il faut croire, en tout cas, qu'il jouissait alors d'une réelle influence dépassant de beaucoup le domaine intellectuel; Gémistos ressortait d'autant plus qu'autour de lui c'était le désert des valeurs, si l'on en croit, du moins, Filelphe : *Præter unum Gemistum, cætera illic omnia commiserationis sunt plena. Lettres* de Filelphe, l. V, fol. LVII, édit. de Paris, 1503. En 1427, il recevait en fief le pays de Φαννaρίου καὶ Βρύσεως et, vers la fin de sa vie, nous le trouvons exerçant les fonctions de magistrat, προστάτης τῶν νόμων.

Mais voici qui est plus intéressant : l'empereur Jean Paléologue, en tournée en Morée (1428), vint le consulter sur la grande question alors à l'ordre du jour, l'union projetée des Églises. Gémistos ne vit dans cette démarche que peu ou point de profit. Comme condition de quelque réussite il conseilla à l'empereur d'exiger, au concile, la parité des voix grecques et latines; dans le cas contraire, ce serait simplement conduire les Pères grecs non à un concile, mais devant un tribunal de condamnation. A Ferrare-Florence Gémistos vint figurer, au sein du conseil impérial, parmi les membres les plus représentatifs du monde byzantin. Cette faveur est-elle due à la recommandation de son élève Bessarion, fraîchement promu au siège de Nicée, ou à celle de son propre souverain, le despote de Morée, Théodore le Jeune, on ne sait; toujours est-il que le philosophe de Mistra eut un rôle assez important à jouer au concile. Membre de la commission des six, chargée de soutenir ou plutôt d'alimenter la discussion, au nom du parti byzantin, Gémistos ne cessa d'opposer une attitude railleuse et même méprisante à toute idée et à toute tentative vraie d'union, et il fut, à n'en pas douter, le membre le plus représentatif du groupe des opposants formé autour du prince Démétrius. Son opposition se fonde apparemment sur un à priori de foi inébranlable, une confiance absolue qui ne souffre aucun retour sur les vérités défendues par la doctrine orientale. Le patriarche Joseph, qui le consulte sur le dogme de la procession du Saint-Esprit, fait semblant de ne produire qu'une conviction hésitante. Gémistos le rassure : nous avons avec nous Jésus et son apôtre, rien n'est plus ferme que notre croyance. Syropoulos, *Histoire du concile de Florence*, sect. VII, c. 8. L'empereur qui conseille la suspension de tout jugement sur la question du purgatoire n'a rien dit de plus insensé, car, pense Gémistos, hésiter sur un point c'est rejeter toute la foi. *Ibid.* Enfin, il est un des premiers à rejeter la formule présentée par Gennade Scholarios sur la procession du Saint-Esprit, à laquelle les Latins acceptaient de souscrire moyennant quelques éclaircissements. *Ibid.*, sect. VIII, c. 16. Mais feinte inqualifiable que tout cela; les convictions chrétiennes de Gémistos ne doivent aucunement entrer en ligne de compte pour l'appréciation de son attitude d'opposant et de son prétendu attachement à la foi de ses pères, car déjà, comme nous le dirons plus loin, non seulement il était étranger au christianisme, mais il croyait toucher du doigt à la réalisation de son rêve : détrôner Jésus et ressusciter Jupiter.

D'ailleurs, le concile n'absorba pas toute son attention, et l'eût-il voulu, qu'il ne l'eût pu. Malgré sa science incontestablement supérieure et reconnue comme telle par tout le monde, des adversaires surgirent dans le camp byzantin qui, bien au courant des idées religieuses intimes de Gémistos, contrecarrèrent ses mouvements au sein du concile. En tête de l'opposition il faut citer Scholarios et le patriarche, sans parler des unionistes, frappés, sans doute, par son opposition, à tout projet d'union. Écrivant à Bessarion, bien après le concile, Gémistos dit textuellement : « Si je n'ai pas parlé de tout cela au concile de Florence (il s'agit de ses opinions sur la procession du Saint-Esprit), c'est que, d'abord, je ne croyais pas convenable de me mêler de doctrines dont la défense revient, de droit, aux prêtres, et parce que vous m'en empêchiez; souvenez-vous des instances du patriarche actuel (il s'agit de Grégoire Mammas, cf. Syropoulos, *op. cit.*, sect. VI, c. 23), défendant aux laïques de parler théologie. » C. Alexandre, *Pléthon, Traité des lois*, p. 312 et p. XXXV, note 2. Ce fut donc sans regret, on peut l'assurer, que Gémistos oublia le concile pour occuper son temps plus opportunément. D'ailleurs, son talent oratoire, ses idées philosophiques et la nouveauté de son système, le

système platonicien, inconnu jusque-là en Italie et que sa verve sut présenter sous des couleurs chatoyantes, eurent vite fait de lui gagner la sympathie de tout ce que Florence comptait de plus lettré et de plus mondain. Cosme de Médicis, gagné à la cause du platonisme, poussa l'enthousiasme jusqu'au projet, réalisé plus tard, de la fondation d'une Académie platonicienne. Emporté par le courant qu'autour de lui-même il avait formé, Gémistos en vint à changer son nom contre celui de Pléthon dont l'assonance plus attique, plus distinguée, tout en traduisant le passé, avait l'avantage de rappeler le maître des philosophes Platon (Πλάτων, Πλήθων).

Sa plume participa aux mêmes enthousiasmes et c'est de son séjour d'Italie que date son fameux traité sur les différences entre les doctrines d'Aristote et de Platon; ce traité devait le mettre aux prises avec le chef des péripatéticiens byzantins et fournir l'occasion aux partisans des deux grands philosophes de l'antiquité d'une controverse dont les échos se prolongèrent très avant dans l'histoire du XVe siècle. Pourquoi faut-il que l'ivresse de ses succès l'ait poussé plus loin? Le triomphe du platonisme étant pour lui celui de sa religion, de celle dont il avait rêvé de doter l'humanité, ses succès faciles auprès des intelligences de Florence peuvent donner une vraisemblance à cette affirmation recueillie par Georges de Trébizonde, un ennemi il est vrai... « qu'avant peu d'années une seule religion serait partout enseignée et adoptée, religion qui ne serait ni celle du Christ, ni celle de Mahomet, mais une autre peu différente de celle des anciens Grecs ». Allatius, *De Georgiis*, dans Fabricius, *Biblioth. græca*, t. x, Hambourg, 1737, p. 750-751.

Il serait intéressant de pouvoir marquer exactement l'influence qu'eut le séjour de Pléthon à Florence sur la Renaissance italienne, mais cet article n'autorise pas pareille échappée. Cependant, il n'est pas inutile de savoir que le mouvement donné par l'Académie platonicienne sous Marsile Ficin est due à l'inspiration de Pléthon, et que des savants de renom vinrent allumer leur amour de l'antiquité à l'enthousiasme enflammé de Gémistos. Cet amour fut, malheureusement, moins philosophique que païen, et autour de Pierre de Calabre ou Pomponius Lætus l'on voit se former la première Académie de Rome, qui proclame, sans rougir de la proximité de Saint-Pierre, la future défaite du christianisme. Cf. Mich. Cannesio, *Vie de Paul II*, et Platina, *Vie de Paul II*, cités par Alexandre, *op. cit.*, p. LXXXV, note 2. Il est vrai que Scholarios ne nous présente pas sous un jour très flatteur les milieux italiens fréquentés par Pléthon, cercles d'admirateurs « aussi forts en philosophie que Gémistos l'est en danse ». C. Alexandre, *op. cit.*, p. 292. Mais Scholarios sait aussi bien que Pléthon manier l'exagération et quelquefois l'injure, et il faut se garder de tout prendre à la lettre.

Revenu à Mistra, le maître consacra ses dernières forces à la rédaction définitive de l'œuvre de sa vie, *Les Lois*, dont nous donnons plus loin les idées maîtresses. C'est de son séjour à Mistra, après le retour du concile, que datent aussi ses discussions philosophoéristiques avec Scholarios et Bessarion, ainsi que sa réponse païenne sur la procession du Saint-Esprit. Et le patriote que le pressentiment de la catastrophe finale avait, croyons-nous, conduit à toutes ces extravagances, mourut sans voir, heureusement, la réalisation de ses craintes. Une adresse au despote Démétrius Paléologue, le dernier écrit que nous ayons de lui, date sûrement de 1451 (cf. S. Lambros, Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά, t. IV, Athènes, 1930, p. ιζ'-κ' de l'introduction de J. Boyatzidès) et une note anonyme du ms. *495* de Munich (fonds d'Augsbourg), fol. 50, fixe sa mort à la première heure du lundi 26 juin 1452. Il avait environ 98 ans. Sa dépouille, transportée à Rimini, en 1475, par Sigismond-Pandolphe Malatesta, repose, encore aujourd'hui probablement, sous une arcade près de l'église de Saint-François.

II. ŒUVRES. — Elles sont nombreuses et s'étendent sur plusieurs domaines scientifiques. Nous nous contenterons de signaler celles qui caractérisent son action ou éclairent sa personne. Pour une liste plus complète cf. Allatius, *De Georgiis*, dans Fabricius, *Bibl. græca*, t. x, Hambourg, 1737, p. 741-758.

1° *Œuvres philosophiques*. — 1. Περὶ Ἀρετῶν. — Éditions : Bâle, 1552, texte grec avec traduction d'Adolphe Oecon; Anvers, 1575; Bâle, 1577, texte grec avec annotations de Jérôme Wolpius; Iéna, 1590, texte grec avec traduction de J. Wolpius; Migne, *P. G.*, t. CLX, col. 865-882.

C'est un petit traité philosophique des quatre vertus cardinales et des vertus annexes. Chaque vertu cardinale se subdivisant en trois vertus annexes nous avons en tout douze vertus. La Σωφροσύνη (tempérance), qui règle les désirs en leur donnant un objet nécessaire et facile à obtenir, se subdivise en κοσμιότης (règle le désir du plaisir), ἐλευθεριότης (règle le désir de l'argent), μετριότης (règle le désir de l'honneur). L'Ἀνδρεία (force), qui règle la peur et les sentiments analogues et maintient l'homme fidèle à son poste dans la vie, se subdivise en εὐψυχία (règle la peur dont l'objet provient de Dieu ou est permis par lui), γενναιότης (règle les sentiments de peur ou de dépression éprouvés devant un but trop difficile à atteindre), πραότης (règle la peur éprouvée devant l'hostilité des adversaires). La Δικαιοσύνη (justice), qui concerne les devoirs de l'homme vis-à-vis de l'extérieur, se subdivise en ὁσιότης, πολιτεία et χρηστότης et règle les devoirs de justice vis-à-vis de Dieu, de la société et des individus. Enfin la Φρόνησις (prudence), qui s'adresse à la partie la plus noble de l'homme — la raison — se subdivise en θεοσέβεια, contemplation et souci de Dieu, source de tout bien, φυσική, science du monde physique, εὐβουλία, prudence dans l'usage des moyens pratiques. Cf. J.-W. Taylor, *Gemistus Pletho as a moral philosopher. Transactions of the american philosophical association*, t. LI, 1920, p. 84-100.

2. Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται. — Éditions : Bâle, 1574, traduction latine; Venise, 1540, texte grec et dialogue de Bernardin Donat; Paris, 1541, texte grec et dialogue de B. Donat; Migne, *P. G.*, t. CLX, col. 889-934.

C'est un ouvrage composé à Florence en 1439, à la demande de quelques amis italiens, un résumé comme en savaient faire les Byzantins, qui, en vingt chapitres relativement courts, expose les principaux griefs d'un néoplatonicien convaincu contre les doctrines aristotéliciennes. Les points principaux sur lesquels porte l'attaque de Pléthon, aussi bien dans cet ouvrage que dans ceux qui le complètent, s'expliquent aisément par la différence des points de vue aristotélicien et platonicien et peuvent se ramener aux suivants : Aristote se trompe en donnant la prééminence au particulier sur l'universel, alors que celui-ci est la cause efficiente et même formelle de celui-là, et que le premier n'est que la partie du second; il se trompe en donnant une cause au mouvement et en la refusant à l'être, isolant ainsi le monde de toute influence divine et les sciences physiques de leurs relations étroites et nécessaires à la théologie; Aristote pose le monde comme éternel et indépendant de l'action créatrice de Dieu; c'est en vain que ses partisans cherchent à l'en excuser, l'expression de la dépendance essentielle du créé vis-à-vis de Dieu étant le fondement de toute philosophie; faut-il ajouter qu'il fait l'immortalité de l'âme ou ne donne sur cette doctrine capitale que des opinions insuffisantes, hésitantes, contradic-

toires; sous des tendances matérialistes, il met la vertu dans un milieu purement quantitatif, fait dépendre le bonheur plus du corps que de l'âme et met la fin de la vie dans le plaisir. Dans le système d'Aristote, où la méthode positive, scientifique, méticuleuse ne réalise qu'une montée lente et pénible des effets à la cause première, Pléthon relève toutes les faiblesses réelles ou imaginaires qu'un platonicien, par tempérament métaphysicien et idéaliste, est naturellement tenté de relever. Cet écrit philosophique joint aux autres qui l'accompagnent (*Contra Scholarii defensionem Aristotelis*, *P. G.*, t. CLX, col. 979-1020) n'aurait assurément qu'une importance médiocre, surtout du point de vue purement théologique, n'étaient les polémiques acerbes qui s'allumèrent autour de ces pages dans la deuxième moitié du XVe siècle, avec Théodore de Gaza, Georges et André de Trébizonde, Andronicus de Calliste d'une part, et Bessarion, Michel Apostole, Giannandria, Nicolas Perrotus d'autre part; n'était surtout l'intention antichrétienne qui l'inspira, comme on le verra tout à l'heure. Sur cet écrit et sur les débats philosophiques engagés à sa suite, cf. les ouvrages récents de J.-W. Taylor, *Georgius Gemistus Pletho's criticism of Plato and Aristotle*, université de Chicago, 1921; *Bessarion the mediator* dans *Transactions of the american philological association*, t. LV, 1924, p. 120-127; *Theodore Gaza's de Fato*, université de Toronto, 1925; *A misunderstood tract by Theodore Gaza*, dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*, t. XXXIII, 1921, p. 150-155.

3. Διασάφησις τῶν ἐν τοῖς Ζωροάστρου λογίοις ἀσαφέστερον εἰρημένων, édité par Jean Opsopée, Paris, 1599; extraits publiés par C. Alexandre, *op. cit.*, p. 274-281.

4. Ζωροαστρείων τε καὶ Πλατωνικῶν δογμάτων συγκεφαλαίωσις, édité par Hermann Thryllitius, Wittemberg, 1719; *P. G.*, t. CLX, col. 973-974; C. Alexandre, *op. cit.*, p. 262-269.

5. Commentaires des *Analytiques* d'Aristote mentionnés par Allatius, *De Georgiis*, dans Fabricius, *Bibl. græc.*, t. X, p. 746.

6. Περὶ Θεοῦ φυσικαὶ ἀποδείξεις, mentionné par Allatius, *op. cit.*, *ibid.*, p. 748.

7. Νόμων συγγραφή ou Περὶ νομοθεσίας ἢ περὶ νόμων βιβλία τρία, publié par Alexandre, Paris, 1858. C'est dans ce *Traité des lois* que Pléthon exprima son rêve et si, comme livre, il ne put venir à la lumière que vers la fin de sa vie, il n'enferma pas moins l'enseignement que le maître livra tout bas aux habitués de son école de Mistra. A la mort de Pléthon cet ouvrage, trouvé entre les mains du despote du Péloponèse, Démétrius, fut porté à Constantinople par la princesse Asanina et présenté à Scholarios, alors patriarche; celui-ci, grâce sans doute à des indiscrétions, connaissait et les buts de Pléthon et les grandes lignes de son système (cf. sa réponse à l'écrit de Pléthon sur le Saint-Esprit, *P. G.*, t. CLX, col. 599-605); il n en fut pas moins surpris à la lecture des énormités qui remplissaient ce livre. Par précaution pour la conscience chrétienne, déjà si ébranlée en cette époque de troubles, il fit acte d'autorité suprême et le chef-d'œuvre de Pléthon finit misérablement dans les flammes. Contre ses ennemis, toujours prompts à l'accuser, Scholarios voulut opposer des témoins des monstruosités contenues dans ce livre et, dans ce but, il en conserva les tables et les quelques chapitres qui s'y trouvaient attachés. Ce furent ces restes, découverts par Vincent à la Bibliothèque nationale et complétés par C. Alexandre, qui furent plus tard édités par ce dernier. L'ouvrage, d'après les tables, se divisait en trois livres comprenant chacun un nombre inégal de chapitres. Cette division n'est pas rationnelle et la doctrine n'y est pas exposée avec ordre.

De cet ensemble, resté inconnu, Pléthon n'avait publié, de son vivant, que le c. VI du l. II sur le destin (Περὶ Εἱμαρμένης); ce fut comme pour sonder l'opinion publique ou plutôt pour lui donner un avant-goût de sa religion. Son autre opuscule, Ζωροαστρείων τε καὶ Πλατωνικῶν δογμάτων συγκεφαλαίωσις, n'avait pas d'autre but; il avait, au contraire, l'avantage de paraître comme un simple résumé des anciennes philosophies et d'échapper ainsi aux rigueurs de la censure.

Ici, une question se pose : celle de l'origine des fragments qui nous restent du *Traité des lois*. Le livre parvenu à Scholarios constituait-il l'unique exemplaire de l'ouvrage? Il est difficile de le savoir; mais Scholarios affirme, dans sa lettre à l'exarque Joseph, que Démétrius se refusa aux nombreuses sollicitations de ceux qui tentèrent d'en prendre des copies. Cf. *P. G.*, t. CLX, col. 635 B. D'autre part, il commanda lui-même, sous peine d'excommunication, de livrer au feu toute copie intégrale ou fragmentaire qui pourrait encore subsister, *ibid.*, col. 648 B, et une note du codex *276* de la bibliothèque du patriarcat de Jérusalem (cf. Papadopoulos Kérameus, Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη, t. I, p. 346), nous apprend qu'une lettre encyclique fut envoyée par Scholarios aux gens du Péloponèse pour les mettre en garde contre le polythéisme pléthonien, où, sans doute, la première mesure indiquée devait être la destruction de ses œuvres. Or, dans un ms. du XVe siècle copié par Démétrius Raoul Kabakès (Hardt, *Cat. cod. man. biblioth. regiæ bavaricæ*, n. *336*, t. III, p. 329), nous trouvons plusieurs fragments du *Traité des lois*. Si Scholarios est mort après 1472 et Démétrius Raoul Kabakès à la fin de ce siècle, force nous est, ou de supposer que des fragments du fameux écrit existaient en dehors de ceux conservés par le patriarche de Constantinople, ou que, malgré ses défenses et excommunications, Scholarios consentit lui-même à passer les restes de l'autodafé à Kabakès avec lequel, d'ailleurs, il se trouvait en excellents termes. Toujours est-il que communément Raoul Kabakès passe pour être celui qui conserva à l'histoire ce qui nous reste des *Lois* pléthoniennes.

2° *Œuvres théologiques.* — 1. Περὶ τῆς ἐνσαρκώσεως τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ signalé par Allatius *De Georgiis*, Fabricius, *Bibl. gr.*, t. X, p. 755. — 2. Περὶ τὸ ὑπὲρ τοῦ λατινικοῦ δόγματος βιβλίον, publié une première fois par Dosithée de Jérusalem dans son Τόμος ἀγάπης, Jassy, 1698, p. 316-320, puis par Alexandre, *Pléthon, Traité des lois*, Paris 1858, append. VII, p. 300-311, enfin par Migne, *P. G.*, t. CLX, col. 975-980. Allatius *De Georgiis* (Fabricius, *loc. cit.*), connaît encore, de cet ouvrage, deux autres titres Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, et Ἀπόδειξις ὅτι ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ οὐδὲν ὅλως ἀδύνατον ἕπεται.

Ce petit traité composé, vers 1448-1449, sans doute, à l'instigation de Démétrius Paléologue, grand adversaire de l'union, se présente comme une réponse à une défense anonyme du *Filioque*, qu'il faut, très probablement, attribuer non à Jean Argyropoulo, mais à Bessarion, si l'on en croit du moins l'inscription du ms. de Florence *plut. LVI, cod. XVIII* (cf. Bandini, *Catalogus cod. gr. bibl. Laurentianæ*) ainsi libellée : Τοῦ αὐτοῦ (Πλήθωνος) πρὸς τὸ ὑπὲρ Λατίνων τοῦ Νικαίας βιβλίον... Toute l'argumentation de Bessarion se baserait sur l'axiome suivant : ὧν αἱ δυνάμεις διάφοροι καὶ αὐτὰ ἂν εἴη ταῖς οὐσίαις διάφορα, « des puissances différentes ne peuvent appartenir qu'à des essences différentes », qui donne à Pléthon l'occasion de faire montre de ses convictions païennes ainsi que d'un manque absolu de sincérité dans sa réponse soi-disant orthodoxe. Son attitude, dans le débat, est celle non pas d'un apologiste qui série des arguments

convaincus, mais d'un dialecticien indépendant de la vérité des principes et seulement soucieux de syllogiser. Pléthon accepte pleinement l'axiome présenté par son adversaire latin, la raison humaine l'a accepté aussi et la théologie païenne s'en est servi pour établir une échelle de valeurs parmi les divinités de l'Olympe, mais l'Église, dit Pléthon, ne l'accepte pas, *P. G.*, t. CLX, col. 976 BC; et il se fait fort de prouver que le dogme latin est contraire à tout principe admis par l'Église. *Ibid.*, col. 977 A. On voit le caractère de relativité pure de son argumentation. Les preuves antilatines qui se suivent dans ce traité sont de celles que l'on connaît : la distinction en Dieu entre procession d'envoi et procession d'hypostase du Saint-Esprit, *ibid.*, col. 975 BC, l'attribution de la puissance de la procession active non à la substance, mais à l'hypostase, *ibid.*, col. 977 BC, le danger d'une ... fissure dans le Saint-Esprit s'il procédait partiellement du Père et partiellement du Fils, ce qui mettrait bonnement en Dieu quatre personnes, *ibid.*, col. 977 BCD, l'incompréhension des textes patristiques dont font preuve les Latins, *ibid.*, col. 978 CD. Pléthon finit ce traité sur une déclaration qui n'est pas sans importance pour l'examen de son système, ainsi que de ses projets religieux. D'après lui, le danger n'est pas dans les arguments latins, mais dans la conduite de la hiérarchie orthodoxe qui trahit Dieu et tout sentiment religieux pour ne se confier que dans les calculs de la politique humaine (allusion à l'union de Florence). Rien d'étonnant, dès lors, que Dieu abandonne l'hellénisme matérialiste et pragmatiste, pour se tourner vers les mahométans qui, eux, du moins, gardent de Dieu et de sa Providence une idée supérieure et pratique.

Il va sans dire que la tendance nettement païenne de ce traité n'échappa pas aux contemporains de Pléthon et spécialement à Scholarios qui y répondit par une lettre, chef-d'œuvre d'éloquence, où, tout en ménageant son terrible adversaire, il ne craint pas de lui reprocher d'avoir mal défendu la bonne cause. *Ibid.*, col. 599-630. Manuel de Corinthe, dit le grand rhéteur (début du XVIe siècle) ne fit, plus tard, que reprendre cette attaque.

3° *Œuvres de politique.* — 1. Περὶ τῶν ἐν Πελοποννήσῳ πραγμάτων, à l'empereur Manuel et au despote du Péloponèse, Théodore. Éditions: Anvers, 1575, avec traduction latine de Guillaume Canter; Migne, *P. G.*, t. CLX, col. 821-840, 841-866.

2. *Oraisons funèbres de la princesse Cléopa, femme de Théodore le Jeune (1433), et de l'impératrice douairière Hélène, veuve de l'empereur Manuel.* La 1re édition fut donnée par Georges Gustave Fulleborn, Leipzig, 1793, et reproduite par Migne, *P. G.*, t. CLX, col. 939-952; la 2e est reproduite *ibidem*, col. 951-958, d'après le *Paris. gr. 1760*.

III. DOCTRINE. — Si le nom de Pléthon domina le XVe siècle byzantin, c'est grâce au système païen auquel il s'attacha. Pléthon avait, en effet, rêvé de se poser en philosophe, mais en philosophe révolutionnaire, fondateur d'une religion nouvelle et d'un état de choses nouveau. Avant de présenter les motifs qui présidèrent à la formation, chez Pléthon, d'un système philosophique religieux, nous nous efforcerons d'en exposer les grandes lignes.

1° *Point de vue philosophique de cette doctrine.* — 1. *Métaphysique.* — S'étant inspiré de Platon et des néoplatoniciens, comme nous le dirons tout à l'heure, rien d'étonnant que sa métaphysique se présente sous les dehors d'une cosmogonie antique à allure d'émanation descendante. La grande idée qui domine le système est celle d'un Dieu suprême se communiquant et s'émiettant en êtres de moins en moins parfaits. En effet, entre Zeus — c'est le nom du dieu suprême — et la moindre plante, tout un monde s'échelonne. Ce sont : les dieux supracélestes, divisés en olympiens et tartariens, puis les dieux infracélestes, divisés en célestes et terrestres, enfin les êtres infracélestes non divins, divisés en raisonnables et irraisonnables. L'immortalité et l'impeccabilité distinguent les classes des dieux, mais une variété infinie de nature, de puissance et d'élévation les diversifie et les ordonne. Chaque dieu ou déesse se présente avec des attributions propres dont l'importance se mesure au degré occupé sur l'échelle descendante des êtres, car tout vient de Zeus par l'intermédiaire des dieux, qui sont ordonnés à l'action en vue du complément du Tout. Celui qui paraît presque l'égal du dieu suprême est Poseidon, le plus ancien et le plus puissant des fils de Zeus, en qui réside la forme spécifique des êtres, une espèce de Νοῦς néoplatonicien. Près de lui se tient Héra, sa sœur et épouse, qui, principe de la matière et de la limite, préside à la multiplication des êtres. Nous ne nous attarderons pas à décrire la fonction des nombreux dieux, mais en suivant la dégradation de la nature des êtres et de leur rôle fonctionnel nous arrivons à l'âme humaine; elle est l'intermédiaire entre l'élément divin et l'élément matériel et procède de Zeus par Poseidon, qui, de concert avec Hadès, emprunte, pour elle, un corps à Héra. Le grand Tout est constitué par cet ensemble d'êtres divins et non divins émanés de toute éternité de la pensée de Zeus. Le grand directeur en est la volonté de Zeus qui, elle-même, liée à la nécessité interne de la nature divine, n'est pas libre. Ainsi, tout se fait comme il doit se faire et le monde, dans sa nature comme dans son mouvement, obéit à la loi nécessaire que lui impose la toute-puissance du destin. Que devient l'âme humaine en tout cela? Pléthon l'affirme immortelle et soumise comme le reste à la fatalité et, cependant, capable de pécher. Immortelle, mais ne pouvant jamais atteindre à un état supérieur, de peur de la rupture de l'équilibre mondial, elle est à jamais condamnée au système des migrations et de la métempsycose.

Que faut-il penser d'une pareille conception philosophique de l'univers en plein XVe siècle? Il ne semble pas que Pléthon ait cru à l'objectivité de ce monde invraisemblable de dieux et de déesses qu'il met en scène. Derrière des noms plus ou moins arbitraires et des réalisations fantasques il désigne, semble-t-il, les êtres, tous les êtres dans leur essence, leur origine, leurs ressemblances, leurs distinctions, etc., en un mot l'être et ses lois et, peut-être, le grand Scholarios s'est-il trompé en croyant à la résurrection pure et simple du Panthéon olympien. Mais ces figures, qui n'avantagent pas la précision de la doctrine, favorisent cependant l'intelligence de la foule et, dans une philosophie à prétentions religieuses, il faut compter avec cet élément. Cette religion devait, à entendre son fondateur, supplanter toutes les autres et un jour triompher sur la terre; mais, si des disciples de choix pouvaient se contenter des abstractions de l'être, la foule avait besoin de sensible et ainsi s'explique, semble-t-il, la présentation populaire du système et cette pléthore de prières aux dieux qui, par certaines assonances archaïques, sont faites pour émerveiller les simples.

2. *Morale.* — Pléthon fondait le devoir individuel sur la nécessité de répondre aux exigences de l'harmonie ontologique de l'ensemble; l'homme devait rester fidèle au degré d'être que la bonté de Zeus lui avait départie et tenir son poste sur la limite du spirituel et du matériel, se gardant surtout de glisser vers ce dernier. Au fond, cette base était l'importance ontologique de l'homme, c'est-à-dire son orgueil. Dans le chapitre consacré au destin (*Lois*, II, 6) est traitée, mais en passant, la troublante question de la liberté. D'après le système, tout obéit aux directions du destin

qui ne vise d'ailleurs, et ne peut viser, qu'au meilleur possible dans le monde. Quel est le sort de la liberté dans ce mouvement nécessaire? Si la liberté, dit Pléthon, consiste dans l'indépendance complète, l'homme n'est pas libre et les dieux non plus, car ils se trouvent dans un enchaînement nécessaire et dépendent tous de Zeus; mais l'homme est libre si, et c'est le fait, la liberté consiste dans la pratique et poursuite du bien, même sous la domination d'un autre. L'homme n'est donc libre que quand il est bon et il n'est méchant que malgré lui, car la méchanceté est la volonté du mal qui, au fond, est contraire à la nature. Mais alors pourquoi les châtiments? Ils sont imposés par les dieux dans une intention de bonté, afin de ramener le délinquant au degré d'être et de bien qui lui convient sur l'échelle des êtres.

Ces châtiments, la législation pénale pléthonienne les veut sévères : les crimes contre nature, l'adultère, l'inceste, le viol conduisent le coupable droit au bûcher et, par un excès d'indulgence sans doute, Pléthon ne punit que par le feu les sophistes qui résistent aux doctrines de la nouvelle religion (par sophistes, Pléthon entend, presque toujours, les chrétiens).

La procédure criminelle, plus indulgente, semble faite pour tempérer ces violences et le synédrion d'archontes ne peut condamner qu'à la majorité des voix; souvent, d'ailleurs, le passé du délinquant sera un motif suffisant d'absolution.

3. *Liturgie.* — Fondateur de religion, Pléthon ne pouvait négliger la liturgie. Elle occupe une large place dans le système, et, de ce qui nous reste et des titres des chapitres, nous pouvons conclure que toute une organisation religieuse était prévue. Si nous ignorons l'importance du sacerdoce, *Lois*, I, 22, nous savons que le prêtre présidait les assemblées et dirigeait la prière, III, 36, qu'il servait même de directeur de conscience pour des cas plus exceptionnels, III, 31. La vie monastique, tant abhorrée par Pléthon, ne trouva pas place dans la religion nouvelle. Par contre, elle prescrivait des sacrifices, III, 37-39, le jeûne, III, 36, l'examen de conscience à la fin du mois et même la confession, III, 31, enfin le culte des morts, I, 26, 27. Au chapitre des jugements, III, 31, le lecteur attentif surprend une allusion à une espèce d'excommunication, imitation grossière des usages chrétiens (ἱερῶν συμπάντων εἴργεσθαι).

Les prescriptions relatives au culte occupent une bonne partie du *Traité des lois*, I, 4, 21; III, 33-40. Ce culte consiste, en grande partie, en prières faites en assemblée commune par le prêtre, ou, à son défaut, par le plus notable de l'assistance. D'après les spécimens que les fragments nous ont conservés, elles sont en prose ou en vers; les premières, plus longues, à contenu d'ordinaire dogmatique, les deuxièmes, plus courtes, sont chantées sur des modes différents selon les jours, III, 36, car Gémistos grand pontife, a tout prévu et le calendrier pléthonien, I, 21, remarquable par son originalité et sa symétrie, a mérité l'attention des spécialistes.

2° *Point de vue historique de cette doctrine.* — Quand on parcourt les œuvres proprement philosophiques de Pléthon, celles surtout qui l'opposèrent à Aristote, on n'est pas sans surprendre, à travers les reproches acerbes adressés au Stagirite, une pensée, quoique voilée, d'antichristianisme. L'on reproche parfois à Scholarios d'avoir été guidé, dans ses luttes antipléthoniennes, par des préoccupations purement apologétiques; Scholarios avoue, en effet, lui-même, avoir plus attaqué le but poursuivi par Gémistos que défendu Aristote et son système philosophique. Lettre à l'exarque Joseph, *P. G.*, t. CLX, col. 633 B. Mais, quand on regarde de plus près, l'on constate que ces adversaires tombent d'accord sur un point capital, le fait de l'alliance d'Aristote avec la religion chrétienne. Pour l'un comme pour l'autre, il est acquis qu'attaquer les doctrines d'Aristote c'est attaquer l'Église, et les attaques antipéripatéticiennes de Pléthon ne peuvent se concevoir que comme une attaque contre l'Église.

Pourquoi donc cette hostilité? Moins qu'à tout autre l'agonie de l'empire byzantin ne pouvait échapper à Pléthon. Mais, tandis que, pour d'autres, le salut ne pouvait venir que de l'Occident et d'une alliance achetée au prix d'un compromis religieux, Pléthon s'attacha avec force aux espérances d'une nouvelle réorganisation sociale du pays. Déjà en 1415, n'avait-il pas, dans son mémoire à l'empereur, préconisé des mesures qui rappellent d'assez près les conceptions modernes sur la nationalisation de l'armée, du commerce, de l'agriculture, de toute la vie du pays? La décadence manifeste de l'empire réveilla dans son âme toutes les résistances nationales et son génie se leva avec force contre tous les éléments étrangers. Devant la décadence du sentiment religieux, suite des circonstances et de l'incurie des chefs ecclésiastiques d'Orient, il ne sut pas distinguer entre l'Église et l'autorité exercée dans l'Église, et le christianisme fut classé parmi les éléments étrangers dont l'empire avait jusqu'ici vécu mais dont aussi, selon lui, il se mourait. Dans ses luttes contre le christianisme, préparatoires aux doctrines nouvelles, sa tactique consista à opposer Platon à Aristote. Il connaissait d'ailleurs assez l'histoire pour savoir que les grandes luttes intellectuelles contre l'Église avaient jadis été entreprises au nom de Platon par des coryphées tels que Porphyre, Plotin, Proclos, et que, en plein XIe siècle, les réactions patriotiques, qualifiées d'antichrétiennes, de Psellos, Jean Italos et des autres s'étaient étayées sur la philosophie platonicienne.

Il va sans dire que l'organisation nouvelle ne pouvait que porter un caractère national. Pléthon présenta en effet son système sous ces couleurs et, comme pour lui prêter une solidité quasi éternelle, il l'imagina dérivé de la pensée antique à travers les sages et à travers les oracles : c'est un courant de pensée riche, jailli des sources les plus reculées de l'antiquité, soigneusement dirigé par les brahmanes des Indes, les mages de Médie, le grand philosophe Zoroastre et toute cette pléiade de sages dont le sol de la Grèce a été si prodigue; et, n'étaient les sophistes, c'est-à-dire les chrétiens, ce courant serait parvenu jusqu'à nous après avoir vivifié tous ceux qui nous ont précédés.

Scholarios a reproché à Pléthon d'avoir donné Zoroastre comme un couvre-nom, dans le but de dissimuler des doctrines inspirées d'ailleurs. *P. G.*, t. CLX, col. 639 BC. Il est improbable, en effet, que Pléthon se soit mis à l'école du philosophe perse; l'examen de son système nous conduit, au contraire, à d'autres sources et nous savons qu'outre Platon et Aristote, Gémistos fréquenta Plutarque, Alexandre d'Aphrodisias, Ammonius, Asclépius, Damascius, Simplicius, Jean Philopon et principalement le grand maître de l'école d'Athènes Proclos, qu'il n'étudia d'ailleurs que transposé en Psellos, le philosophe du XIe siècle.

On s'est demandé (F. Taeschner, *Georgios Gemistos Plethon*, dans *Der Islam*, t. XVIII, 1929, p. 236-243, et *Byz. Neugr. Jahrbuch*, t. VIII, 1930-1931, p. 100-113) si la naissance et l'évolution de cette idée antichrétienne chez Pléthon n'était pas due à une influence musulmane, par le mouvement des confréries qui, très intense alors, battait en brèche toute religion positive et à contenu dogmatique. Pléthon se défend explicitement de toute influence de théories ou doctrines nouvelles, *Lois*, I, 2, et il semble répugner en effet que, se posant en défenseur de la patrie, il ait puisé chez ses ennemis les principes de la défense nationale; mais le fait d'une influence indirecte et inconsciente

n'est pas invraisemblable. Deux raisons peuvent appuyer cette hypothèse qui, néanmoins, reste toujours une simple hypothèse. D'abord le séjour du jeune Gémistos à la cour musulmane de Brousse et d'Andrinople, près d'Élisée, apparemment juif, mais réellement polythéiste, au dire de Scholarios, *P. G.*, t. CLX, col. 639 B. Un second fait est l'attachement de Pléthon à la doctrine du destin, théorie centrale de son système qui veut les hommes soumis à la Providence divine jusqu'à la ruine de toute initiative et de toute liberté. Mais, sur ces ruines, Gémistos voit se lever la conviction psychologique pour tout homme qu'il est avec Dieu, qu'il accomplit sa volonté, qu'il marche vers une destinée divine très haute. La doctrine du destin est assurément, dans l'esprit de son auteur, une grande source d'énergie par la conviction qu'elle crée d'une union étroite entre l'homme et Dieu dans la poursuite d'un but commun; mais est-il bien sûr que Pléthon n'ait pas remarqué l'importance de cette doctrine dans les croyances musulmanes et la confiance servile, sans doute, mais absolue, que tout partisan du Prophète manifeste vis-à-vis de la Providence, confiance qui, sur les champs de bataille, se convertit en courage et en sacrifice? Quand, dans le traité sur le Saint-Esprit, il reproche aux chefs de l'Église d'Orient leur conduite au concile de Florence, c'est leur manque de confiance qu'il critique; ils marchandent leur foi et c'est par des combinaisons de politique humaine qu'ils cherchent à parer au danger national, alors que le seul moyen serait la fidélité ou le retour à Dieu. Et là-dessus Pléthon ne craint pas les comparaisons désobligeantes : « Qu'y-a-t-il d'étonnant que, depuis longtemps, Dieu donne le succès à nos ennemis tandis qu'il nous laisse dépérir?...; mais nos ennemis ont sur nous l'avantage énorme d'une conviction inébranlable en la Providence divine... or, ce dogme est capital puisqu'il y va de la reconnaissance ou de la négation de Dieu comme principe de nos êtres. »

En tout cela, évidemment, on ne peut aboutir qu'à des conjectures mais il n'est peut-être pas improbable que Pléthon ait envié à la religion musulmane un dogme dont la nation turque avait profité sur les champs de bataille et qu'il ait cherché à l'incorporer à son système en l'habillant des couleurs platoniciennes.

Une dernière question. Tout en admettant sa confiance aux moyens de résurrection qu'il préconisait, pouvons-nous admettre sa foi objective au système divin qu'il avait échafaudé? A la lecture du *Traité des lois*, Scholarios avoue avoir éprouvé toutes sortes de sentiments ne sachant s'il fallait rire de tant de sottises ou pleurer de tant d'aveuglement. *P. G.*, t. CLX, col. 637 B. Au fait, de la lecture de ces longues théories sur les dieux, de ces longues et fastidieuses prières à Zeus ou aux formes personnifiées de l'être, on ne sort pas avec une idée bien flatteuse pour leur auteur. Et, si l'on veut lui reconnaître une conviction proprement païenne, on ne le plaindra pas moins d'avoir été la victime d'un orgueil si sot ou peut-être d'une vieillesse si lamentablement égarée dans le labyrinthe des ans.

Outre les nombreuses références du *Réperloire* d'Ul. Chevalier, consulter : Boivin, *Querelle des philosophes du XVe siècle*, dans *Mémoires de littérature de l'Académie des inscriptions*, t. II, p. 712; E. Derko, *De Platon à Pléthon* (en hongrois), Budapest, 1925 ,p. 120-143, 282-301; J. Dräseke, *Plethons und Bessarions Denkschriften*, dans *Neue Jahrbücher*, t. XXVII; du même, *Georgios Gemistos Plethon*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XIX; du même, *Zu Plato und Plethon*, dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*, t. XXVII; A. Gaspary, *Zur Chronologie des Streites der Griechen über Plato und Aristoteles im XV. Jahrhundert*, même recueil, t. III; W. Gass, *Gennadius und Pletho*, Breslau, 1844; J.-L. Heiberg, *En Samfundsreformator*, Copenhague, 1895; A. Karampasis, Τὸ φιλοσοφικὸν σύστημα τοῦ Πλήθωνος, Héraclée (Crète), 1910, et aussi dans Νέα Σιών, 1909, p. 220-228, 408-413; 1910, p. 356-366; N. Kazazis, Γεώργιος Πλήθων καὶ ὁ κοινωνισμὸς κατὰ τὴν Ἀναγέννησιν, dans Ἐθνικὸν Πανεπιστήμιον, ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς, 1902-1903, Athènes p. 5-48; S. B. Kougéas, Χρυσοβουλλον Κωνσταντίνου τοῦ Παλαιολογου πρωτογραφον καὶ ἀνέκδοτον, δι' οὗ ἐπικυροῦνται δωρεαὶ εἰς τοὺς υἱοὺς τοῦ Γεμιστοῦ *(1449)*, dans Ἑλληνικά, 1928, p. 371-400; S. Lampros, Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά, Athènes, t. I, 1912-1923; t. II. 1912-1924; t. III, 1926; t. IV, 1930; G. Mercati, dans *Bessarione*, t. XXVI, 1922, p. 137-140, sous le titre *Minuzie* les n. 43, 44; L. Mohler, *Georgios Gemistos Plethon*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. II, Tubingue, 1928, p. 1018; du même, *Kard. Bessarion als Theologe...*, dans *Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte*, t. XX, Paderborn, 1923, passim; A. A. Papadopoulos, dans Μεγαλὴ ἑλληνικὴ ἐγκυκλοπαιδεία, Athènes, t. VIII, p. 176-178; K. Paparrigopoulos, Ἱστορία τοῦ ἑλληνικοῦ ἔθνους, Athènes, t. V, p. 296-304; H. S. Reimar, *Matthæi Camariotæ orationes duo in Plethonem de Fato*, Leyde, 1721; A. Riekel, *Die Philosophie der Renaissance*, Munich, 1925, p. 32-38; Stein, sur *Pléthon philosophe social*, dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*, t. X; E. Stéphanou, *Études récentes sur Pléthon*, dans *Échos d'Orient*, t. XXXI (1932), p. 207-217; F. Täschner, *Georgios Gemistos Plethon. Ein Beitrag zur Frage der Uebertragung vom islamischen Geistesgut nach dem Abendlande*, dans *Der Islam*, t. XVIII, 1926, p. 236-243; du même, *Georgios Gemistos Plethon. Ein Vermittler zwischen Morgenland und Abendland zu Beginn der Renaissance*, dans *Byz. Neugr. Jahrbuch*, t. VIII, 1930-1931, p. 100-113; J.-W. Taylor, *Georgius Gemistus Pletho's criticism of Plato and Aristotle*, Menasha (Wisconsin), 1921; du même, *Gemistus Pletho as a moral philosopher*, dans *Transactions of the american philological association*, t. LI, 1920, p. 84-100; Tozer, *A byzantin reformer*, dans *Journal of hellenic studies*, t. VII, 1886, p. 353-380; Th. Uspenskij, *Le mouvement philosophique et théologique au XIVe siècle* (en russe), dans *Journal du ministère de l'Instruction publique russe*, t. CCLXXIX, 1892, p. 1-64, 348-427; A.-A. Vasiliev, *Histoire de l'empire byzantin*, t. II, Paris, 1932, passim, et principalement p. 327-329, 404-406; D.-A. Zakynthinos, *Le despotat grec de Morée*, Paris, 1932, passim, et principalement p. 176-180; Ph. Zannétos, Περὶ Γεωργίου Γεμιστοῦ ἢ Πλήθωνος dans Λακωνικά, t. I, p. 69-80.

E. STÉPHANOU.

PLEYER Joseph, né à Ellenbogen, en Bohême, en 1709; entré dans la Compagnie de Jésus en 1727, il enseigne quatre ans la philosophie et quatorze ans la théologie à Prague, survit à la suppression de la Compagnie et meurt dans sa ville natale en 1799. Il est l'auteur de divers traités dogmatiques : *De angelis et homine*, 1752; *Septenarius sacramentorum*, 1753 et 1754; *De Verbi divini incarnatione*, 1755 et 1756; *De virtutibus*, 1758. Il publia aussi des dissertations de théologie positive ou sur des questions d'actualité, par exemple : *Dissertationes de controversiis particularibus*, 1750; deux opuscules sur la liberté contre Jansénius : *An ex dæmoniorum damnatorumque peccatis Jansenius bene intulerit liberum arbitrium cum simplici necessitate consistere?* 1756, et *Dissertatio de libertate ad peccandum in damnatis*, 1760; deux opuscules sur le mariage, à propos des controverses régaliennes : *Dissertatio theologica de ministro matrimonii*, 1759, et *Dissertatio num majori conciliorum Patrumque auctoritate nitatur sententia quæ affirmat, quam quæ negat posse dari inter christianos matrimonium valide legitimeque contractum quod non habeat rationem sacramenti?* 1759; une étude historique sur l'hérésie de Bérenger : *An Berengarius jam sæculo undecimo recentioribus hæreticis prætuserit?* 1760, reproduite dans Zaccaria : *Thesaurus theol.*, t. X, p. 1010-1030. Un manuel de liturgie ou de théologie morale et pastorale publié par lui, en 1767, sous le titre : *Lux ad legitimam ecclesiasticorum ordinum susceptionem et munerum ecclesiasticorum administrationem*, a été réédité à Strasbourg en 1814.

Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. V, col. 272; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. VI, col. 895-897.

P. GALTIER.

PLOVE Nicolas, théologien et canoniste polonais (xve siècle). C'est le même personnage qui est appelé *Plovius, Ptuvæus, Putuæus, Ptonius, Btonius, de Ptoue, de Blony, de Blonié.* Ce dernier nom semblerait le plus exact, Nicolas étant originaire de Blonié, petite localité à 20 kilomètres à l'ouest de Varsovie. Il fut docteur en droit canonique et chapelain de l'évêque Stanislas Tzolek, qui occupa le siège de Poznan entre 1428 et 1438. Prédicateur en renom, il a laissé des sermons qui ont été imprimés à la fin du xve siècle : *Sermones de tempore et sanctis,* Strasbourg, 1495 et 1498 (donnés comme de Nicolas Blony). Cf. Hain, *Repertorium,* n. 3262 et 3263. Il est aussi l'auteur d'un petit traité de théologie pastorale qui a eu un très vif succès, à en juger par les très nombreuses éditions qui en parurent à la fin du xve et au début du xvie siècle : *Tractatus sacerdotalis de sacramentis deque divinis officiis et eorum administrationibus,* Strasbourg, 1476, 1488, 1490, 1492, 1493, etc., etc. Cf. Hain, *Repertorium,* n. 3253 sq. C'est un petit manuel contenant, sous forme brève, ce qu'un ecclésiastique doit savoir sur les sacrements (en général et en particulier), sur la messe (dont les différentes parties sont expliquées de manière sobre mais très claire), sur les heures canoniques, sur les censures (excommunication, suspense, interdit), et les irrégularités. Il y aurait intérêt à relever la théologie sacramentaire de l'auteur, qui aime à comparer en mainte rencontre la position des canonistes et celle des théologiens. Ces diverses parties ont été reproduites dans les *Tractatus juris,* t. xiv, Venise, 1584, où l'on trouvera le *De sacramentis et de sacrificio missæ,* fol. 77 r°-96 v°, le *De interdicto,* fol. 333 r°-334 v°, le *De excommunicatione,* fol. 363 r°-366 r°, le *De irregularitate,* fol. 400 r°-402 v°; le *De horis canonicis,* figure, au t. xv *b,* fol. 564 v°-566 v° (l'auteur est appelé ici Nicolas de Poznan). Dans la *Bibliotheca realis juridica,* de Martin Lipen (édit. d'Ienichen, Leipzig, 1736), nous avons relevé, p. 40 *b,* une référence à un traité de Nicolas Plouæus (de Plouo), *De s. pontificis autoritate,* Paris, in-8°; nous n'avons pas réussi à identifier cet ouvrage.

Possevin, *Apparatus sacer,* t. ii, Cologne, 1608, p. 155 (distingue à tort entre Nicolas de Ploue et Nicolaus Plovius); C. Oudin, *Comm. de scriptor. eccles. ant.,* t. iii, 1722, col. 2368; Jöcher, *Gelehrtes Lexikon,* t. iii, 1751, col. 924, et édit. Rotermund, t. v, 1816, col. 677; Hurter, *Nomenclator,* 3e éd., t. ii, col. 867.

É. Amann.

1. **PLOWDEN** Charles, jésuite anglais. Né le 1er mai 1743, à Plowden-Hall (Shropshire), il acheva ses études littéraires au collège des jésuites anglais, à Saint-Omer, et entra, en 1759, au noviciat de Watten. Ordonné prêtre à Rome en 1770, il fut envoyé comme ministre au collège anglais de Bruges. Après la suppression de la Compagnie et la dissolution du collège par le gouvernement impérial, en 1773, il rejoignit l'Académie anglaise établie à Liége. De retour en Angleterre, en 1784, il accepta un poste de chapelain dans une famille noble et s'adonna avec le plus grand zèle au ministère apostolique. En 1794, il retrouva ses confrères chassés de Liége par la Révolution, à Stonyhurst, où ils venaient d'ouvrir un collège. Lorsqu'en 1803 Pie VII permit à un certain nombre d'anciens jésuites anglais de s'affilier à la Compagnie subsistant en Russie et d'ouvrir un noviciat à Hodder, près de Stonyhurst, le P. Plowden fut nommé maître des novices. C'est là qu'il fit sa profession solennelle, en 1805. En 1817, il devint provincial et exerça en même temps les fonctions de recteur au collège de Stonyhurst. Revenant d'un voyage à Rome, où il avait pris part à l'élection du nouveau général, il mourut subitement à Jougne, en Franche-Comté, le 13 juin 1821. Au témoignage des contemporains, le P. Plowden unit au zèle apostolique le plus ardent un remarquable talent d'orateur et d'écrivain et une formation classique et théologique très solide.

Ses écrits se rapportent surtout à la défense des droits de l'Église et aux controverses qui divisaient les catholiques anglais. Cela explique le ton parfois trop vif de ses répliques. Ses principaux ouvrages sont : *Considerations on the modern opinion of the fallibility of the Holy See in the decision of dogmaticat questions,* Londres, 1780, défense de la certitude des jugements dogmatiques du pape, pour laquelle, comme le remarque Sommervogel, l'auteur semble avoir beaucoup puisé dans un opuscule publié en 1768 par le P. Berthier, S. J. : *Examen du quatrième article du clergé de France assemblé en France en 1682.* — *Observations on the oath proposed to the English catholics,* Londres, 1791. — A propos des controverses qui s'élevèrent, en 1790, entre le Comité catholique et les vicaires apostoliques, le P. Plowden publia, à la demande de ces derniers, *An answer to the second Bluebook containing a refutation of the principles, charges and arguments advanced by the catholic Committee against their bishops,* Londres, 1791. — *Remarks on the writings of the Rev. Joseph Berington,* Londres, 1792, destiné à réfuter les assertions téméraires ou erronées du prêtre J. Berington, dont trois ouvrages furent censurés par le synode épiscopal. — *Remarks on a book entitled Memoirs of Gregorio Panzani preceded by an address to the Rev. J. Berington,* Liége, 1794. Panzani, plus tard évêque de Mileto, avait été envoyé en 1634 en Angleterre, en mission secrète, pour étudier sur place la situation des catholiques et en particulier les moyens de mettre fin aux pénibles dissensions entre le clergé séculier et les réguliers. En 1793, Berington publia en anglais, sous le titre *Mémoires de Greg. Panzani,* un texte établi par l'historien Charles Dodd (1671-1732) et basé, aux dires de celui-ci, sur les rapports originaux de Panzani. Le P. Plowden crut pouvoir nier l'authenticité de ces *Mémoires* très défavorables aux jésuites et traita Dodd d'imposteur. En fait, comme on l'a établi depuis, les rapports de Panzani sont authentiques; Dodd avait, il est vrai, traité fort librement le texte original, surtout en l'abrégeant beaucoup.

Dr. Oliver, *Collections towards illustrating the biography of the Scotish, English and Irish members of the Society of Jesus,* 1845, p. 166-169; H. Foley, S. J., *Records of the English province of the Society of Jesus,* t. iv, 1878, p. 555-560; Gillow, *Bibliographical dictionary of the English catholics,* t. v, p. 322-325; *Dictionary of national biography,* t. xv, p. 1312-1313; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus,* t. vi, 1903-1906; Hurter, *Nomenclator,* 3e éd., t. v, col. 833.

J.-P. Grausem.

2. **PLOWDEN** François, ecclésiastique anglais du xviiie siècle, né d'une famille catholique, qui suivit Jacques II en France. Sa date de naissance est inconnue; on sait qu'il fut élevé à Saint-Germain-en-Laye et qu'il fit ses études au Séminaire des Anglais à Paris, où il prit le grade de licencié en théologie et reçut les ordres sacrés. Il se laissa entraîner parmi les jansénistes appelants et, persistant dans son opposition à Rome, se vit par là refuser l'accès aux dignités. D'abord catéchiste à Saint-Étienne-du-Mont, il fut, à cause de ses idées, chassé de cette paroisse et, après un voyage en Angleterre, il reprit des catéchismes à la maison de Saint-Charles. Mais, bientôt, il dut se contenter de faire des catéchismes dans des maisons particulières, refusant toujours de souscrire aux conditions exigées par les pouvoirs ecclésiastiques. Il est mort vers 1787.

Il existe un certain nombre d'ouvrages à lui attribués. Le seul dont on puisse garantir l'authenticité est le *Traité du sacrifice de Jésus-Christ,* 3 vol. in-12, Paris, 1778, chez la veuve Desaint, rue du Foin-

Saint-Jacques (sans nom d'auteur). Nous avons, ici même, exposé la thèse fondamentale de ce traité : réalité du sacrifice de Jésus-Christ à la messe non par une immolation nouvelle, mais par l'oblation de l'immolation jadis accomplie au Calvaire. Voir Messe, t. x, col. 1217. Cet ouvrage provoqua des divisions parmi les appelants. L'abbé Rivière, dit Pelvert, s'attaqua à la thèse de Plowden. Après plusieurs conciliabules, Plowden se décida à modifier les passages sur lesquels s'étaient exercés, avec le plus de vigueur, les critiques et introduisit dans son ouvrage des « cartons » qui ne changeaient ni les divisions, ni la pagination. C'est ce qui explique qu'on trouve, avec la même date d'édition et une présentation extérieure absolument semblable, deux textes parfois assez divergents. L'exemplaire qui se trouve à la Bibliothèque nationale, à Paris, possède le texte non corrigé et doit être consulté de préférence.

Il avait été décidé d'abord entre appelants que l'on ne soulèverait aucune controverse publique. Mais Plowden ayant repris ses premières conceptions, Rivière l'attaqua vivement. Sur cette controverse, voir Messe, col. 1218 sq. Rivière et ses amis publièrent un certain nombre d'ouvrages contre Plowden. Voir Rivière. Mais Plowden ne répondit jamais. La controverse, d'ailleurs, se passa entièrement entre appelants.

Michaud, *Bibliographie universelle*, art. *Plowden (François)*.

A. Michel.

PLUMYOEN **Josse-Joseph** (1692-1757), né à Ypres, le 2 février 1692, fit ses études de philosophie à Ypres, chez les jésuites, et sa théologie à l'université de Douai, où il obtint, le 20 mars 1713, le grade de licencié. Revenu à Ypres, il fut successivement pénitencier, censeur des livres, examinateur synodal et proviseur du séminaire épiscopal, et enfin doyen du chapitre, le 20 octobre 1736. Il mourut le 10 janvier 1757.

Il a publié divers écrits de théologie ou d'histoire religieuse. On peut citer les suivants : *Examen du différend de saint Cyprien avec le pape saint Étienne*, au sujet de la rebaptisation des hérétiques, où l'on montre la fausseté de la comparaison prétendue entre la cause de ce saint et celle des appelants de la bulle *Unigenitus*, in-4°, Ypres, 1720; quelques écrivains ont attribué, à tort, ce semble, cet écrit à François Foppens. — *Dissertationes selectæ in Scripturam sacram*, in-8°, Ypres, 1735. La dissertation sur la *Dernière Pâque du Christ*, traduite en français, a été publiée, t. ii, p. 81 sq. de la *Bible en latin et en français*, avec des préfaces, des dissertations et des notes littérales, critiques et historiques, éditée à Paris en 1748, par dom Calmet, l'abbé de Vence et les auteurs les plus célèbres, en 25 volumes, dont le dernier parut en 1824. Les *Mémoires de Trévoux*, août 1741, p. 1349-1380, parlent de la dissertation sur les soixante-dix semaines de Daniel. — *Réflexions adressées à M. Joly de Fleury, avocat général au parlement de Paris, sur son plaidoyer du 22 août 1739, pour la suppression d'un écrit intitulé : Lettres de plusieurs évêques sur l'obligation de priver du sacrifice de la messe les appelants* », in-4°, Ypres, 1739. — *Explications de la prophétie de Jacob*, dans *Mémoires de Trévoux*, septembre 1741, p. 1653-1679. — *Histoire des anciens empereurs de l'Asie jusqu'à la mort de Cyrus, précédée de l'histoire du monde depuis la création jusqu'à la dispersion des peuples, servant d'introduction*, in-8°, Ypres, 1745 (*Mémoires de Trévoux*, avril 1748, p. 677-705). — Plumyoen a laissé quelques manuscrits énumérés par Gœthals et les *Mémoires de Trévoux*. La plupart de ces écrits sont perdus; ils traitaient de questions relatives à l'Écriture sainte : histoire avant et après le déluge; chronologie de Joseph; histoire des pharaons; Céphas repris par saint Paul; histoire du peuple hébreu depuis la vocation d'Abraham.

Gœthals, *Histoire des lettres, des sciences...*, 4 vol. in-8°, Bruxelles, 1840-1844, t. iii, p. 293-302; Vandeputte, *Bibliographie des hommes remarquables de la Flandre occidentale*, t. ii, p. 98-99; Al. Vandenpeereboom, *Ypriana*, t. vi, p. 414-416, 421, 438; *Biographie nationale de Belgique*, Bruxelles, t. xvii, col. 834-838; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. iv, col. 1439.

J. Carreyre.

1. **PLUQUET** **François-André-Adrien** (1716-1790), né à Bayeux, le 14 juin 1716, fit ses études à Caen et à Paris. Il fut précepteur de l'abbé de Choiseul, qui, devenu archevêque d'Albi et ensuite de Cambrai, l'amena avec lui dans ses deux résidences. Il fut chanoine de Cambrai, en 1764, et devint, en 1766, professeur de théologie morale au Collège de France et, en 1768, professeur d'histoire. Il prit sa retraite, en 1782, et, dès lors, s'occupa fort activement de théologie morale et sociale. Il passait pour fort attaché au parti janséniste; cependant les doctrines jansénistes proprement dites ne paraissent que fort peu dans ses écrits. Il mourut à Paris le 18 septembre 1790.

Les écrits de Pluquet se rapportent ordinairement à la théologie morale et ils ont pour but de combattre l'incrédulité grandissante du xviiie siècle. Le premier en date a pour titre : *Examen du fatalisme* ou *Exposition et réfutation des différents systèmes de fatalisme qui ont partagé les philosophes sur l'origine du monde, sur la nature de l'âme et sur les principes des actions humaines*, 3 vol. in-12, Paris, 1757. L'abbé Pluquet montre que Dieu a créé librement le monde, qu'il gouverne tout, qu'il a donné la liberté à l'homme et que celui-ci, affranchi de toute nécessité, est maître de ses actions. Il raconte les diverses formes du fatalisme, depuis les anciens peuples de l'Inde et de la Chine jusqu'au fatalisme moderne; chemin faisant, il indique les principes essentiels des différentes philosophies (*Mémoires de Trévoux*, juill.-août 1757, p. 1820, 1864 et 2049-2088). Les encyclopédistes furent frappés de la vigueur et de la netteté de cet écrit et ils tentèrent, dit-on, de gagner l'abbé Pluquet à leur cause. Mais celui-ci, tout au contraire, se déclara nettement contre eux, dans un nouvel écrit, qui eut, alors et depuis, beaucoup de succès, sous le titre : *Mémoires pour servir à l'histoire des égarements humains par rapport à la religion chrétienne*, 2 vol. in-8°, Paris, 1762. Il est plus connu sous le titre : *Dictionnaire des hérésies, des erreurs et des schismes, précédé du discours dans lequel on recherche quelle a été la religion primitive des hommes, les changements qu'elle a soufferts jusqu'à la naissance du christianisme, les causes générales, les liaisons et les effets des hérésies qui ont divisé les chrétiens*, 2 vol. in-8°, Paris, 1762-1764; 2 vol. in-12, Paris, 1776; 2 vol. in-8°, Besançon, 1817; 1 vol. in-4°, Paris, 1844 (*Mémoires de Trévoux*, oct. 1762, p. 2518-2541, nov. 1762, p. 2829-2852, et janv. 1763, p. 56-96, juill. 1765, p. 297-317). L'édition de Besançon, 2 vol. in-8°, 1817, a ajouté à l'œuvre de Pluquet quatre longs articles sur les constitutionnels, sur le jansénisme, le quesnellisme et sur Richer. Le neveu de Pluquet protesta contre cette addition (*Ami de la religion* du 24 juill. 1819, t. xx, p. 337-342). L'*Encyclopédie théologique* de Migne en a fait une nouvelle édition, 2 vol. in-4°, Paris, 1843-1847. — *La sociabilité*, 2 vol. in-12, Paris, 1767, où il montre que l'homme est sociable par nature et que, contrairement à la doctrine de Hobbes, l'homme est porté au bien et à la pratique des vertus (*Mémoires de Trévoux*, févr. 1768, p. 334-318). — *Lettres à un ami sur les arrêts du conseil du 30 août 1777, concernant la librairie et l'imprimerie*, in-8°, Londres, 1778. Ce sont trois lettres, datées du 15 novembre 1777, du 21 janvier

1778 et du 6 février 1778 au sujet du droit de propriété littéraire. L'abbé Pluquet y proteste contre l'arrêt qui supprime les privilèges accordés par les anciens règlements pour la réimpression des ouvrages et lèse les droits des auteurs et des imprimeurs à qui la propriété avait été transmise. — *Livres classiques de l'empire de la Chine, recueillis par le P. Noël, précédés d'observations sur l'origine, la nature et les effets de la philosophie morale et politique de cet empire*, 7 vol. in-8°, Paris, 1784-1786, traduits du latin en français, par l'abbé Pluquet (*Esprit des journalistes* de déc. 1784, p. 79-84, et de nov. 1787, p. 208-214). — *Essai philosophique et politique sur le luxe*, 2 vol. in-12, Paris, 1786. Pluquet édita un *Recueil de pièces trouvées dans le portefeuille d'un jeune homme de vingt-trois ans*, in-8°, Paris, 1788. Ce sont des opuscules du vicomte de Wall.

Pluquet publia, sous le voile de l'anonymat, quelques écrits et il laissa manuscrits un certain nombre d'ouvrages, dont l'un intitulé *De la superstition et de l'enthousiasme*, a été publié en 1804 par Dominique Ricard, qui y joignit une notice sur Pluquet. D'autres sont restés inédits : *Traité philosophique sur l'origine de la mythologie;* — *Mémoires pour servir à l'histoire universelle*, ms. de 7 vol. in-8°. — *Considérations sur l'éducation*, 3 cahiers in-fol. — *Mémoires sur les atteintes portées aux immunités du clergé du diocèse de Cambrai par les magistrats de Valenciennes*, ms. in-4°. Dans les *Annales de la religion*, t. VII, p. 2-18 (après la p. 192), il y a un extrait des *Remarques de sociabilité*, intitulé : *Recherches sur les causes qui ont altéré les principes de la sociabilité.*

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXIII, p. 540-543; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XL, col. 502-504; Quérard, *La France littéraire*, t. VII, p. 219-220; Desessarts, *Les siècles littéraires*, t. V, p. 206-207; *Encyclopédie théologique* de Migne, t. XII, col. 769-770; G.-J. Lange, *Éphémérides normandes*, 2 vol. in-12, Paris, 1833-1834, t. II, p. 176-178; Th. Lebreton, *Biographie normande*, 3 vol. in-8°, Rouen, 1856-1861, t. III, p. 241-242; Édouard Frère, *Le bibliographe normand*, 2 vol. in-8°, t. II, Rouen, 1860, p. 395; Oursel, *Nouvelle biographie normande*, 2 vol. in-8°, t. II, Paris, 1886, p. 366; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. V, col. 452.

J. CARREYRE.

2. PLUQUET Frédéric (1781-1834), neveu du précédent, naquit à Bayeux, le 19 septembre 1781 et mourut le 3 septembre 1834. C'est un bibliographe et un archéologue qui a laissé plusieurs écrits dont les plus intéressants sont les suivants : *Notice sur Louis-Charles Bison, évêque de Bayeux*, in-8°, Paris, 1820; *Pièces pour servir à l'histoire des mœurs et des usages du Bessin dans le Moyen Age*, in-8°, Caen, 1823; *Notices sur les inspirés, fanatiques, imposteurs, béats, etc., du département de la Manche*, in-8°, Saint-Lô, 1829; *Essai historique sur la ville de Bayeux et son arrondissement*, in-8°, Caen, 1829; on y trouve, p. 423-424, quelques détails sur François Pluquet; *Anecdotes ecclésiastiques du diocèse de Bayeux*, in-8°, Caen, 1831; *Notice historique sur Charlotte Corday*, in-8°, Rouen, 1831.

Th. Lebreton, *Biographie normande*, t. III, p. 243-244; Ed. Frère, *Le bibliographe normand*, t. II, p. 395-396; Oursel, *Nouvelle biographie normande*, t. II, p. 366-367.

J. CARREYRE.

PNEUMATOMAQUES, c'est le nom sous lequel furent désignés d'abord les adversaires de la divinité du Saint-Esprit. Sur les raisons qui ont amené à leur donner le nom de macédoniens, voir l'art. MACÉDONIUS, t. IX, col. 1464 sq.

POCCIANTI Michel, historien, de l'ordre des servites, né en 1535, philosophe et théologien de qualité. Il enseigna pendant plusieurs années la philosophie et la théologie chez les moines bénédictins de Florence, prêcha avec succès en nombre de villes d'Italie et de France, fonda et enrichit la bibliothèque de son couvent de la Nunziata, à Florence, remplit dans son ordre des charges importantes et mourut à 41 ans, en 1576. On a de lui : *Chronicon totius ordinis servorum beatæ Mariæ virginis*, Florence, 1567; *Catalogus scriptorum florentinorum omnis generis* (achevé et publié par son confrère, le P. L. Ferrini), Florence, 1589; *Vite de' VII beati institutori dell' ordine de' servi di Maria; Discorso intorno alla pietosa religione di Firenza*, Florence, 1575.

Giani, *Annales sacri ordinis servorum beatæ Mariæ virginis*, t. II, 1721, p. 255; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 118.

F. BONNARD.

POINTOS Jean. Voir JEAN DE SAINT-THOMAS.

POISSON Nicolas-Joseph, né à Paris en 1637, fit ses études en Sorbonne et entra à l'Oratoire le 16 septembre 1660; il fut ordonné prêtre en 1663 et se distingua vite par son esprit et par sa science.

1° *Ouvrages sur Descartes.* — Gagné de bonne heure aux principes de ce philosophe, il entreprit de les propager et publia, d'abord dans le *Journal des savants* de 1668, une lettre dans laquelle il se demande si l'on ne peut pas juger de combien de degrés une lumière est plus grande qu'une autre, comme on juge de combien de tons un son est plus aigu qu'un autre. Selon lui, « l'oreille n'a aucun avantage sur les autres sens, et chaque sens est à son objet comme l'ouïe est au sien ». P. 24. Il inséra cette lettre dans *Traité de la mécanique par M. Descartes; de plus, l'abrégé de musique du même auteur, mis en français avec les éclaircissements nécessaires*, par N. P. P. D. L., in-4° de 127 pages, Paris, 1668. Le premier traité n'avait pas encore été imprimé, le second ne l'avait été qu'en latin; Poisson en donna une traduction française et y ajouta des remarques très utiles rédigées en latin. Dans ses notes sur l'*Abrégé de musique*, il explique, par exemple, pourquoi une corde de luth que l'on touche fait vibrer les autres cordes qui sont à l'unisson, pourquoi un sourd entend le son d'un luth dont il serre le manche avec les dents.

Les idées de Descartes étaient alors fort contestées et sujettes à condamnation : « C'était le temps, écrit Batterel, qu'on clabaudait fort contre nous au sujet de la nouvelle philosophie. » *Mémoires domestiques*, t. IV, p. 185. Ses confrères de Vendôme, où il demeurait alors, firent défendre à Poisson d'imprimer des *Remarques sur la méthode du traité de Descartes.* Comme la défense du conseil du 13 juin 1670 arrivait trop tard, le Père reçut ordre d'apporter avec lui à Paris tous les exemplaires pour les remettre au P. Sénault, ainsi que ce qu'il avait composé de *Notes ecclésiastiques sur le bréviaire romain.* Apparemment, dit Batterel, « il fit entendre raison à nos Pères », car il fut renvoyé à la maison de Vendôme, dont il fut supérieur de 1670 à 1676 et publia de nouveau : *Commentaire ou Remarques sur la méthode de M. Descartes, où l'on établit plusieurs principes généraux nécessaires pour entendre toutes ses œuvres*, par le P. N. J. P. P. D. L., in-8° de 237 pages, Vendôme-Paris, 1671. Il y déclare qu'il ne prétend nullement affirmer ce que l'Église et même les universités condamnent, mais qu'il aimerait mieux, dans l'intérêt de la paix, « laisser la vérité sans défense que l'entreprendre aux dépens de la charité ». Batterel, *ibid.*, p. 186. Baillet range cet ouvrage avec celui de Clauberg « parmi les plus importants qui ont paru sur ce sujet ». *La vie de M. Descartes*, 1691, p. 285.

Poisson se proposait de faire le commentaire de toutes les œuvres de Descartes, mais il y renonça pour ne point compromettre ses confrères que son zèle pour la philosophie nouvelle exposait à la persécution des partisans d'Aristote. Ce même sentiment lui fit rejeter

la proposition que Clerselier lui avait faite de composer la vie de Descartes, lui offrant dans ce but quantité de matériaux, la proposition même de la reine Christine de Suède qui l'en sollicita fort dans son voyage à Rome : « Il y a toute apparence qu'il l'eût entreprise avec joie sans les fâcheuses affaires qu'on lui suscita à l'occasion de ce voyage qui, l'ayant rendu suspect et odieux à la cour, l'aurait fait chicaner sur tout ce qu'il aurait voulu donner au public sur cette matière alors odieuse. » Batterel, p. 187. Ce fut Baillet qui l'écrivit à sa place.

2° *Voyage à Rome.* — Le 19 avril 1677, le conseil de l'Oratoire donnait au P. Poisson l'autorisation d'aller à Rome, en apparence pour satisfaire sa curiosité et sa dévotion; mais, en réalité, il y était envoyé par Pierre de Montgaillard, évêque de Saint-Pons, et Guy de Rochechouart, évêque d'Arras, pour demander au pape Innocent XI la condamnation d'un grand nombre de propositions relâchées, énoncées dans un mémoire secret : « Il lui fallut avoir diverses conférences avec des savants de Rome et ce qu'il y avait de plus distingué dans le Sacré Collège. Ces visites d'un Père de l'Oratoire de France rendues à ces Éminences firent ombrage aux jésuites, qui n'étaient pas alors trop bien dans l'esprit du pape. » Batterel, p. 188. On le soupçonna, de plus, d'avoir répondu avec un peu trop de sincérité aux questions qui lui furent posées par plusieurs cardinaux touchant l'archevêque de Paris, François de Harlay, qui n'était pas en bonne réputation près de la cour romaine. Surtout, il fut trahi par un Espagnol qui copiait les mémoires à présenter au pape sur les propositions de morale relâchée et qui en fit confidence aux jésuites. Le 2 mars 1679, soixante-cinq propositions furent condamnées « comme scandaleuses et pernicieuses en pratique ». Voir Denzinger-Bannwart, n. 1151-1215. Mais, un ordre du 23 juillet 1678, émané de la cour de France, avait obligé le Père à quitter Rome incessamment et à se rendre à Lyon. Le pape voulait le retenir, mais il obéit, de crainte de nuire à sa congrégation. Étant venu incognito de Lyon à Paris, il dut, par ordre du conseil, pour sa sûreté et le bien de l'Oratoire, repartir au plus tôt. Les lettres de l'Oratoire étaient ouvertes sur la route de Lyon. Fut-il compromis par l'une d'elles? On ne sait. Toujours est-il que, le 10 janvier 1679, l'archevêque de Paris le reléguait à Nevers; et, quand en automne il se rendit à Vendôme, il dut déloger au plus vite, dénoncé par les espions qu'il avait toujours à ses trousses. A peine était-il à Nevers, que le P. de La Chaise obligea ses supérieurs à le reléguer à Notre-Dame-de-Grâce, en Forez, avril 1679, malgré les lettres de l'évêque de Nevers, qui l'avait nommé supérieur du grand séminaire et vicaire général, et celles du lieutenant général de la ville qui le justifiaient. Le P. Poisson obtint du P. de La Chaise de rester à Nevers (lettre du 9 mai 1679); mais, quand il demande permission d'aller à Paris : « J'espère, répond le confesseur du roi, le 11 septembre 1679, faire en sorte que le roi concevra de si bons sentiments de vous qu'il vous rendra bientôt la liberté qu'il a accordée à tous vos autres confrères. » Trois ans après, sur des dénonciations anonymes, le P. de La Chaise le fait expédier en Forez, puis à Vienne et il lui écrit le 22 septembre 1697 : « Sa Majesté dit qu'elle a des raisons pour ne pas vous permettre de retourner à Nevers, ni d'approcher de Paris plus près que de 40 à 50 lieues. » Un mois après, véritable réquisitoire envoyé par lui au Père général contre le P. Poisson; tout ce que celui-ci obtint fut d'aller à Nevers, mars 1698, terminer en six semaines les affaires dont il s'occupait. Ces faits apportent une contribution intéressante à l'histoire des propositions condamnées par Innocent XI.

3° *Ouvrages théologiques.* — Depuis son retour de Rome, le Père avait abandonné les études philosophiques pour les sciences ecclésiastiques, surtout celles de la discipline. Il publia *Acta Ecclesiæ Mediolanensis a Sancto Carolo, archiepiscopo Mediolanensi condita. Editio nova et emendatior, in qua quod in aliis italice scriptum erat, latinitate donatum est*, 2 vol. in-fol., Lyon, 1682-1683. Même avant que l'ouvrage n'eût paru, le P. de La Chaise chicanait déjà l'auteur : « Il n'aurait pas fallu aisément donner au jour, de notre temps, ce que des gens très sages n'ont pas jugé à propos de faire imprimer en Italie. » Lettre du 14 avril 1680. Bien qu'il n'y eût dans son livre qu'une simple traduction de lettres pastorales, mandements, le Père fut obligé d'envoyer à l'archevêque de Paris le Ier volume imprimé et d'ajouter une préface au IIe qui était encore sous presse. Faisant allusion à ces poursuites, il écrit, le 20 février 1680, au P. Bahier : « On poussera si loin qu'on voudra son indignation contre moi, qu'on me laisse ici ou ailleurs sans espérance aucune d'être rappelé. J'en serai sans inquiétude, sachant que je ne me suis point attiré cette peine. »

Entre temps, dans le diocèse de Nevers, il fit aux huguenots des missions pour lesquelles il fut très apprécié; à Autun, il réussit à convertir M. de Montbrun et Mme de Saint-André. Après la mort de M. Vallot, évêque de Nevers, son successeur M. Bargedé, à l'élévation duquel le Père avait contribué, l'écarta, comme un témoin incommode, du diocèse qu'il avait gouverné pendant vingt ans. En 1698, Poisson vint demeurer à Lyon, où il publia *Delectus actorum Ecclesiæ universalis, seu nova summa conciliorum, epistolarum, decretorum SS. pontificum, capitularium, etc., quibus Ecclesiæ fides, disciplina, niti solent, cum notis ad canones*, 2 vol. in-fol., Lyon, Certé, 1706. C'est un abrégé des décisions des conciles destiné à en faciliter la lecture à ceux qui n'ont pas le loisir de les étudier en entier. Cet abrégé est le plus ample qui ait existé de son temps, car les retranchements ne portent que sur les canons répétés en divers conciles et ne sont que des abréviations de considérations trop longues. Pour les premiers conciles, il donne deux versions, l'une de Gentien Hervet, l'autre de Denys le Petit, avec quelques leçons différentes qu'il rapporte parfois avec assez de confusion; ainsi, il place à la tête des canons de la version de Gentien Hervet, les titres des canons traduits par Denys le Petit; l'ordre suivi n'est pas le même, de sorte que tel canon qui, dans la traduction de Denys est le huitième, se trouve être le septième dans l'autre. Le principal défaut de l'ouvrage, c'est que l'auteur a omis plusieurs conciles dans le corps du livre et qu'il les a ajoutés après coup, t. II, col. 2161-3186, à la demande de ses amis, sans pouvoir les insérer à leur place. Il finit sa collection par deux index, l'un de ce qui est contenu dans l'ensemble des conciles, l'autre de ce qui est renfermé dans le concile de Trente. Puis la pagination reprend de 1 à 810 pour des notes dans lesquelles : 1° il ne laisse aucun concile de quelque importance sans éclaircissement; 2° pour la chronologie, il suit ordinairement Labbe sans s'y assujettir; 3° pour la géographie, il prend pour guide Antoine Baudrand; 4° il indique ce qui a été l'occasion de réunir chaque concile; 5° le nombre des évêques qui y assistaient. L'ouvrage se termine par la liste des papes avec les principaux événements de leur vie depuis saint Pierre jusqu'à Innocent XI.

Dans ses voyages à Rome, à Venise, à Padoue, Poisson avait connu des savants de toutes sortes, théologiens, philosophes, médecins, poètes, historiens; il écrivit en 1676 une *Relation circonstanciée* de tout ce qu'il avait pu connaître de leurs actions; elle ne fut pas imprimée. Il laissa aussi manuscrite la *Vie de Charlotte de Harlay-Sancy*, sœur des deux PP. Harlay, de l'Oratoire, une des premières reçues au Carmel de Paris

sous le nom de Mère Marie de Jésus, morte en 1652. Rien dans son caractère et sa conduite ne devait lui attirer les persécutions dont il fut l'objet. Il mourut à Lyon le 3 mai 1710 : « C'était, dit Batterel, un vieillard vénérable, qui avait la physionomie d'un homme d'esprit, homme de bon conseil et très réglé dans ses mœurs. » *Op. cit.*, p. 201.

Baillet, *Vie de monsieur Descartes*, 2 vol. in-4°, Paris, 1691, préf., p. XII, XIII, XVI, t. I, p. 285, 317, 318; t. II, p. 400; Batterel, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, t. IV, 1905, p. 184-203; François Salmon, *Traité de l'étude des conciles*, in-4°, Paris, 1724, p. 275 sq.; Moréri, *Dictionnaire; Fr. Bouillier, Histoire de la philosophie cartésienne*, 2 vol. in-8°, Paris, 1854, c. XXIV; et ici les articles INNOCENT XI, t. VI, col. 2009, et LAXISME, t. VIII, col. 49 sq.

A. MOLIEN.

1. POLANSKY Népomucène, né en 1723, à Brunn (Brno), en Moravie, entra dans la Compagnie de Jésus en 1738, enseigna les mathématiques, la théologie, l'Écriture sainte et l'histoire ecclésiastique. Il mourut à Olmutz, le 13 octobre 1776. Il a laissé, outre plusieurs écrits sur les mathématiques et les sciences naturelles, deux courts traités théologiques : *Dissertatio de baptismo parvulorum ejusque gratia*, Prague, 1759; *Num ex Clement. un. de Sum. Trinitate et fide catholica... heterodoxi recte deducant : Ante Florentinum et Tridentinum fidem Ecclesiæ non fuisse, sacramenta continere gratiam...*, Prague, 1759, reproduit dans le *Thesaurus theologicus*, de Zaccaria, t. X, p. 207-216.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 948.

J.-P. GRAUSEM.

2. POLANSKY Thaddée, né à Hradisch, en Moravie, le 13 mars 1713, admis dans la Compagnie de Jésus en 1731, enseigna la philosophie et pendant huit ans la théologie, fut chancelier de l'université d'Olmutz et mourut dans cette ville le 12 octobre 1770. Ses principaux ouvrages sont : *Tractatus de actibus humanis*, Olmutz, 1753; *De Verbi divini incarnatione*, *ibid.*, 1756; *De sacramentis*, 2 vol., *ibid.*, 1756 et 1758; *De Deo uno et trino*, *ibid.*, 1760.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 948-949; Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ édit., t. V, col. 17.

J.-P. GRAUSEM.

POLE Reginald (1500-1558), cardinal et archevêque de Cantorbéry, l'un des principaux artisans de la réforme catholique au XVIᵉ siècle. Il était apparenté par sa mère, Marguerite Plantagenet, fille du duc de Clarence et nièce d'Édouard IV, à la famille royale d'Angleterre, car Henri VII avait épousé Élisabeth, fille d'Édouard IV et cousine de Marguerite.

Reginald Pole naquit à Stourton Castle (Staffordshire), en mars 1500. Il perdit son père à l'âge de cinq ans et fut élevé aux frais du roi. Après ses premières études chez les carmes, puis à Magdalen College (Oxford), il fut reçu, dès 1515, *bachelor of arts*. En 1516, sa mère était nommée gouvernante de Marie, la fille aînée de Henri VIII. Dès lors, les faveurs pleuvent sur sa tête : prébende de Roscombe, en 1516; bénéfice à la cathédrale de Salisbury, en 1519; décanat de Wimburn, en 1518, qu'il échangera, en 1527, contre celui d'Exeter. En 1521 (non en 1519, comme le dit Pastor, *Geschichte der Päpste*, t. V, p. 116), il passe, amplement muni d'argent par le roi, à l'université de Padoue. Il s'y lie avec les humanistes Christophe de Longueil, dont il devait écrire la vie en un latin élégant, Bembo, Giberti, Sadolet. Il devient humaniste lui-même. Il ne songe point à entrer dans les ordres et il ne recevra la prêtrise qu'après son élévation au siège primatial de Cantorbéry, en 1555.

Survient alors la malheureuse affaire du divorce d'Henri VIII. Pole est alors de retour en Angleterre. Il a la faiblesse d'accepter de servir d'intermédiaire au roi, pour obtenir des avis favorables auprès des sommités professorales de Paris. Malgré ses dénégations postérieures, ses lettres de ce temps ne laissent pas de doute à ce sujet (voir surtout n. 6505, du 7 juillet 1530, dans *Calendar of State papers, Henry VIII*, éd. Brewer). Revenu en Angleterre, en 1530, il vit à l'écart de la cour, retiré à la chartreuse de Sheen, et s'adonne aux études théologiques. Il refuse le siège d'York, rendu vacant par la mort de Wolsey, en 1532. Benrath suppose, sans preuves, qu'il ambitionnait la main de la princesse Marie et refusait pour cette raison de s'engager dans les ordres. C'est à tort qu'il voit une confirmation de cette conjecture dans les papiers découverts par Bergenroth, aux archives de Simancas.

Ce fut sûrement une grande joie pour Reginald d'obtenir du roi, avec un secours de 400 ducats ajouté aux revenus de ses bénéfices, la permission de repartir pour l'Italie, en 1532. Il revit son ami Sadolet à Carpentras. Il se rendit de là à Padoue, puis à Venise. Dans ces deux villes, il retrouvait ses amis, Giberti, Gregorio Cortese, Gasparo Contarini. Il se liait avec Carafa, avec Marcantonio Flaminio et le Vénitien Alvise Priuli. Contarini surtout était son modèle. Il admirait en lui un merveilleux mélange de piété, de largeur d'esprit, de haute culture et de noblesse d'âme. Aussi fut-il de ceux qui applaudirent à son élévation au cardinalat, le 21 mai 1535. Le cercle de Contarini était dès lors très occupé de la grande affaire de la réforme catholique. Sur ces entrefaites, Henri VIII somma son cousin de se prononcer publiquement et par écrit sur les deux questions si brûlantes alors en Angleterre : 1° la validité du divorce et du remariage du roi; 2° la suprématie du roi sur l'Église d'Angleterre. Pole prit aussitôt la plume et écrivit son *Pro ecclesiasticæ unitatis defensione*, Rome, sans date; Strasbourg, 1555; Ingolstadt, 1587, etc. Il y réfutait, non sans quelque passion dans le langage, l'ouvrage de Sampson, *Oratio de dignitate et potestate regis*. Contarini, son conseiller habituel, blâma le ton de son livre. Cf. Dittrich, *Kardinal Contarini*, Braunsberg, 1885, p. 215, 427 sq. Il semble bien que Pole ait été très affecté par les nouvelles reçues d'Angleterre et qu'il ait songé déjà, comme le prouvent les archives de Simancas, à la possibilité d'un soulèvement de la nation, dans le but de détrôner le roi parjure. En réponse à son *De unitate*, Henri VIII lui intima l'ordre de rentrer dans le royaume. Pole refusa. Il obéit au contraire au pape Paul III, lorsque celui-ci, dans la deuxième quinzaine de juillet 1536, le manda à Rome pour le faire entrer dans la commission de la réforme de l'Église. Pole prit part, en cette qualité, au fameux *Consilium de emendanda Ecclesia*, de février 1537, qui marque une date mémorable dans l'histoire de la réforme catholique. Pastor, *op. cit.*, t. V, p. 117 sq. Le 22 décembre 1536, Pole avait été élevé au cardinalat, ainsi que Carafa, Sadolet, del Monte et d'autres.

Au cours de 1537, Pole reçut le titre de légat en Angleterre. Les espérances de soulèvement contre Henri VIII semblaient s'accentuer. La présence d'un légat pontifical, proche parent du roi, pouvait donner aux mécontents un appui décisif. Pole se rendit aux Pays-Bas, attendant l'heure propice. Mais Henri VIII avait gagné de vitesse ses adversaires. Le mouvement fut étouffé dans l'œuf. Pole fut déclaré coupable de haute trahison et mis hors la loi. Sa tête fut mise à prix. Il ne trouva d'appui ni auprès de François Iᵉʳ, ni auprès de l'empereur. Il se réfugia à Cambrai, puis à Liége, enfin à Carpentras. Ne pouvant obtenir son extradition, Henri VIII se vengea sur ses proches. Sa mère et ses frères furent arrêtés. Son plus jeune frère acheta lâchement sa grâce en accusant les autres. Lord

Montague, le frère aîné, fut exécuté en 1538. La comtesse de Salisbury, mère de Pole — la « dernière des Plantagenets » — cueillit à son tour la palme du martyre, en 1541. Elle a été béatifiée en 1886. Pendant ce temps-là, Pole, après avoir rempli une importante légation en Espagne, en 1539, était devenu, en 1541, légat du Patrimoine, avec résidence à Viterbe. Autour de lui et de ses familiers, Alvise Priuli, Pietro Carnesecchi, Marcantonio Flaminio, Vittorio Soranzo, Apollonio Merenda, etc., se groupaient des amis, que la voix publique surnommait les *spirituali*. Au premier rang de ces « spirituels » se distinguait l'illustre poétesse Vittoria Colonna. L'Inquisition romaine devait, quinze ans plus tard, s'inquiéter des conversations tenues dans ce milieu. Nous savons, par le procès de Carnesecchi, que l'on y embrassait avec ferveur l'opinion répandue depuis peu, grâce à Contarini, qui l'avait acceptée au colloque de Ratisbonne (1541), de la « double justice ». Cette opinion semble avoir été commune chez les augustins au début du siècle. Luther l'a, suivant toute vraisemblance, reçue de ses supérieurs, lors de son séjour à Rome, en 1510-1511. Elle lui servit de point de départ, pour évoluer vers la théorie de la justification par la foi seule. On la trouve — équivalemment — dans ses *Commentaires sur les Psaumes* de 1513-1514. Albert Pighi et Gropper lui avaient donné une forme scientifique. Voir ci-dessus, col. 2100. Sous cette forme nouvelle, elle consistait à distinguer deux « justices », celle de l'homme, acquise par l'effort et les œuvres, toujours insuffisante (*justice inhérente*) et celle du Christ, nécessaire pour compléter la précédente et acquise par la foi seule (*justice imputée*). Séripando devait la défendre devant le concile de Trente, sans parvenir à la faire adopter. Mais, avant le concile, Contarini et Pole pouvaient, sans crime, soutenir cette théorie qui leur paraissait si consolante et si conforme à l'idée qu'un chrétien doit se faire de la miséricorde du Christ. Pole disait pourtant à Vittoria Colonna « qu'elle devait s'appliquer à croire comme si la foi seule devait la sauver, et, d'autre part, s'appliquer à agir comme si le salut consistait dans les œuvres ». Procès de Carnesecchi, dans *Miscellanea di storia patria*, t. x, Turin, 1870, p. 125.

Pole fut nommé, en 1542, légat du pape au concile. Il composa, pour soutenir l'opinion de son ami Contarini, qui venait de mourir, un *Traité de la justification*, qui ne fut publié qu'en 1569, à Louvain. A la mort de Paul III, il faillit bien être élu pape, en décembre 1549. Jamais il ne montra plus de grandeur d'âme qu'en cette circonstance. Il ne lui manquait qu'une voix pour être élu. Mais il ne se permit ni une parole, ni un geste pour obtenir cette voix! Retiré après le conclave à Magugnano, sur le lac de Garde, il reçut là, en 1553, la nouvelle de l'avènement de Marie Tudor. Jules III le nomma aussitôt légat pour l'Angleterre. Mais les circonstances politiques retardèrent longtemps son entrée dans ce pays, en particulier l'affaire du mariage de Marie Tudor avec Philippe II, auquel on le disait opposé. Son voyage de Calais à Londres ne put avoir lieu que vers la fin de novembre 1554. Ce fut un véritable triomphe. Le 24 novembre, il absolvait solennellement le royaume des censures pontificales. Au début de 1555, il obtenait du Parlement la reconnaissance officielle de la suprématie du pape. C'est alors qu'il reçut le siège primatial de Cantorbéry, fut ordonné prêtre, le 20 mars 1555, et sacré évêque, le 22. L'année suivante, il tenait un synode et faisait la visite de son diocèse. Il faisait imprimer un livre intitulé *Reformatio Angliæ*. Cependant, l'ardent Carafa était monté sur le trône pontifical, sous le nom de Paul IV (23 mai 1555). Il était peu après entré en guerre contre l'Espagne. Philippe II avait entraîné dans le conflit le royaume de sa femme, Marie Tudor. Paul IV se souvint alors des opinions suspectes soutenues par Pole sur la justification. Déjà, au conclave de 1549, il était intervenu contre sa candidature, pour la même raison. Il priva Pole de son titre de légat et le somma de comparaître à Rome, pour y répondre du crime d'hérésie. Paul IV avait fait arrêter, pour le même motif, le cardinal Morone, un ami de Pole, qui avait adopté ses idées sur le point incriminé. Pole se justifia par écrit. Mais il mourut, le 18 novembre 1558, un jour après la reine Marie Tudor, assez à temps pour échapper à une condamnation formelle et pour ne pas voir son pays retourner, avec Élisabeth, au schisme et à l'hérésie, auxquels il avait eu le bonheur de l'arracher provisoirement.

Pole est une noble figure. Il était pieux, instruit, de caractère élevé et de conduite exemplaire. On n'a pu lui reprocher que sa complaisance pour Henri VIII, au début de l'affaire du divorce, et sa participation aux rigueurs inévitables qui accompagnèrent la restauration catholique sous la reine Marie. Inutile de dire qu'il ne fut jamais formellement hérétique, bien que son opinion de la double justification ait été repoussée par le concile de Trente.

I. Sources. — Quirini, *Collectio epistolarum Reginaldi Poli*, 5 vol., Brescia, 1744-1757; au t. Ier de ce recueil, se trouve la *Vie de Pole* par Lodovico Beccadelli. — Les œuvres diverses de Pole n'existent que dans les anciennes éditions. On a signalé les principales. Voir aussi Schelhorn, *Amœnitates historiæ Ecclesiæ*, Francfort et Leipzig, 1737, p. 1-276; *Calendar of State papers (Henry VIII)*, édité par Brewer. Documents manuscrits de la bibliothèque de Corpus Christi College, à Cambridge.

II. Travaux. — 1° *Généralités*. — Pastor, *Geschichte der Päpste*, t. v et vi; Gairdner, *The English Church in the XVIth century from the accession of Henry VIII to the death of Mary*, Londres, 1902. — 2° *Monographies*. — *Vita R. Poli S. R. E. card., italice scripta a L. Beccatello, latine reddita ab A. Dudithio*, Venise, 1563, Londres, 1690; J.-G. Lee, *Reginald Pole*, Londres, 1888; Zimmermann, *Kardinal Pole, sein Leben und seine Schriften*, Ratisbonne, 1893; Gairdner, dans *Dictionary of national biography;* Benrath dans *Protestantische Realencyklopädie;* Schlecht, dans *Kirchliches Handlexikon*.

L. Cristiani.

1. POLIGNAC (Basile de), du tiers ordre franciscain. Originaire de Polignac, bourg de la Haute-Loire, près du Puy, ou de Poligny (Jura), et non de Polignano (province de Bari, dans les Pouilles), Basile était Français et nullement Italien. Il fut un disciple fervent et un admirateur zélé d'un autre tertiaire franciscain, le bienheureux Raymond Lulle. Il est l'auteur d'un *Commentarium in metaphysicam* ou *Tractatus de ente universalissimo secundum Raymundum Lullum*, ainsi que de *Commentaria in artem Raymundi Lulli*. Il mourut à Paris le 28 mai 1645.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 40; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. i, Rome, 1908, p. 127.

Am. Teetaert.

2. POLIGNAC (Cardinal Melchior de) (1661-1741), né au Puy-en-Velay, le 11 octobre 1661, fit ses études à Paris, au Collège de Clermont, chez les jésuites, et sa philosophie au Collège d'Harcourt, où il défendit les thèses d'Aristote et celles de Descartes, « avec la même éloquence et le même succès ». Ses thèses de théologie en Sorbonne lui valurent de grands éloges. En 1689, il accompagna, comme conclaviste, le cardinal de Bourbon, après la mort d'Innocent XI, et il réussit à accommoder l'affaire des quatre articles de 1682; à son retour, en 1692, il se retira au séminaire des Bons-Enfants, mais, dès l'année suivante, en 1693, Louis XIV l'envoya comme ambassadeur en Pologne. Disgracié en 1698, il fut exilé dans son abbaye de Bonport, où il resta jusqu'en 1702. En 1706, il fut nommé

auditeur de Rote, en remplacement de La Trémoille, nommé cardinal. Après diverses négociations heureusement terminées (*Mémoires du marquis de Sourches*, édit. Cosnac et Pontal, t. xii, p. 297-316), il fut lui-même créé cardinal, le 18 mai 1712. Disgracié de nouveau, après la mort de Louis XIV, il se retira dans son abbaye d'Anchin. Il assista au conclave, qui élut Benoît XIII, en 1724, et fut chargé des affaires de France, de 1724 à 1732; il assista au conclave qui élut Clément XII et travailla très activement à régler la question de la bulle *Unigenitus*, qui divisait toujours les esprits. On trouve, dans ses dépêches, le récit des nombreuses démarches qu'il fit alors pour concilier les deux cours. Entre temps, il avait été nommé archevêque d'Auch, en 1726; il fut sacré à Rome, le 19 mars 1726. Il avait été élu à l'Académie française, en 1704, comme successeur de Bossuet; il fit partie de l'Académie des inscriptions en 1715 et de l'Académie des belles-lettres en 1717. Il eut de nombreuses abbayes : Bonport en 1693, Bégard en 1707, Mouzon en 1710, Corbie en 1713 et Anchin en 1715. Il mourut à Paris, le 20 novembre 1741.

On trouve du cardinal de Polignac de très nombreuses dépêches, aux archives des Affaires étrangères, *Correspondance de Rome*, t. dclvi-dccxxxii. Il laissa en manuscrit un ouvrage, en vers latins, intitulé *Anti-Lucretius sive de Deo et natura*, qui fut publié, après sa mort, par son ami, l'abbé Charles d'Orléans de Rothelin, 2 vol. in-8°, Paris, 1747, avec des notes de Lebeau, et 2 vol. in-12, Paris, 1748. Polignac avait composé cet écrit pour réfuter les arguments d'Épicure et surtout de Lucrèce, que Bayle avait recueillis dans son *Dictionnaire critique*, contre les vérités de la religion chrétienne. Quoique resté manuscrit, l'ouvrage était connu, en certaines de ses parties, et avait été fort apprécié de ses lecteurs. L'ouvrage est divisé en neuf livres : morale et physique d'Épicure, le vide, les atomes, le mouvement, l'âme, les bêtes, les différentes espèces, l'astronomie, la terre et la mer (*Mémoires de Trévoux*, février, mars et mai 1748, p. 197-220, 471-495, 769-798, 1071-1107). L'auteur combat avec force les arguments du matérialisme et développe les preuves de la spiritualité, de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu. Bougainville en donna une traduction très appréciée, sous le titre *Anti-Lucrèce, poème sur la religion naturelle*, 2 vol. in-8°, Paris, 1749, et 2 vol. in-12, Bruxelles, 1760 (*Mémoires de Trévoux*, avril, mai et août 1749, p. 581-594, 1072-1088, 1518-1539). Migne a reproduit cette traduction dans les *Démonstrations évangéliques*, t. viii, col. 972-1268. L'abbé Bérardier a donné une traduction, en vers français, de cet ouvrage, 2 vol. in-12, Paris, 1786, et Fr. Ricci en a publié une traduction italienne, 3 vol. in-12, Vérone, 1767. Mairan, dans l'éloge qu'il fit de Polignac, à l'Académie des sciences, le 24 avril 1742, donne une analyse détaillée du célèbre écrit du cardinal.

Outre cet ouvrage, on a de Polignac le discours qu'il prononça à l'Académie française, le 2 août 1704, comme successeur de Bossuet (*Mémoires de Trévoux*, octobre 1704, p. 1703-1710) et une *Lettre sur l'âme des bêtes*, adressée à Racine fils (*Journal des savants* de 1747, p. 213).

Michaud, *Biographie universelle*, t. xxxiii, p. 619-621; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. xl, col. 607-610; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. viii, p. 430-431; Quérard, *La France littéraire*, t. vii, p. 249-250; Feller-Weiss, *Biographie universelle*, t. vi, p. 618-620, reproduit dans Migne, *Démonstrations évangéliques*, t. viii, col. 965-968; *Éloge* par Mairan, dans les *Mémoires de l'Académie des sciences*, le 24 avril 1742, et par de Boze, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions*; Charlevoix, dans les *Mémoires de Trévoux*, de juin 1742, p. 1053-1091; Saint-Simon, *Mémoires*, édit. Boislille et Lecestre, t. iii, p. 301; t. iv, p. 132-136, 176-177, 204-206, 211-213; t. xiii, p. 211-217; t. xv, p. 171-173, 174-177; t. xvi, p. 408-413; t. xxiii, p. 268-271, 407-409; t. xxxiii, p. 112-113; d'Argenson, *Mémoires;* Chrysostome Faucher, *Histoire du cardinal de Polignac*, 2 vol. in-12, Paris, 1777; Jean, *Les évêques et les archevêques de France depuis 1682 jusqu'en 1801*, p. 65-66; *Kirchenlexicon*, t. x, col. 183; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. iv, col. 1386-1387.

J. Carreyre.

POLITI Lancelot. — Ce dominicain italien du xvie siècle est connu communément sous son nom de religion : ambroise catharin. Il faut d'abord éviter de confondre cet Ambroise Catharin-Lancelot Politi avec son confrère dominicain et compatriote siennois Ambroise Catharin Spannocchi, qui vécut plus d'un siècle après et écrivit un ouvrage de spiritualité. Voir Échard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. ii, p. 736. Ambroise Catharin Politi a joué dans les débats théologiques du xvie siècle un rôle qui, à divers érudits théologiens, parut relever davantage de l'histoire anecdotique du concile de Trente que de l'histoire des progrès doctrinaux. Aussi, ayant à traiter de ce penseur très personnel dans ce *Dictionnaire* au mot Catharin, le R. P. Mandonnet se résolut-il à renvoyer à Politi, nom de famille du fameux théoricien et controversiste, une étude détaillée qu'il était peut-être seul à pouvoir mener à bien. Il est vrai que le R. P. Mandonnet a lui-même résolu quelques-uns des points les plus litigieux et les plus importants de l'action doctrinale d'Ambroise Catharin. On trouvera ces précisions et les jugements de valeurs, peut-être sévères mais à coup sûr intéressants, qui les accompagnent, en divers endroits du présent *Dictionnaire* (voir art. Cajétan, t. ii, col. 1329, et Frères prêcheurs *(La théologie dans l'ordre des)*, t. vi, col. 914-916). Nous sommes obligés de nous borner nous-même, ici, à une notice bio-bibliographique, mentionnant seulement au passage les thèses caractéristiques de la théologie personnelle hardie de Catharin-Politi. Nous insisterons pourtant sur le caractère sérieux de ses thèses théologiques. Il ne faut pas suivre certains confrères dominicains de Catharin qui l'ont dépeint comme un intrigant ou comme un traître aux doctrines thomistes. Nous aurons l'occasion de le trouver, en des circonstances troublées, beaucoup plus fidèle qu'on ne l'a dit aux traditions séculaires de l'Église et même à celles de sa famille religieuse. S'il lui est arrivé de manifester des opinions indépendantes jusqu'à l'audace, il le fit toujours avec un courage remarquable qui savait s'entourer de manières relativement modérées. Certes, nous ne pouvons nous attacher à réfuter des légendes misérables comme celles qui le représentent mourant, abandonné de tous et pleurant ses fautes, alors qu'il mourut archevêque, au comble des honneurs et de la célébrité, parfaitement vénéré de toutes les autorités de l'Église et en particulier du pape, qui avait été son disciple. — 1° Orientation antiluthérienne de la théologie de Catharin. 2° Scotisme, thomisme, prémolinisme de Catharin. 3° Catharin au concile de Trente.

I. Orientation antiluthérienne de la théologie de Catharin. — La date de naissance de Lancelot Politi, le futur Ambroise Catharin, a été placée par les uns en 1483, par les autres en 1487. Joseph Schweizer semble l'avoir fixée à 1484, *Ambrosius Catharinus Politus*, p. 8-9. (Échard, *Scriptores*, t. ii, p. 144, s'était arrêté à la date de 1487 qui semble moins juste). D'abord à Sienne, son pays natal, puis en diverses villes italiennes, il se livra à de fortes études juridiques avant de prendre l'habit dominicain au couvent de Saint-Marc. Il avait été à Sienne professeur de droit et il compta même parmi ses étudiants Jean-Marie del Monte qui, avant de devenir le pape Jules III et d'élever Ambroise Catharin à de hautes prélatures, sera cardinal au concile de Trente et y utilisera déjà

largement les compétences du théologien célèbre, son ancien maître. Lancelot Politi fut nommé Ambroise Catharin pour placer sa vie religieuse sous les patronages du bienheureux Ambroise Sansedoni et de sainte Catherine, tous deux appartenant à Sienne et à l'ordre des frères prêcheurs. Il avait été confirmé dans sa foi et amené à sa sympathie envers les dominicains par la lecture de Savonarole et en particulier du *Triomphe de la croix*. Le talent qu'Ambroise Catharin déploya dès son arrivée dans l'ordre, l'étendue de son savoir, une véritable maturité déjà acquise le firent désigner par ses supérieurs, dès son noviciat, pour les travaux de théologie controversiste contre les luthériens. Il convient de signaler cette orientation décidée des autorités de l'ordre de Saint-Dominique contre les opinions de Luther dès la première période de leur apparition. Ambroise Catharin, sur l'injonction de ses supérieurs, aura rédigé son premier ouvrage contre Luther dès avant 1521. Il se trouvera être, concurremment avec un théologien dominicain alors réputé, Priérias (voir l'art. Mazolini), un de ceux qui dénonçaient avec violence Luther comme fauteur d'hérésies à des titres multiples. Son cas est important en ce qu'il nous permet de fixer la rapidité avec laquelle les théologiens traditionalistes, fussent-ils comme Catharin assez aventureux d'opinions personnelles, voyaient en Luther un ennemi, bien avant le développement, alors imprévisible, de l'extraordinaire destinée historique du moine augustin allemand. F. Lauchert, *Die italienischen literarischen Gegner Luthers*, p. 30-133.

Voici les caractéristiques des premiers travaux d'Ambroise Catharin contre Martin Luther, puis contre Bernardin Ochin passé aux opinions luthériennes. 1° *Ad Carolum Max. imperatorem et Hispaniarum regem F. Ambrosii Catharini O. P. apologia pro veritate catholicæ et apostolicæ fidei de doctrina adversus impia ac valde pestifera Martini Lutheri dogmata*, Florence, décembre 1520, 192 pages in-folio. L'auteur reproche à Luther diverses thèses erronées sur la primauté du pape dans l'Église, les indulgences, le sacrement de pénitence, le purgatoire. — 2° *Excusatio disputationis contra Lutherum ad universas Ecclesias*, Florence, 1521, in-4°. — 3° Plus de seize ans après (c'est du moins ce que dit Ambroise Catharin, mais ce point lui a été contesté, comme beaucoup d'autres), à propos de l'agitation luthérienne causée en Italie par Bernardin Ochin, Catharin s'en prit à ce dernier, renouvelant contre lui sa polémique antiluthérienne qu'on avait jugée favorablement parmi les catholiques, spécialement chez les dominicains. D'où son *Speculum hæreticorum contra Bernardinum Ochinum*, Rome, 1537; édition revue et augmentée en 1541.

Mais, au lieu de se plonger davantage dans de simples besognes de controverse, Ambroise Catharin s'efforça de construire un système cohérent de théologie. Il s'y essaie déjà dans ce que le langage du temps appelle des « opuscules », mais qui sont en réalité des travaux originaux, d'une portée et d'une étendue assez considérable : *De peccato originali et casu hominis*..., *De perfecta justificatione a fide et operibus*... Il va sans dire que, dans ce qu'elle acquiert déjà de personnel et qui s'amplifiera en de nouveaux labeurs, en de nouvelles instances, Catharin se trouve construire sa pensée, moins dans les conditions d'une objectivité pleinement détachée, que dans la spontanéité passionnée d'une réaction pleinement sincère et toute personnelle contre le luthéranisme. Autant il était nécessaire de constater qu'avec ses premiers travaux de polémique Ambroise Catharin témoignait de la promptitude de l'orthodoxie dominicaine contre les thèses luthériennes, autant il est nécessaire de faire remarquer que, tout de suite, les réactions doctrinales qui lui sont personnelles entrent déjà dans la mentalité de la théologie qui sera propre à la période de la contre-réforme catholique. Cette ressemblance des premiers écrits de Catharin avec la littérature théologique qui va commencer est beaucoup plus grande que la ressemblance de ces écrits avec les préoccupations spéciales aux âges précédents. On n'était pas alors troublé par les nouveautés de Luther. On s'en était alors tenu assez communément à une mentalité augustinienne, en particulier chez les thomistes. D'ailleurs, Luther peut être considéré comme ayant finalement exagéré cette tendance augustinienne, d'où le sens contraire de la réaction qui devait survenir.

Pendant un certain temps, Catharin semble vivre en France. J. Schweizer, grâce à des allusions de ses livres, suit sa trace à Paris, Toulouse et Lyon entre 1532 et 1538. Après un voyage à Rome en 1538-1539, Catharin retourne en France jusqu'en 1543. On peut penser que, fréquentant les facultés de théologie que guettent les infiltrations luthériennes, il milite vivement pour les thèses traditionnelles. J. Schweizer, *Ambrosius Catharinus Politus*, p. 62-122. Il manifestait déjà dans cette période de sa vie intellectuelle une grande liberté de pensée et d'allure. Mépris inconscient ou humilité plus consciente, il rejettait les offres de titres et de chaires officielles, qui lui étaient faites dans son ordre et dans l'Église. Échard, *Scriptores*, t. II, p. 143. On le dirait tout occupé du grand travail de détachement doctrinal qui se produit en lui. Il est en train de s'éloigner en effet de ce haut « monisme » théologique qui caractérise, avec la primauté de saint Augustin, la longue tradition médiévale. Le maître général des dominicains et célèbre théologien, Cajétan, aux confins de l'averroïsme padouan, avait plus encore que d'autres reçu et exalté cet augustinisme traditionnel, si compatible avec l'apport doctrinal d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin. Cajétan est peut-être un peu tenté de se représenter le monde comme une machine bien réglée où Dieu préside et où le premier moteur divin fait marcher sans heurt toutes choses. Mais ne serait-ce pas fournir de loin un argument à l'hérésie nouvelle de Luther? Ainsi pense Catharin qui publie à Paris, en 1535, des *Annotationes in excerpta quædam de commentariis R. R. cardinalis Cajetani S. Sixti dogmata*... Le voilà très indépendant du célèbre thomiste Cajétan. Certes, il ne sacrifie pas pour cela à un humanisme paganisant. Il voit dans les facilités littéraires, doctrinales et morales de l'érasmisme le germe des gauchissements théologiques de Luther. Il reste ce que les humanistes païens appelaient un « théologastre »; et il écrit en propres termes dans son livre : *Erasmus plantavit, Lutherus rigavit, diabolus autem incrementum dedit*. On a reproché à tort à Ambroise Catharin d'être trop novateur dans ses théories personnelles et, au lieu de mettre l'accent sur la toute-puissance de Dieu, comme font des thomistes traditionnels pour ce qui touche la grâce, la justification et le péché, de s'être employé à accélérer le panégyrique des grandeurs et responsabilités merveilleuses de la liberté morale de chaque homme. Sans doute, dans l'éclectisme philosophique qu'il se met à adopter, Catharin ne verra parfois pas de difficultés à pousser le pluralisme libertaire jusqu'à un nominalisme décidé. J. Schweizer, *Ambrosius Catharinus Politus*, p. 235. Chaque homme deviendra si libre et autonome qu'à leur tour les êtres de la nature paraîtront chacun différer de leur espèce.

Cependant, il faut bien marquer que la réaction antiluthérienne d'Ambroise Catharin ne s'étendra jamais, nous le verrons, jusqu'à être une réaction contre un augustinisme, qui, dans ses thèses modérées et fondamentales du moins, avait constitué l'armature essentielle de la théologie traditionnelle et l'orthodoxie catholique depuis plus de mille ans. Si l'on pouvait

hasarder que Catharin « corrige » l'augustinisme, ce ne serait que d'une manière très impropre et qui voudrait seulement dire qu'il le « complète » conformément aux circonstances du temps où il vivait. C'est même cet heureux opportunisme qui fit qu'Ambroise Catharin fut suivi et non renié, dépassé et non diminué par beaucoup de ses contemporains, qui étaient avant tout des défenseurs zélés du catholicisme orthodoxe. Il n'en reste pas moins que Cajétan a formé sa méditation personnelle dans des milieux padouans antérieurs à Luther et qu'il continue en vertu de la vitesse ou plutôt de l'orientation acquise, qu'il prolonge et pour ainsi dire extrapole l'ancienne doctrine traditionnelle, plus soucieuse du primordial monisme divin que du pluralisme humain subséquent. Tout au contraire, Ambroise Catharin, plus jeune de quinze ou vingt ans, postérieur en théologie à l'apparition de Luther, en réaction d'ailleurs bien explicable et légitime contre ce danger nouveau, donne comme un « coup de barre » vers un humanisme. Cet humanisme peut rester théologien et non païen. Il n'en paraîtra pas moins un humanisme qu'accentuent davantage encore, à la lecture, les expressions latines finement tournées, à la fois classiques et spontanées, où parfois Catharin se joue. En vérité, l'intention de Catharin est primordialement théologique, passionnée jusqu'à ne pas admettre un détail d'opinion différent du sien. Il ne laissera jamais rien passer à ceux qui ne sont pourtant pas complètement ses adversaires, puisqu'ils militent pour la même cause catholique, chaque fois que leur doctrine sera un tant soit peu différente de la sienne. Or, toujours ses dénégations iront d'abord contre le chef reconnu de l'école dominicaine, Cajétan. On dirait qu'Ambroise Catharin institue dans ses écrits, par zèle antiluthérien, une véritable chasse à Cajétan. A la date de 1535 qui est celle des *Annotationes*, il lui en veut non seulement de ses récents commentaires sur les Écritures, qui sont, en effet, risqués, mais de certaines de ses positions doctrinales plus anciennes et plus traditionnelles, même dans l'École. Il en résulte que, malgré l'opinion brillante qu'on avait jusqu'alors de lui, on commence à se méfier, dans l'ordre de Saint-Dominique, des thèses personnelles d'Ambroise Catharin. On avait bien vu des théologiens, comme Spina, s'opposer dans l'ordre à Cajétan, sur des opinions spéciales, dans la querelle par exemple de l'immortalité de l'âme. Ce que l'on n'avait point vu, c'était une orientation théologique différente. Mais cette désapprobation de ses confrères n'arrêtera jamais Ambroise Catharin, qui éleva toujours plus haut son souci de la recherche de la vérité. Jusqu'à sa mort, il prendra plaisir, dans ses écrits, à harceler Cajétan. Échard, *Scriptores*, t. II, p. 145 et 152.

C'est sur ce terrain doctrinal, légèrement modifié par son apport théologique personnel, qu'Ambroise Catharin entend défendre les grandes vérités dogmatiques de l'Église. Il publie : *Oratio de officio et dignitate sacerdotum christianique gregis pastorum in synodo Lugduni habita*, Lyon, 1537. Délibérément, depuis cette époque, il abandonne certaines des doctrines traditionnelles de son ordre. Ses confrères dominicains crient à la trahison ! Il est vrai qu'à considérer sa conduite personnelle vis-à-vis de la théologie dominicaine, on constate que son tour d'esprit frondeur prend un caractère systématique. En tout cas, sur une question alors très libre, celle de l'immaculée conception de la sainte Vierge, il est autant en faveur de la nouvelle doctrine que la grande majorité de ses confrères y était hostile. Cependant, il n'y a sans doute pas, dans sa pensée, un simple esprit de contradiction. Ambroise Catharin est en présence d'un fait nouveau, le luthéranisme. Il renchérit en effet, par réaction, contre les protestants, sur tout ce qui concerne le culte des saints; d'où son zèle à insister sur les privilèges de la Vierge.

II. Scotisme, thomisme, pré-molinisme de Catharin. — Nous trouverons qu'en théodicée la pensée d'Ambroise Catharin restera toute proche de celle de saint Thomas. Mais ce thomisme essentiel ne l'empêchera pas de s'apparenter à Duns Scot pour les questions de théologie dogmatique proprement dites, ainsi que l'a bien vu le P. Diomède Scaramuzzi dans son récent article, *Le idee scotiste di un grande teologo domenicano del' 500 : Ambrogio Catarino*. Il se trouve, en effet, que, contre Luther, la doctrine scotiste offre au théologien comme un secours opportun pour ce qui concerne l'immaculée conception. Catharin, s'en prenant au traité du dominicain Thomas de Torrecremata, revendique absolument le patronage de Scot qui est à la tête des docteurs favorables au privilège marial. Catharin ne s'étonne pas de voir saint Thomas d'Aquin en dehors de ce groupe de docteurs. Le grand chantre médiéval de la Vierge, saint Bernard, n'en fut pas non plus. *Opuscula*, p. 47. Catharin blâme l'opinion de Cajétan qui refusait le consentement universel des fidèles à l'immaculée conception, sous prétexte que l'opinion des ignares n'a pas de valeur théologique, p. 49. Catharin reprend donc un grand nombre des arguments de convenance auxquels avait songé Duns Scot. Le moindre de ces arguments n'était pas la liturgie de la fête de l'Immaculée-Conception, de plus en plus universelle dans l'Église à la fin du Moyen Age. Isolé dans cette opinion parmi ses confrères dominicains qui la prenaient fort mal, Catharin n'en persévéra pas moins dans sa doctrine, au risque, un moment, de se faire chasser de son ordre. Scaramuzzi, p. 317-319.

Catharin persistait à se dire foncièrement thomiste, dans un sens large, mais réel du mot, en cette querelle même sur l'immaculée conception. Il écrivait : « *Hunc unum mihi Thomam præ cæteris libero judicio delegi, atque, quantum mea ferat parvitas sequendum et discendum proposui, judicans illum multum in bonis litteris profecisse cui Thomas valde placebit. Non tamen despiciens propterea et contemnens alios (doctores præter Thomam); imo vero etiam gaudens quod in vinea Domini Sabaoth non desint varii qui pro gustuum varietate vinum omnibus propinare valeant, modo judicio Architriclinii, idest principis Ecclesiæ, judicetur bonum.* » *In omnes divi Pauli apostoli... Epistolas commentaria*, lib. I. Et ailleurs : « *Potius doctrinam Thomæ impugnat qui fraternam violans charitatem ideo fratrem suum odit, quia de beatæ Virginis conceptione aliter docet quam aliquando Thomas senserit.* » *Apologia pro veritate*, fol. 13.

Conformément à une habitude de publication alors répandue, Catharin publie, dans le format in-4° et sous forme d'un recueil unique, un ensemble de thèses qui lui sont propres, Lyon, 1542 : *Opuscula magna ex parte jam edita et ab auctore recognita ac expurgata et a catholicis doctisque viris diligenter expensa atque probata (I. De præscientia et providentia Dei quod rerum contingentiam non tollat. — II. De prædestinatione Dei. — III. De eximia prædestinatione Christi. — IV. De angelorum bonorum gloria et lapsu malorum. — V. De lapsu hominis et peccato originali. — VI. Pro immaculata divæ Virginis conceptione libri tres. — VII. De consummata gloria solius Christi et divæ Virginis. — VIII. De universali omnium morte et omnium resurrectione futura ac judicio æterno. — IX. De veritate purgatorii. — X. De bonorum præmio ac supplicio malorum æterno et vero igne inferni. — XI. De statu futuro puerorum. — XII. De certa gloria, invocatione ac veneratione sanctorum).*

Ce recueil important montre que Catharin, souvent thomiste, parfois partisan à sa manière des autres

commentateurs de saint Thomas, même de Cajétan, est délibérément scotiste sur certains points, toujours les mêmes, où s'attache sa pensée. Mais est-il, comme on l'a dit, un scotiste qui fut le père du molinisme. En tout cas, c'est une opinion reçue qu'Ambroise Catharin était du moins un pré-moliniste. Il faut s'attacher à nuancer, à amenuiser cette opinion; car il demeura toujours chez Ambroise Catharin un fonds de thomisme et même d'augustinisme. C'est plutôt par des questions de vocabulaire, par l'emploi de certains termes, comme « prédestination », dans un sens tout à fait spécial qu'il donnera le plus prise au développement de la pensée moliniste et aux références apparentes que le molinisme pourrait trouver dans certaines de ses formules, préalablement détachées de leur contexte augustinien.

On définit communément la théorie de la prédestination selon Ambroise Catharin comme un compromis bien étrange entre l'ancienne opinion augustinienne et les opinions nouvelles qui vont avoir plein cours à l'époque du concile de Trente et surtout après le concile. On considère volontiers que l'opinion d'Ambroise Catharin, malgré des concessions faites encore à l'ancienne thèse dominicaine, n'est pas une doctrine moins personnelle que celles qui vont être admises dans les temps modernes, en particulier parmi les théologiens de la Compagnie de Jésus. L'opinion ancienne ne paraîtrait en effet vraie à Catharin que pour une catégorie exceptionnelle d'hommes peu nombreux. En somme, Catharin étendrait à tout l'ensemble de la race humaine, quelques privilégiés mis à part, une doctrine analogue à celle de Molina. Ainsi, selon notre théologien, l'humanité se diviserait en deux catégories distinctes. D'un côté seraient ceux que Dieu élit et prédestine d'une manière spéciale. Ceux-là recevraient des grâces si fortes qu'elles ne sauraient manquer d'opérer leur effet, sans que, néanmoins, les bénéficiaires de ces secours divins y perdent leur dignité d'êtres libres. Cette grâce — d'une prédestination augustinienne et traditionnelle, et qui pourra sembler parfois quelque peu janséniste avant la lettre — serait, selon Catharin, réservée seulement à un tout petit nombre : Vierge, apôtres, saint Paul, etc. Cependant, l'opinion de Catharin n'irait pas — comme une thèse ancienne dans l'Église qui sera reprise dans le jansénisme — à limiter le nombre des hommes finalement admis à la béatitude céleste. Outre ce que l'on pourrait nommer le petit nombre des « élus de la première catégorie, du premier choix divin », Ambroise Catharin ferait de la grande majorité des hommes ce que l'on pourrait nommer le grand nombre des appelés. Ceux-là ne seraient pas appelés au paradis par un décret immuablement et nécessairement opérant de la Providence. Mais le ciel ne leur serait pas fermé par une réprobation préjugée, tout à fait inadmissible parce qu'indigne de la bonté divine. Ainsi, à la plupart des hommes, latitude serait laissée. Leur salut serait suspendu à l'exécution d'une clause, à un quasi-contrat humano-divin; à savoir le bon ou mauvais usage que l'homme peut faire des grâces que Dieu lui a confiées. A en croire les historiens superficiels des doctrines théologiques, les grâces ainsi confiées aux hommes seraient, dans la pensée de Catharin, comme des talents dont Dieu se détacherait. Ce serait le rôle du libre arbitre humain responsable d'enterrer ces talents ou de les faire fructifier, de se précipiter en enfer ou de monter au ciel, selon le souhait bienveillant que Dieu ne peut manquer de faire pour tous les hommes. Si Catharin pensait ainsi, il est bien évident que, sans l'assimiler directement à un moliniste partisan de la science moyenne, on ne pourrait manquer de voir dans sa doctrine le germe proprement dit de ces thèses largement humaines ou plutôt de ces humanismes théologiques, qui causeront bientôt de grandes disputes au temps de Bañès et de Molina. Il y a même plus. Si Catharin prétend rester essentiellement thomiste, c'est que, avant le développement spécial donné par Bañès à la doctrine de saint Thomas sur la grâce, un thomiste au moins d'intention, comme Ambroise Catharin, pouvait tirer de la lecture des textes du maître toutes sortes de spéculations incompatibles avec cette prémotion divine physique à laquelle tiendront tant les commentateurs plus modernes. Il y aurait donc peut-être une réserve à faire sur la manière dont ces derniers ont interprété la pensée de saint Thomas, encore qu'un Cajétan, antérieur à Catharin, soit bien dans la ligne du quasi-monisme de la prémotion physique. Il est vrai que l'on pourra toujours dire que Cajétan, commentateur de saint Thomas, n'est pas saint Thomas.

Mais peut-on s'en tenir à l'interprétation habituelle de la doctrine d'Ambroise Catharin telle qu'elle est, un peu partout, exposée sommairement? Les textes proprement dits de Catharin-Politi sont trop formels. Il se rallie sur la motion divine universelle immanente en tous détails des choses non seulement à la lettre de saint Thomas dans la Ire partie de la *Somme théologique*, mais au commentaire de Cajétan, q. XIV, a. 13. A cette question : *Utrum scientia Dei sit futurorum contingentium?* avec saint Thomas lui-même, il répond : *...manifestum est quod contingentia infallibiliter a Deo cognoscuntur, in quantum subduntur divino conspectui secundum suam præsentialitatem ; et tamen sunt futura contingentia suis causis proximis comparata.* Pour Catharin, comme pour Cajétan et Thomas d'Aquin, la cause de cette prescience absolue de Dieu, ou plutôt de cette science universelle et universellement présente de Dieu, est que la science de Dieu est cause de tout, que ce qui advient soit contingent ou non contingent. Sur cette thèse d'un thomisme largement augustinien (et nous pourrions même dire : pré-bañésien) qu'il fait ainsi sienne, Catharin s'explique tout au long; et, en une matière aussi controversée, il ne sera peut-être pas inutile de reproduire son témoignage de thomiste antérieur à Bañès :

Placet ergo ut non dicamus præscientiam Dei, sed tantum scientiam, hæc Augustinus. Thomas autem qui et hoc idem perspicacissime vidit, similem doctrinam his verbis perstringit. « Considerandum est quod contingens potest dupliciter considerari, uno modo in seipso secundum quod jam est in actu, et sic non consideratur ut futurum, sed ut præsens, neque ut ad utrumlibet contingens, sed ut determinatum ad unum, et propter hoc sic infallibiliter subdi potest certæ cognitioni, utpote sensui visus, sicut cum video Socratem sedere; alio modo considerari potest contingens ut est in sua causa, et sic consideratur ut futurum et ut contingens nondum determinatum ad unum quia causa contingens se habet ad opposita et sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni. Unde quicumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi conjecturalem cognitionem. Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in causis suis, sed etiam prout unumquodque eorum est in actu in semetipso. Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul, quia sua cognitio mensuratur æternitate sicut etiam suum esse. Æternitas autem tota simul existens ambit totum tempus. Unde omnia quæ sunt in tempore sunt Deo ab æterno præsentia, quia ejus intuitus fertur ab æterno super omnia prout sunt in sua præsentialitate. Unde manifestum est quod contingentia et infallibiliter a Deo cognoscuntur in quantum subduntur divino conspectui secundum suam præsentialitatem; et tamen sunt futura contingentia suis causis comparata. » *Opuscula*, p. 19-20.

De la part de Dieu, il existe donc, selon Catharin, une prémotion physique absolue en tout acte de l'homme, ou plutôt, puisque notre théologien entend

parler, en ce qui concerne Dieu, de science présente et non de prescience antérieure, il faut très exactement parler de *motion totale divine* présente en tout acte humain, en chaque élément d'acte humain, chaque acte humain, restant par ailleurs contingent, au point de vue humain, au regard de ses causes les plus prochaines.

Pour comprendre ce que Catharin va dire de la destinée de chaque homme fixée par Dieu, il faut bien se rendre compte que c'est parce que nous nous substituons à ce théologien que nous serions tentés de parler de prédestination humaine, de préjustification peut-être. Sans doute, nous envisagerions bien la même théorie profondément thomiste qu'envisageait Catharin. Mais il faut s'attendre, d'autre part, que, dans le langage de sa théologie, comme il a réprouvé pour désigner la connaissance divine le mot de « prescience » et s'en est tenu au mot de « science », de la même manière il va rejeter, du moins dans sa manière habituelle, les mots « prédestination », « préjustification ». Il dira : « destination », « justification ». Il ne veut pas que ces aspects de la science divine, en tant qu'elle concerne chaque homme et gouverne sa destinée, ressemblent, en quoi que ce soit, à un art de devin, penché sur un avenir mystérieux et non encore réalisé, afin d'y faire des prévisions, au sens anthropomorphique du mot. L'infaillible et universelle science de Dieu constitue du présent par rapport à un Dieu qui vit dans un instant d'éternité. Cet instant d'éternité constitue aussi bien le jugement dernier que la création. Ces considérations amènent Catharin à une conception extrêmement compréhensive et philosophique des actions combinées, mais, en réalité, très diverses, de Dieu et de chaque homme. Tandis qu'au « plan humain », si l'on peut ainsi parler, les hommes sont justifiés par leurs œuvres, lesquelles représentent des opérations libres, responsables et du même coup des opérations méritoires, c'est-à-dire de la charité, du point de vue suréminent de Dieu, cette charité opératrice de salut humain est grâce divine, foi vive. De ce point de vue premier, c'est dans son éternel présent que Dieu, ramassant et jugeant chaque destinée, justifie, « destine » chaque homme. A en croire Catharin, il existerait seulement dans la masse des créatures humaines quelques privilégiés qui passent avant les autres, dans l'économie surnaturelle du genre humain. Tel est le cas, en effet, de la vierge Marie. De ces créatures privilégiées on pourra, et d'elles seules, dire qu'elles sont prédestinées, encore le sont-elles par rapport aux autres, et non par rapport à une antériorité de temps impensable dans la psychologie divine. Il est bon qu'on donne ici l'essentiel du texte de Catharin :

« De prædestinatione ergo Dei tractandum primum constituere oportet quid ea voce significetur. Est enim in Scripturis verbum hoc προορίζω, id est *præfinio*, aut (ut jam receptum est) *prædestino*, et compositum est a *præ* et *destino*, ut prædestinare sit idem quod ante destinare. Destinare autem est mente de re aliqua libere disponere et ordinare ad certum finem, sicut Paulus ait, « pront destinavit in corde suo », et quidam dixit : « Et me destinat aræ », videlicet ut mactaretur. Cum vero de prædestinatione Dei fit sermo, Deus autem destinet omnia ad finem sapientissime, haud dubium quod destinatio Dei posset generaliter omnium dici, cum omnia antequam sint, habeant præscriptum suum ordinem, Deo ab æterno destinante. Verum quia, præ angelis et hominibus, vix ulla est de rebus cæteris cura Deo — (ut ait Paulus) « numquid de bobus cura est Deo? » — ideo Dei prædestinationem restringimus ad has præcipuas creaturas. Et cum circa homines multiplex sit destinatio Dei : quidam enim destinantur ad prædicandum, alii ad regendum, alii ad prophetandum, et sic ad varia munera, ut Spiritus ipse vult : quia tamen summus omnium finis quæ circa nos sunt est ipsa nostra felicitas, ideo ad hoc arctatum est verbum hoc, ut prædestinationem eam intelligamus, quæ est ipsius ultimi finis, summi boni nobis præordinati a Deo. Hanc enim declarabit nobis Apostolus illis verbis : « quos præscivit et prædestinavit conformes fieri imagini filii sui ». Nam in hac ad filium Dei conformitate integra nostra felicitas consistit. Nec tamen me latet Augustinum, et alios quosdam, hoc abusos esse vocabulo ut etiam ad pœnam dicerent prædestinationem Dei. Nos autem secundum quod plures nunc jam accipiunt, hac utemur voce : videlicet ad significandum prædestinationem quæ est ad æternam vitam. Et cum prædestinatio (ut jam dictum est) sit idem quod ante destinatio, videndum est cujus respectu dicatur id ante. Erit forte qui dixerit, quod cum omnis destinatio Dei sit in ejus mente, quæ est æterna, æternitas autem sublimitate sua omne tempus excellit, prædestinatio merito dici possit, omnis Dei destinatio, et ob hoc nostra de qua agimus. Quod si verum est, omnia quæ de Deo dicerentur hujusmodi sic dicerentur, idest, creatio Dei, præcreatio diceretur, et omnis scientia Dei, præscientia, et voluntas, prævoluntas, et vocatio, prævocatio, et justificatio, præjustificatio; et sic de cæteris. Sed Scripturæ non sic loquuntur. Dixit enim Paulus : « quos præscivit et prædestinavit », ut ad scientiam et destinationem tantum hanc præpositionem, præ, adjiceret. Nam quæ sequuntur « et quos prædestinavit hos et vocavit, et quos vocavit hos et justificavit, etc. » non habent eam præpositionem, ut manifeste ostenderet *præ* cognitionem suam et prædestinationem alio respectu dici, quam respectu æternitatis ad ipsum tempus, cum vocatio ibi et justificatio, etiam secundum quod erat in æternitate, non in tempore intelligatur : alioquin non verum fuisset, quod « quos prædestinavit Deus, eos etiam vocavit », cum multos prædestinaverit, quos tamen nondum vocavit, sed vocabit sua die. Quod non ineleganter consideravit Augustinus in libro *De correptione et gratia*. Quamobrem verius est prædestinationem alio dici respectu. Nemo autem dubitare debet prædestinationem ordine præcedere vocationem ac justificationem, etc., quæ sequuntur : atque ideirco eorum respectu forte dicitur prædestinatio quia in mente Dei prius destinatur quis ad salutem, quam vocetur, aut justificetur. Mihi tamen illud magis placeret dici prædestinationem respectu personarum : ut ideo quis prædestinatus dicatur : quia præ aliis est ordinatus in salutem, quod quibusdam procul dubio convenit, ut Jesu Christo, beatæ Virgini, Joanni et nonnullis aliis, de qua re suo loco dicemus. *Opuscula*, p. 30-31.

Catharin précise ensuite que la justification de chaque homme se fait *ante prævisa merita*, car la fin qui est le salut prime les moyens qui sont le mérite. Une opinion contraire risquerait, selon lui, d'être entachée de pélagianisme, p. 38. La différence essentielle entre le petit nombre des élus prédestinés et le grand nombre des appelés non élus, mais aboutissant quand même au ciel, sera le mode de cette justification. Dans cette théorie séduisante, parce qu'elle ne restreint pas le nombre des vies qui triompheront finalement, les simples appelés qui entendront et suivront l'appel seront justifiés par leurs œuvres comme par les grâces de Dieu. Les élus prédestinés auront pour leur salut des grâces non seulement suffisantes comme les appelés, mais essentiellement efficaces. Déjà, la distinction moderne entre « grâce suffisante » et « grâce efficace » est amorcée par Catharin, au lieu de la vieille distinction scolastique entre « grâce opérante » et « grâce coopérante ». Mais il ne s'agit pas dans les textes d'Ambroise Catharin de n'importe quel système de grâces efficaces et de grâces suffisantes. L'idée d'Ambroise Catharin sur la distinction des deux sortes de grâces correspond à une sorte d'ébauche de ce qui deviendra, au temps des disputes de Sorbonne et des *Provinciales* de Pascal, la théologie de la grâce de Jean Nicolaï. En effet, la grâce dont parle Catharin, comme la grâce dont parlera Nicolaï, quelle que soit sa modalité ou sa nature, restera toujours dans la logique de cette motion universelle divine qui n'empêche pas la liberté humaine.

On voit maintenant comment le vocabulaire spécial de Catharin et sa théorie d'une grâce suffisante non efficace, ont pu faire accuser ce théologien d'être sur la pente du pélagianisme. Cette théorie lui aurait fait

horreur. Si Dieu « se soucie peu des bœufs », en un sens, on peut dire qu'il s'en soucie assez dans sa science créatrice pour créer chacun d'eux et chacun de ses actes. A fortiori lorsqu'il s'agit des hommes.

Ambroise Catharin a toujours considéré sa doctrine personnelle sur la prédestination comme acquise, définitive. Moins de deux ans avant sa mort, en 1551, il l'expose à nouveau, en termes si nets, que nous pouvons être assurés qu'il n'y a pas eu de glissement dans ses opinions, à partir de la prémotion divine universelle selon saint Thomas, dans la direction des doctrines théologiques qui seront bientôt celles de Molina. Catharin conserve son vocabulaire qui restreint l'emploi du terme « prédestination » au cas de quelques privilégiés de la grâce. Il s'exprime comme suit :

Cum igitur ita sit ut et salvari et damnari possit homo non prædestinatus, duo hic dicimus : primum non esse in providentia Dei determinatum numerum eorum qui salutem consequentur, licet in præscientia sit determinatus. Quamvis enim, ut recte et vere ait S. Joannes Damascenus, omnia Deus sua præscientia prævideat, non tamen sua providentia prædeterminavit omnia : alioqui nihil posset evenire contingenter, sed omnia necessario, si cunctos et singulos effectus ipse prædeterminaret. Aliqua ergo permittit evenire, quæ, ut sic evenirent, non sunt certa determinatione ab ipso provisa, ut in his maxime contingit, quæ, ut sic eveniant vel non eveniant, ex libero nostro pendent arbitrio. Échard, *Scriptores...*, t. II, p. 149.

Bref, pour que cette liberté laissée à l'homme au delà de la causalité finale divine surnaturelle soit une liberté moliniste, il faudrait renoncer à cette efficience créatrice qu'avec saint Thomas et saint Jean Damascène Ambroise Catharin maintient partout à Dieu jusqu'en chaque acte libre de l'homme. Sans doute, il reste que Catharin a poussé le thomisme dans le sens de l'humanisme œuvrant réellement pour le salut. Mais il reste dans une voie que saint Thomas lui-même avait contribué à ouvrir au sein de l'augustinisme traditionnel. On peut bien dire aussi que Catharin a poussé les choses jusqu'au point que, pour passer de son opinion au molinisme, il suffira de moins insister sur l'universelle science de Dieu, cause des choses jusqu'en leurs plus menus détails. Notons encore que, jusqu'en ce terme de son activité doctrinale, Catharin continuait à appuyer sa théorie de la prédestination par une thèse formelle, explicite sur le très grand nombre des âmes sauvées, thèse qui lui paraît conforme à l'évidente bonté de Dieu.

Catharin s'est certes éloigné davantage de la tradition de son ordre en déclarant que la rédemption n'est pas le motif de l'incarnation. Comme Scot, il pense que l'incarnation concerne Dieu d'abord, l'homme ensuite et que la rédemption de l'homme n'est qu'une cause accessoire en comparaison de la glorification de Dieu. Il eut contre lui, à ce sujet, l'animosité de ses confrères, comme le P. Spina, maître du Sacré Palais. D. Scaramuzzi, *art. cité*, p. 198-212. Comme les scotistes encore, il identifie la grâce sanctifiante avec la vertu théologale de charité. Il se fait dénoncer là-dessus par ses confrères dominicains. *Ibid.*, p. 213-217.

Catharin soutient en outre une théorie du péché originel tout à fait particulière. Il pense en effet que la volonté de chaque homme est directement impliquée dans le péché originel comme directement contenue dans la volonté d'Adam! Il estime que les enfants morts sans baptême jouissent d'une sorte de véritable paradis; et il y a là encore une tendance moderne de sa théologie. Dans l'extension qu'il veut au culte des saints, Catharin croit que saint Jean l'Évangéliste a bénéficié, à l'égal de la vierge Marie, d'une assomption miraculeuse dans le ciel. Pour défendre le culte des saints contre les attaques protestantes, il est amené à insister sur l'infaillibilité de la cour de Rome dans les procès de canonisation. Il englobe naturellement dans le culte des saints celui des images et des reliques. A une époque où la théologie protestante tourne à l'exégèse biblique, il est, lui aussi, conduit à instituer une théologie biblique. Mais il suppose que la lecture des textes sacrés n'est pas chose simple pour les laïques et qu'une clef y est nécessaire pour en ouvrir l'intelligence. D'où son écrit : *Claves duæ ad aperiendas intelligendasve sacras Scripturas...*, Lyon, 1543. C'est une curieuse introduction à l'Écriture sainte. Catharin y oppose, bien entendu, les obscurités de l'Écriture aux interprétations simplistes de Luther. Il essaie de donner une idée de l'inspiration divine des textes bibliques et de ce que représente la Vulgate pour le catholicisme.

De retour en Italie, il y éprouve encore l'utilité de combattre l'influence persistante de Bernardin Ochin et des luthérianisants, d'où son *Rimedio a la pestilente dottrina de frate Bernardino Ochino*, Rome, 1544, ouvrage formé de dialogues fort piquants en langue italienne. L'auteur y reprend finalement ses arguments habituels contre les luthériens. Il attaque d'ailleurs, dans un autre livre en langue italienne, Luther, le maître d'Ochin : *Compendio d'errori ed ingani Luterani contenuti in un libreto senza nome dell'autore intitolato : Trattato utilissimo del beneficio di Cristo crocifisso*, Rome, 1544.

III. Catharin au concile de Trente. — L'activité doctrinale de Catharin ne s'était pas seulement employée à réfuter des hérésies luthériennes qui s'attaquaient à l'Italie elle-même. Catharin avait conçu toute une théologie catholique nouvelle conservant ses attaches augustiniennes et thomistes, y accueillant aussi les thèses les plus chères à Duns Scot. Cette ubiquité, plutôt que cet éclectisme, disposait le Saint-Siège à introduire Catharin au concile de Trente, dès les premières sessions. Tout de suite Catharin s'y imposa par la vigueur de sa pensée comme par l'indépendance de ses opinions et par son habileté à les défendre.

Sous les affirmations contradictoires des historiens du concile, qui traitent Catharin tantôt comme un personnage dangereux et processif, tantôt comme un esprit doux et pondéré, nous devinons en Catharin, au service de sa liberté de pensée, un mélange de hardiesse et de courtoisie qui ne devait pas plaire à tout le monde. Tout de suite, son humeur et sa doctrine frondeuses le mirent en conflit aigu, public, avec les autres théologiens dominicains: Carranza, Dominique Soto, Barthélemy Spina. Ces théologiens l'attaquèrent notamment sur sa théorie de la prédestination. Une attaque de cette importance, qui ne visait rien de moins que son orthodoxie, était de nature à compromettre sa carrière ecclésiastique et, plus simplement, son repos religieux. Les thomistes de stricte observance s'effaraient de voir Catharin enseigner que chacun des nombreux *simples appelés*, non prédestinés, avait le soin de faire son ciel ou son enfer sans que, au point de vue humain, rien fût fixé quant au nombre des hommes sauvés. C'eût été en effet bien autre chose que du molinisme, du pélagianisme, si, toujours fidèle à l'augustinisme essentiel, Catharin n'avait ajouté : « Ce nombre (des hommes sauvés) n'est pas fixé; *sinon en tant que* les œuvres d'un chacun sont prévues. » Catharin avait d'ailleurs la partie belle au concile contre des esprits excellents, mais parfois trop littéraux. Les circonstances le favorisaient. Dans ce moment où il s'agissait de condamner la thèse luthérienne : « Dans la prédestination et la réprobation, il n'y a rien de la part de l'homme, mais tout vient de la volonté divine », seule la souplesse orthodoxe d'un Catharin apportait la solution opportune. Catharin n'avait peut-être pas la puissance doctrinale d'un Soto.

mais il était l'homme du moment. Sarpi, *Histoire du concile de Trente*, 1699, p. 193-195.

Ce n'en était pas moins une grosse colère, pour les dominicains, qui s'entendaient sur une interprétation commune, et somme toute très légitime, de saint Thomas, de constater que Catharin, dans ses propos au concile, voire même dans des discours officiels ou dans des mémoires imprimés, rejoignait l'opinion de théologiens jésuites du concile, Lainez et Salmeron. Pour lutter contre la théorie luthérienne, en effet très grave, du *serf arbitre de l'homme*, les trois théologiens, le dominicain Catharin et ces deux jésuites, refusaient que l'on employât à propos de la liberté humaine l'expression : *liberum arbitrium a Deo motum et excitatum;* ils préféraient l'expression : *mens mota et excitata.* Cette dernière manière de dire, antérieure au molinisme, n'est pas si nécessairement moliniste, encore moins pélagienne, qu'on veut bien le dire; et, pour ce qui concerne Catharin, elle aurait pu se compléter et se préciser comme suit : *mens « omnimodo » mota et excitata.* L'expression *mens* est d'ailleurs fortement augustinienne et traditionaliste pour désigner la cause d'un effet spirituel. Sur la matérialité des faits, voir Serry. *Historia congregationum de auxiliis*, col. 3-4.

On a pu croire que, pour faire triompher des ambitions personnelles, Catharin s'est comporté alors en habile diplomate. Il manifesta pour le caractère romain de l'Église et pour les points qui étaient le plus agréables à la curie un zèle extrême, en particulier sur la résidence des évêques. Les disputes commencées au concile entre Catharin et son confrère Carranza furent continuées par un traité à la fois d'actualité et de polémique contre Carranza, publié précisément en ces circonstances, à Venise, en 1547 : *Tractatus quæstionis quo jure episcoporum residentia debeatur.* Catharin y joignit une *Censura ejusdem in libellum quemdam inscriptum controversia de necessaria residentia episcoporum.* Primitivement, Ambroise Catharin pensait et affirmait que la résidence des évêques est de droit simplement humain. C'est dans le feu de la discussion avec Carranza, qu'il proclamera finalement bien haut que cette résidence est de droit divin, car il veut, contre Carranza, insister sur l'importance de cette résidence. *Concilium Tridentinum*, t. x, p. 778, 893; t. IX, p. 277. Si la résidence des évêques apparaît à Catharin affaire de droit divin, à fortiori, dans son dévouement au Saint-Siège, donne-t-il à celui-ci les plus grandes prérogatives. Le pape seul lui apparaîtra fondamentalement d'institution divine. Tout ce que les évêques ont, ils le tiennent du pape. C'est le pape qui nomme les évêques, leur donne ou retire la juridiction à sa guise. Catharin se représente le gouvernement de l'Église comme la plus absolue des monarchies autoritaires. Sarpi, *Histoire du concile de Trente*, p. 201. Cette opinion, poussée à un point aussi radical, était étrangère aux autres membres dominicains du concile.

Catharin s'employa encore à embarrasser ses confrères dominicains et comme à les perdre, dans le difficile problème de la certitude qu'a ou n'a pas le chrétien d'être en état de grâce. C'est l'objet de son livre : *Defensio catholicorum pro possibili certitudine gratiæ*, Venise, 1547, dirigé contre Dominique Soto. Alors vivait à Rome un théologien dominicain maître du Sacré Palais, Barthélemy Spina, qui avait osé autrefois s'attaquer au maître général de son ordre, le cardinal Cajétan. Du centre de l'Église, Spina voulut écraser cette théologie particulière renouvelant toutes les questions épineuses et que Catharin osait soutenir au concile. Spina présenta donc au pape Paul III, dont il était, en sa qualité de maître du Sacré Palais, le conseiller théologique officiel, un recueil de cinquante propositions qui lui paraissaient condamnables et qu'il attribuait à son confrère Catharin. Mais ce dernier fut averti du coup qui le menaçait. Il put se défendre par un ouvrage qu'il rendit plus tard public : *Defensio contra schedulam a F. Bartholomeo Spina summo pontifici oblatam.* Échard, t. II, p. 146, 148. Il est à noter que le débat avec Spina portait surtout sur la curieuse théorie des prédestinés et des destinés non prédestinés, théorie bien spéciale à Catharin. Le thomisme strict de Spina s'effrayait aussi de ce que, avec les scotistes, Catharin assimilait justification et charité. Mais Catharin se défendait là-dessus par l'autorité de saint Augustin.

Dès 1546, dans une des sessions du concile de Trente, Catharin avait repris sa théorie sur le péché d'Adam qu'il avait exposée dans un opuscule. Les préoccupations du concile lui donnèrent le loisir d'exposer à fond sa doctrine. Il trouva des termes fort heureux à l'appui de sa thèse très hardie. Le péché d'Adam ne saurait être notre péché dans un sens banal du mot. Mais Adam avait fait un pacte avec Dieu pour toute la race humaine. « Comme Dieu a fait une alliance avec Abraham et toute sa postérité quand il l'a fait le Père des croyants, de même lorsqu'il a donné la justice originelle à Adam et au genre humain, Adam s'est obligé au nom de tous les hommes à la conserver pour lui. Bien qu'Ève eût mordu dans la pomme avant Adam, néanmoins elle ne connut point sa nudité, ni la peine qu'elle avait encourue, qu'après qu'Adam eut péché. » D'où Catharin concluait finement que, comme le péché d'Adam était devenu le péché d'Ève, il avait passé de même à toute la postérité. Dominique Soto prit naturellement la parole pour réfuter Catharin au nom de la thèse thomiste sur le péché de nature commis par Adam. Sarpi, *Histoire du concile...*, p. 160-161.

Catharin trouvait encore au concile l'occasion de plaider une cause qui lui était chère. Il voulait qu'on ne vouât pas à un malheur éternel les enfants morts sans baptême; et il formait en leur faveur la gracieuse conjecture qu'ils seraient visités et consolés par les anges. Sarpi, p. 163. Mais, si les publications antérieures de Catharin trouvaient leur écho dans les séances conciliaires, Catharin ne négligeait pas non plus de fixer ses paroles au concile en de nouveaux écrits destinés à un public plus vaste que celui de Trente. Il éprouvait le besoin de prendre la chrétienté à témoin de son œuvre. Aussi publie-t-il, dès 1548, à Milan, des *Orationes habitæ in II sessione concilii Tridentini.* C'est qu'il avait à lutter contre forte partie. Meilleur que Dominique Soto dans la discussion orale, il semble bien l'avoir contraint parfois de rester coi, devant sa compétence, sa mémoire et son aplomb. *Concil. Trident.*, t. I, p. 89. Mais Soto risquait de retrouver l'avantage par des écrits mûris après coup. Il était un point particulièrement où Soto croyait avoir élaboré une doctrine plus conforme que celle de Catharin au sens commun des théologiens. C'était en ce qui concernait la certitude de l'état de grâce. Soto ne voulut pas avoir l'air d'être battu, lorsqu'il avait pour lui, il faut le dire, toutes les apparences et une bonne partie des réalités de la tradition. Soto écrivit donc son *Apologia qua episcopo Minorensi* (Catharin lui-même) *de certitudine gratiæ respondet*, Venise, 1547. Mais Catharin, avec une opinion beaucoup plus personnelle, répliqua avec une extrême vigueur : *Expurgatio adversus apologiam F. Dominici Soto*, la même année 1547, à Venise, trois opuscules en un volume. Ce volume eut du succès puisqu'il fut réédité en 1551. Mais Catharin, qui prenait trop de plaisir à ces fortes ripostes, n'en resta pas là dans sa dispute longue et pour ainsi dire chronique avec Dominique Soto. Comme un nouveau trait contre le théologien espagnol, il décocha une *Summa doctrinæ de prædestinatione*, Rome, 1550, et des *Disceptationum R. P. F. Ambrosii Catharini ad R. P. F. Dominicum Soto...*, 1551, où étaient à nouveau discutés la certitude

de l'état de grâce, la prédestination, le péché originel. Catharin y était spécialement virulent en mettant en doute, selon une tradition augustinienne, la puissance du libre arbitre dans l'état de nature déchue. La même année, sur le sujet où il sait triompher le mieux de Soto aux yeux du public, Catharin revient encore à des *Assertationes quatuordecim circa articulum de certitudine gratiæ*.

En toutes ces affaires doctrinales, Catharin obtint largement gain de cause auprès de la curie romaine, du moins pour ce qui concernait son avancement hiérarchique. Il fut évêque de Minori, dans le royaume de Naples (et non pas de Minorque ainsi que l'écrivait au XVIII[e] siècle l'érudit P. Richard). C'est à ce titre nouveau qu'Ambroise Catharin continuait à donner ses soins assidus au concile de Trente, avec un prestige accru, contre les tendances des thomistes les plus traditionalistes. En 1551, il allait jusqu'à s'opposer sur toute la ligne de la bataille théologique à Dominique Soto. Il écrivait contre lui un nouveau recueil d'opuscules in-4°. Il y reprenait tous les divers sujets de ses travaux précédents contestés. Il y disait une fois de plus que le témoignage du Saint-Esprit permet à chaque homme de dire s'il est ou non en état de grâce. C'est peut-être sur ce point, plus que sur tous les autres, qu'Ambroise Catharin aurait introduit dans sa théologie un principe contraire au thomisme authentique. Il semble bien, et c'est normal contre les luthériens, que l'essentiel pour Catharin soit de tirer la grâce du côté de la conscience humaine plutôt que du côté de la primordiale volonté de Dieu. Cette grâce considérée plutôt du côté de l'homme que du côté de Dieu pourra, par une métamorphose nouvelle, devenir la grâce de Molina. Sans aucun doute, la grâce selon Catharin (pas plus que la grâce selon Molina) n'est une liberté humanisée jusqu'au pélagianisme et d'où Dieu se retirerait. Mais, comme la grâce spéciale qu'il attribue à Adam, la grâce, selon Catharin, est un peu comme un pacte où Dieu et l'homme seraient également parties et que l'homme pourrait briser. Il reste toutefois que, Catharin se faisant de l'action divine une idée très haute, très thomiste et nullement anthropomorphique, il n'est pas à craindre qu'il retire de la causalité divine quelque action humaine que ce soit.

Sexagénaire plein d'entrain et mûri par toute une existence de réflexions et de discussions graves, l'évêque de Minori est en pleine possession de son talent. En 1547, il a encore fait paraître contre le luthéranisme un petit livre, *De consideratione et judicio præsentium temporum a supersatis zizaniis in agro Domini libri IV*, Venise, in-12. Une logique pressante, où la manière humaniste et le raisonnement du théologien s'appuient l'un l'autre, montre au lecteur que Luther est d'abord le schismatique orgueilleux, puis l'hérésiarque novateur dont les opinions varient d'année en année. Un an après la mort de Luther, ce petit livre constituait une grave notice nécrologique.

Catharin mûrissait aussi, au concile de Trente, une opinion très pessimiste sur la valeur des œuvres des infidèles. En cela, il savait montrer que son opposition à Luther ne venait pas d'un simple parti pris. En effet, cette thèse que toutes les œuvres sans la foi sont des péchés, thèse soutenue carrément par Catharin, fait partie du nombre des thèses essentielles de la théologie de Luther. Lorsqu'à Trente il fut question de condamner cette thèse, Catharin, qui était bien loin d'être tout simplement le moliniste avant Molina qu'on a tant de fois supposé, prôna ce pessimisme augustinien concernant les infidèles. Il poussa cette primauté de la grâce théologique sur la liberté humaniste jusqu'à ses extrêmes conséquences. Non seulement il prit la défense de la thèse luthérienne, mais il renchérit, y ajoutant spécialement « que toutes les œuvres des fidèles qui sont en péché sont de vrais péchés quand bien même les hommes les trouveraient héroïques... » car il est dit dans l'Écriture : « le mauvais arbre ne saurait porter de bons fruits ». Sarpi, p. 179-180. La théorie complète de la justification que Catharin soutint au concile se ressent de ce souci et de ménager les libertés humaines, et de maintenir la primauté absolue de Dieu, de répondre à Luther qui exagère la tradition de la primauté divine, et de tenir compte de cette tradition. Catharin s'exprima au concile dans le sens suivant : « *Justitia Christi nobis imputatur, quia per eam et propter eam Deus largitur nobis justitiam nobis propriam et inhærentem, qua vere, non imputative, justi sumus et justificamur.* » *Concilium Tridentinum*, t. v, p. 171. En un sens, il serait vrai de dire que nous sommes justifiés par la foi. *Ibid.*, p. 731. L'homme n'est pas la cause efficiente complète de sa justification, p. 741. Ambroise Catharin publiait d'ailleurs à ce sujet tout un volume : *Interpretatio noni capitis synodalis decreti de justificatione, Joanni-Maria de Monte episcopo Prænestino nuncupata*, Venise, 1547. Cet ouvrage fut réédité à Venise en 1591, ce qui montre le caractère durable de l'influence des opinions de Catharin.

Après des *Commentaires sur les épîtres de saint Paul*, in-fol., Venise, 1551, 1552, et des *Enarrationes in quinque priora capita Genescos*, in-fol., Rome, 1552, Catharin revient encore, inlassablement, sur toutes ses opinions personnelles. Il pense, avec les docteurs grecs et orientaux, que Jésus-Christ n'a pas consacré par les paroles : « Ceci est mon corps... ceci est mon sang. » Il pense que ces paroles sont mises dans l'Évangile à cause de la valeur indicative qu'elles représentent pour nous. Il écrit plusieurs fois et soutient avec véhémence, au concile de Trente, que, pour que le sacrement opère, le ministre du sacrement n'a pas à vouloir faire une chose sacrée. Selon Catharin, il suffit que le ministre du sacrement veuille administrer le sacrement de l'Église. Voilà une théorie de l'administration ecclésiastique des sacrements qui, à force de vouloir sauvegarder la primauté spirituelle de l'Église, finit par aller contre les valeurs spirituelles puisque, selon Catharin, le sacrement opère non seulement par soi, mais automatiquement. Si le ministre du sacrement veut administrer le sacrement de l'Église, et qu'il veuille expressément faire cela rien que par jeu ou par moquerie, le sacrement se trouve, selon Catharin, administré dans toute sa perfection. Cette thèse n'était que l'outrance, à vrai dire notable, d'une réaction contre le caractère « laïciste » du sacrement selon certains réformés protestants. On voulait marquer que les sacrements se rattachent par un côté à l'action de leurs ministres ecclésiastiques comme représentants de l'Église et de sa juridiction. Il arriva ainsi, dès 1547, au concile de Trente, que Catharin eut à exposer sa théorie contre une opinion luthérienne qui ne faisait des sacrements qu'un motif à exciter la foi des fidèles. Il fallait, au contraire, que le sacrement ne dépendît pas des circonstances de personnes, pour être une réalité permanente, toujours la même, en dépit du caractère subjectif et des ministres du sacrement et de ses bénéficiaires. On ne peut admettre, à croire Catharin, que tous les communiants d'une Église soient privés d'avoir reçu l'eucharistie par suite de la malignité ou de la négligence d'intention du desservant. S'il fallait l'intention du prêtre pour le sacrement, « quelle affliction, disait Catharin, serait-ce à un bon père, si, voyant son enfant moribond, il venait à douter de l'intention du prêtre qui l'aurait baptisé? » Catharin évoquait dans l'histoire de l'Église des cas où un baptême conféré par jeu aurait été considéré comme valable. Ce jour-là, Catharin fut si convaincant que les théologiens de Trente ne purent rétorquer ses rai-

sons. Ils n'en pensèrent pas moins, avec toute la tradition de l'Église, et ils maintinrent dans leurs décisions qu'une certaine intention est du moins nécessaire de la part du ministre d'un sacrement. Sarpi, p. 993-994.

Les représentants de la toute jeune Compagnie de Jésus au concile de Trente ne possédaient pas encore le doctorat en théologie. Catharin fut, comme il est bien naturel, du nombre des membres de la commission d'examen. Cette circonstance a fait écrire parfois, d'une manière elliptique et très impropre, que c'est Ambroise Catharin qui éleva ces jésuites au rang de docteurs. En réalité, c'est le cardinal Del Monte, le futur Jules III, qui donna à Bologne la patente de docteur à Lainez et à Salmeron. *Monumenta Laynaini...*, *Monumenta epistolæ Salmeroni*, t. I, p. 84-86. Catharin n'a pas rédigé et signé cette patente. Les impétrants avaient été préalablement examinés par deux théologiens dominicains : Vincent Villa et Vincent de Quintiano. Eux seuls portèrent le jugement. Le rôle de Catharin en cette affaire fut d'avoir été désigné comme contrôleur de ces épreuves et d'y avoir assisté, p. 85. Voir le cas de Claude Laugé, Canisius, Salmeron, dans *Chronicon de Potanco*, p. 481. Catharin était dans les meilleurs termes avec Lainez et Salmeron au concile de Trente. Mais c'est une simplification grossière que de vouloir ramener toutes les théologies de la grâce des théologiens jésuites du XVIe siècle à une seule qu'on prêterait en commun à Catharin et à Molina. La pensée des théologiens jésuites du XVIe siècle a plus de richesses. Saint Bellarmin, par exemple, assez caractéristique d'une moyenne judicieuse entre les opinions théologiques librement soutenues dans la Compagnie de Jésus, est tout à fait hostile à Ambroise Catharin. Échard, t. II, p. 151.

Le nouveau pape Jules III, ancien élève de Catharin, ayant fait baptiser un enfant juif et une cabale s'en étant suivie, Catharin prit la défense du pape dans un opuscule : *De pueris judæorum sua sponte ad baptisandum venientibus*. En 1552, paraissait le dernier groupe de traités théologiques, *Tractatus theologici plures*, d'Ambroise Catharin; ce devait être son testament théologique et il demeurait conforme à toute sa pensée doctrinale. Il y revenait encore sur les paroles de l'eucharistie, l'immaculée conception, la prédestination en général, la prédestination du Christ, le culte des images, la notion de sacrifice, l'intention du ministre dans le sacrement. Il s'y préoccupait parfois de problèmes de théologie pastorale : la communion doit-elle se faire sous les deux espèces? Faut-il faire communier les enfants? Faut-il répandre les textes de la sainte Écriture par l'emploi des langues vulgaires? Ce recueil comportait en outre une dénonciation et une réfutation de l'immoralisme de Machiavel, alors dans tout son prestige.

Cette même année 1552, Catharin devenait, dans le royaume de Naples, archevêque de Conza. Il était appelé à Rome, vraisemblablement pour y recevoir la pourpre cardinalice, lorsqu'il mourut, le 8 novembre 1553. Échard donne, t. II, p. 150, une liste de travaux de Catharin qui restèrent manuscrits. Avec un style d'humaniste et beaucoup d'idées, allant depuis la bizarrerie d'un esprit trop personnel jusqu'à la profondeur d'un grand théologien, Catharin fut un des cerveaux du concile de Trente. C'est dans les épisodes infiniment complexes de diverses sessions conciliaires qu'il faudrait suivre son rôle, lequel, en des détails parfois savoureux, demeure toujours si important qu'il intéresse vraiment, là encore, l'histoire de la théologie catholique.

I. CHRONOLOGIE DES ŒUVRES DE CATHARIN-POLITI (d'après Quétif-Échard). — Les titres complets des ouvrages principaux ont été mentionnés au cours de l'article. I. *Adversus Martini Lutheri dogmata*, 1520. — II. *Excusatio disputationis contra Lutherum*, 1521. — III. *Speculum hæreticorum...*, 1532. — IV. *De peccato originali...*, s. d. — V. *De perfecta justificatione...*, s. d. — VI. *Annotationes in excerpta... de commentariis Cajetani...*, 1535. — VII. *De officio et dignitate sacerdotum...*, 1537. — VIII. *Opuscula...*, 1542. — IX. *Claves ad sacras Scripturas...*, 1543. — X. *De reprobatione doctrinæ Ochini...*, 1544. — XI. *Oratio ad Patres...*, s. d. — XII. *De residentia episcoporum...*, 1547. — XIII. *De necessaria residentia...*, s. d. — XIV. *Pro possibili certitudine gratiæ*, 1547. — XV. *De justificatione...*, 1547. — XVI. *Contra schedulam a B. Spina...*, s. d. — XVII. *Adversus apologiam D. Soto...*, 1547. — XVIII. *De zizaniis...*, 1547. — XIX. *Summa doctrinæ de prædestinatione...*, 1550. — XX. *Discept. ad Soto super quinque articulis...*, 1551. — XXI. *Commentaria in Pauli epistolas...*, 1551. — XXII. *Tractatus theologicos plures* (sic), 1551-1552 : 1. *In priora cap. Geneseos*, 1552; 2. *De pueris Judeorum...*, s. d.; 3. *Assertiones de certitudine gratiæ...*, 1551; 4. *Contra schedulam*, cf. XVI; 5. *Quibus verbis Christus eucharistiæ*, etc. — Après de nouvelles recherches, Échard ajoute : *Compendio d'errori...*, 1544; *Dissertatio de epistola ad Hæbreos*, s. d.; *Orationes Tridentinæ*, 1548.

II. TRAVAUX. — Pour une bibliographie de Politi-Catharin consulter : Quétif-Échard, *Scriptores ordinis prædicat.*, t. II, p. 144-151, 332, 736, 825; Moréri, *Le grand dictionnaire*, art. *Catharin;* Touron, *Les hommes illustres de l'ordre de Saint-Dominique*, t. IV, p. 127 sq.; Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, t. V, p. 316-322, 441-445, 450-451; t. VI, p. 69; surtout Joseph Schweizer, *Ambrosius Catharinus Politus (1484-1553), sein Leben und seine Schriften*, Munster, in-8°, 1910. Malheureusement, l'ouvrage parfaitement documenté de Schweizer ne comporte aucune étude doctrinale étendue. D'études doctrinales concernant Catharin et véritablement dignes de ce nom, il n'existe encore qu'un article, il est vrai important, sur un point spécial : Diomède Scaramuzzi, O. F. M., *Le idee scoliste di un grande teologo domenicano del' 500 : Ambrogio Catarino*, Florence, 1933, extrait des *Studi francescani*, 1932, p. 297-319, et 1933, p. 197-217; accessoirement, voir F. Lauchert, *Die Polemik des Ambrosius Catharinus gegen Bernardino Ochino*, Inspruck, 1907; du même, *Die italienischen literarischen Gegner Luthers*, Fribourg-en-B., 1912; J. Serry, *Ambrosii Catharini de necessaria in perficiendis sacramentis intentione*, Padoue, 1727; du même, *Historia congregationum de auxiliis divinæ gratiæ*, Anvers, 1729. — Pour le rôle de Politi-Catharin au concile de Trente, voir : Pallavicino, *Istoria del concilio di Trento*, 1793, p. 109; Fra Paolo Sarpi, *Histoire du concile de Trente*, édit. Amelot de La Houssaie, Amsterdam, 1699, p. 135, 160, 163, 164, 179, 180, 188, 189, 195, 196, 198, 201, 212, 223, 224, 528; enfin et surtout, la grande collection *Concilium Tridentinum*, de la Gœrresgesellschaft, t. I, passim; t. II, passim; t. IV, p. 582-586; t. V, passim et surtout p. 471, 655-657, 731, 741, 778, 893, 933; t. VIII, p. 543; t. IX, p. 277; t. X, passim et p. 607; t. XII, p. 473, 529, 538.

M.-M. GORCE.

POLOGNE. — On étudiera successivement : 1. La situation actuelle de la Pologne au point de vue religieux; 2. Les sciences sacrées en Pologne.

I. SITUATION RELIGIEUSE ACTUELLE. — Dans le présent article, nous traiterons exclusivement de la situation de la Pologne contemporaine et non de celle de la Pologne d'avant-guerre. Après la chute de l'État polonais, l'Église catholique entra dans une période de persécution. Les États usurpateurs, Russie schismatique, Allemagne protestante et Autriche joséphiste, gênèrent l'activité de l'Église, la persécutèrent même dans certains domaines et lui imposèrent une législation étrangère, imprégnée d'éléments protestants et schismatiques. L'Église fut privée de l'aide de l'État catholique. En même temps, une partie des forces sociales qui, auparavant, collaboraient avec elle lui retiraient leur collaboration, obligées qu'elles étaient de se vouer à la défense et au développement de la culture polonaise. Avec la résurrection de l'État polonais, en 1918, commence pour l'Église une ère nouvelle. L'Église a retrouvé la liberté de son organisation et de son activité en même temps qu'elle a gagné l'aide de l'État. Il y a eu, de toute évidence, et il reste encore,

des difficultés résultant non seulement des causes ci-dessus nommées, mais aussi du fait que l'Église catholique a été divisée en trois parties différentes qui dépendaient de trois États, ce qui a dû amener des différences dans son activité. Les évêques polonais ont pour la première fois agi tous ensemble, quand, en 1915, sur l'invitation du pape Benoît XV, ils s'adressèrent aux évêques du monde catholique tout entier, en leur demandant un appui moral et matériel. Dès que la première occasion s'est présentée, Benoît XV a envoyé à Varsovie Mgr Ratti, en qualité de visiteur apostolique pour les affaires ecclésiastiques sur les territoires occupés autrefois par les États centraux (*In maximis*, 25 avril 1918). Cette occasion lui fut offerte par la création, sous l'occupation allemande, du conseil de régence. Mgr Kakowski faisait partie de ce conseil. En 1918, Mgr Ratti fait procéder à la nomination des évêques dans les diocèses autrefois supprimés par le gouvernement russe : diocèse de Siedlce pour la Podlésie, de Kamieniec pour la province de Podolie, de Minsk pour la province de Russie-Blanche; en 1920, un nouveau diocèse a été fondé à Lodz, pris en partie sur les anciens diocèses de Varsovie et de Wloclawek. Malheureusement, les diocèses de Kamieniec et de Minsk, restés à la Russie, furent supprimés par les bolchévistes. L'évêque de Minsk, Mgr Lozinski, pendant quelques années prisonnier des bolchévistes, revint en Pologne, libéré à la suite d'un échange de prisonniers. Il fut nommé évêque de Pinsk et devint le grand protecteur du mouvement de l'Union. Il mourut en 1932 en odeur de sainteté. Après le rétablissement de l'État polonais, en 1918, Benoît XV, par lettre du 15 octobre 1919, nomma Mgr Ratti nonce apostolique en Pologne. En 1924, la nonciature de Varsovie fut élevée au rang de nonciature de première classe, et la légation polonaise auprès du Vatican, au rang d'ambassade. En décembre 1919, l'archevêque de Poznan-Gniezno, Mgr Dalbor, et l'archevêque de Varsovie, Mgr A. Kakowski, furent nommés cardinaux. L'Église de Pologne était ressuscitée.

I. Bases juridiques des rapports de l'Église et de l'État. — II. L'enseignement et l'éducation ecclésiastique. — III. Les ordres religieux. — IV. L'action catholique. — V. L'Église orthodoxe et la question de l'union. — VI. Le protestantisme et les sectes.

I. Bases juridiques des rapports de l'Église catholique et de l'État. — L'une des premières préoccupations de la Pologne ressuscitée a été de libérer l'Église catholique de la législation ecclésiastique des États conquérants, qui la gênait au plus haut degré. La Pologne accomplit cette tâche en trois actes juridiques de la plus haute valeur : la constitution du 17 mars 1921, le concordat conclu entre le Saint-Siège et la République polonaise le 10 février 1925, ratifié le 2 juin 1925 et en vigueur depuis le 3 août 1925, enfin la bulle de circonscription de l'Église catholique en Pologne, *Vixdum Poloniæ unitas*, du 28 octobre 1925. C'est à la lumière de ces documents que nous allons considérer l'état juridique de l'Église catholique en Pologne.

1° *La Constitution polonaise*, du 17 mars 1921, commence par les mots : « Au nom du Dieu tout-puissant. » Selon l'art. 54, le président de la République polonaise, après son élection, prête serment. Les premiers mots de cette formule sont : « Je jure à Dieu tout-puissant, unique dans la sainte Trinité », et les derniers : « Que Dieu et la sainte passion de son Fils me soient en aide. Ainsi soit-il. » Ces formules générales témoignent avec éloquence de la disposition d'esprit du plus haut corps législatif polonais envers la religion et l'Église catholique et d'avance elles décident de l'allure des rapports entre l'État et l'Église; elles excluent toute absence de confession, tout athéisme de l'État, ainsi que la séparation de l'État d'avec l'Église. Voyons quelles sont les applications concrètes qu'on en fait dans la Constitution même.

La Constitution polonaise définit les rapports de l'État avec les confessions religieuses dans le c. v, intitulé : « Lois universelles et devoirs des citoyens. » Cela ne signifie pas que la Constitution estime l'Église une personne juridique dépendant de l'État. Pareille interprétation est erronée. C'est confondre la classification des thèmes avec les thèmes eux-mêmes. Ce n'est pas la définition des rapports entre l'État et l'Église, insérée dans tel ou autre chapitre de la Constitution, qui décide de leur appréciation, mais la teneur des articles qui en parlent (art. 111-116, 120, 102, alinéa 3, et 110). De ces articles, les uns concernent les particuliers, les autres les associations confessionnelles.

1. *En ce qui concerne les citoyens*. — La Constitution polonaise reconnaît une entière liberté de conscience et de confession. L'art. 111 dit : « La liberté de conscience et de religion est garantie à tous les citoyens. Il ne peut être apporté aucune restriction aux droits des citoyens en raison de leur confession ou de leurs conditions religieuses. Tous les habitants de l'État polonais ont le droit d'exercer librement leur culte, tant en public qu'en particulier, et de satisfaire aux prescriptions de leur religion ou de leur rit, dans la mesure où ces pratiques ne compromettent pas l'ordre public ni les bonnes mœurs. » Le § 1er traite des citoyens de l'État polonais, le second des habitants, donc des citoyens aussi bien que des étrangers qui habitent en Pologne. L'art. 95 a ici aussi son application : « La République polonaise garantit à chacun, sur son territoire, la protection entière de sa vie, de sa liberté et de ses biens, sans distinction d'origine, de nationalité, de langue, de race ou de religion. Les étrangers bénéficient, sous la condition de réciprocité, de droits égaux à ceux des citoyens polonais et sont soumis aux mêmes obligations qu'eux, sauf les cas où la loi fait ceux-ci dépendre de la nationalité polonaise. » Il résulte des articles mentionnés de la Constitution que chaque Polonais, sans égard à ses convictions religieuses, jouit pleinement des droits de citoyen et que les étrangers ont droit à la protection de leur vie, de leur liberté et de leurs biens, tout comme les citoyens, qu'ils sont en droit de confesser leur foi en public et en particulier, et d'en suivre les prescriptions morales et rituelles, à la condition que « cela ne soit pas contraire à la moralité ni à l'ordre public ». Ces conceptions sont très — on peut dire trop — élastiques. L'art. 111 est trop libéral : il permet aux membres des groupes religieux non autorisés par l'État de célébrer, en dépit de l'art. 116, les cérémonies de leur religion même collectivement et en public, non pas comme membres de ces groupes mais comme habitants de l'État. Ici, un moyen d'éluder la Constitution est donc possible. Ceci n'est pas sans danger pour la Pologne et risquerait d'y ramener les funestes expériences du passé. Un autre mal qui résulte de cet article c'est que la question de changement de confession ou de religion n'est pas réglée d'une manière uniforme et c'est un point sensible. Ce changement de confession s'accomplit encore selon les prescriptions juridiques des États conquérants qui, pour des raisons qu'il est aisé de comprendre, facilitaient l'abandon du catholicisme en faveur d'autres confessions.

Cette liberté de confession est limitée dans l'art. mentionné (111) et aussi dans les articles 112 et 120. Selon l'art. 112, « nul ne peut user de la liberté religieuse d'une manière contraire aux lois ». Il est donc interdit de se référer à quelque prescription religieuse qui ordonnerait ou défendrait une chose en opposition avec la loi; par exemple, il est défendu d'offenser les rites de sa religion ou d'une religion étrangère. Per-

sonne ne peut se soustraire à l'accomplissement des devoirs publics à cause de ses croyances religieuses »; par exemple, les baptistes ou les chrétiens évangéliques ne peuvent éviter le service militaire. L'État peut cependant alléger ces devoirs par égard pour la confession de foi : en exemptant un ecclésiastique du service militaire, ou du devoir de remplir le rôle du juré, en reconnaissant le secret de confession, en exemptant les mennonites du serment, etc. « Nul ne peut être contraint à participer à des cérémonies ou services religieux à moins d'être soumis à la puissance paternelle ou d'être en tutelle (art. 112). » Ce texte, peu clair, admet une double explication : ou bien les parents et les tuteurs seuls peuvent forcer ceux qui sont sous leur dépendance, ou bien la contrainte concerne seulement les personnes dépourvues de liberté, demeurant sous l'autorité des parents ou des tuteurs, ou d'autres facteurs tels que l'école, l'État. Nous acceptons la seconde explication. Selon l'art. 120 : « L'enseignement religieux est obligatoire pour tous les élèves, dans toute institution scolaire, dont le programme concerne l'éducation de la jeunesse au-dessous de 18 ans et qui est entretenue complètement ou en partie par l'État ou par des corps autonomes. La direction et la surveillance de l'enseignement de la religion dans les écoles appartiennent à l'autorité religieuse compétente, avec réserve du droit d'inspection aux autorités scolaires de l'État. » Cette phrase exprime avec force la nécessité d'une éducation religieuse pour la jeunesse et, en général, l'importance de la religion dans la vie de l'État. Un pareil souci de la religion se marque dans l'art. 102, alin. 3 : « L'État a le devoir de fournir aux citoyens placés directement sous sa surveillance dans les établissements publics, tels que maisons d'éducation, casernes, hôpitaux, prisons et asiles, la possibilité de se cultiver moralement et de remplir leurs devoirs religieux. »

2. *En ce qui concerne les associations religieuses*, le législateur polonais se rend bien compte de la différence qui existe entre celles-ci et les associations laïques et c'est pourquoi il les traite autrement. L'art. 108 dit, au sujet des associations laïques : « Les citoyens ont le droit de s'unir, de s'assembler et de former des associations ou confédérations. Des lois déterminent l'exécution de ces droits. » La Constitution ne donne pas la définition de l'association religieuse. De la teneur des articles ultérieurs, qui traitent des associations religieuses, il faut cependant tirer la conclusion suivante : il s'agit ici des associations qui englobent et règlent l'ensemble de la vie religieuse de leurs membres. En conséquence, les associations dont le but est seulement de satisfaire certains besoins religieux, comme les diverses associations de bienfaisance, confréries, associations formées pour protéger certain culte ou les besoins matériels de ces derniers dépendront des prescriptions édictées par l'art. 108. Au contraire, il y a des articles de la Constitution qui traitent spécialement et uniquement des associations religieuses définies ci-dessus. Ces dernières se divisent en associations autorisées par l'État et en non autorisées.

a) L'art. 113 définit les droits des *associations reconnues par l'État* de la manière suivante : « Toute association religieuse reconnue par l'État a le droit d'organiser des manifestations communes et publiques du culte. » Donc, alors que, selon l'art. 111, al. 2 : « Tous les habitants de l'État polonais ont le droit d'exercer librement leur culte tant en public qu'en particulier, et de satisfaire aux prescriptions de leur religion ou de leur rit », les associations religieuses reconnues ont le droit d'organiser des manifestations communes et publiques du culte. La différence dans le traitement des associations religieuses et celui des particuliers est visible. L'association peut diriger ses affaires intérieures en toute autonomie. La Constitution distingue ici le domaine intérieur, c'est-à-dire le domaine de la vie religieuse dans lequel elle laisse aux confessions autonomie complète, et le domaine extérieur qui concerne les rapports des associations avec l'État et leur administration. Dans cette seconde sphère, l'association reconnue peut « posséder et acquérir des biens meubles et immeubles, les administrer et en disposer » (art. 113). La Constitution ne connaît ni ne prévoit aucune loi spéciale qui limiterait la mainmorte. L'expropriation, d'autre part, peut avoir lieu seulement par égard à l'utilité publique avec indemnité, ou bien par égard au profit général mais seulement par voie juridique, comme cela se fait pour les biens des personnes privées. En plus, l'association reste en possession et en jouissance de ses fondations et de ses capitaux, comme aussi des établissements ayant une destination religieuse, scolaire ou charitable (art. 113). Il faut encore ajouter à ces droits celui que détermine l'art. 120 et qui est en même temps un devoir : « La direction et le contrôle de cet enseignement (de la religion dans les écoles) appartiennent à l'association religieuse intéressée sous réserve du droit supérieur de contrôle qui appartient aux autorités scolaires de l'État. » Une seule limitation dans l'exercice des droits mentionnés dans l'art. 113 est contenue dans les derniers mots : « Aucune association religieuse ne peut porter atteinte aux lois de l'État. » Tels sont les droits accordés en principe par la Constitution à toutes les confessions reconnues par l'État.

b) Parmi ces associations reconnues par l'État, *l'Église catholique*, selon l'art. 114, occupe une place à part. Afin d'en mieux saisir la position, nous allons citer en même temps l'art. 115 où il est question des autres associations religieuses reconnues; le régime de faveur dont jouit l'Église catholique apparaîtra alors nettement. Art. 114 : « La confession catholique romaine, étant la religion de la grande majorité de la nation, occupe dans l'État la première place parmi les confessions égales en droit. L'Église catholique romaine est régie par ses propres lois. Les rapports entre l'État et l'Église seront fixés sur la base d'un accord avec le Saint-Siège, lequel devra être ratifié par la Diète. » Art. 115 : « Les Églises des minorités religieuses et toutes autres associations religieuses reconnues par la loi sont régies par leurs propres statuts, que l'État ne saurait refuser de reconnaître, à condition qu'ils ne contiennent pas de dispositions illégales. Les relations entre l'État et ces Églises ou confessions seront fixées par voie législative, après accord avec leurs représentants légaux. » Il résulte de la confrontation de ces articles que l'Église catholique de Pologne a, dans l'État, la première place parmi les confessions égales en droits. Cela signifie que, non seulement les représentants de la religion catholique romaine ont la première place dans toutes les actions religieuses de l'État, mais aussi que c'est de la religion catholique qu'il s'agit lorsque, dans une loi, il est question de religion, de clergé, sans définition plus précise; si les autres confessions prétendent que ladite loi les concerne, elles doivent le prouver. De même, si l'État accordait des fonds en vue de telle ou telle fin religieuse, l'Église catholique romaine ne saurait être oubliée, mais devrait recevoir une part relativement plus grande. « L'Église catholique romaine est régie par ses propres lois » contenues dans le Code canonique et dans l'organe officiel du Saint-Siège, les *Acta apostolicæ Sedis*, sans aucune acceptation préalable ni examen par l'État. Les autres confessions peuvent aussi être régies par leurs propres lois, mais seulement quand l'État les accepte et si, selon son avis, elles ne sont pas en contradiction avec

les lois de l'État. Il faut mentionner aussi que la Constitution ne définit pas quel organe doit agir au nom de l'État, pouvoir législatif ou exécutif, et, s'il s'agit du dernier, si c'est le président de la République, le Conseil des ministres ou le ministre de l'Instruction publique. L'Église catholique n'a pas besoin de l'autorisation de l'État pour avoir droit à l'existence ; ce droit elle le possède à priori, alors que les autres associations religieuses doivent faire des démarches pour obtenir cette autorisation de l'État. L'Église catholique de Pologne ne doit pas son existence juridique à la loi publique polonaise, sa personnalité juridique ne dépend pas de l'autorisation de l'État, mais de sa propre souveraineté, comme pour chaque autre État souverain. Partant de ce principe et se fondant sur l'art. 48 qui dit : « Le président de la République reçoit les représentants diplomatiques des États étrangers et envoie les représentants diplomatiques de l'État polonais aux États étrangers », ainsi que sur l'art. 49, § 1 : « Le président de la République conclut des traités avec les autres États et les notifie à la Chambre des députés », les législateurs polonais ont reconnu que « les rapports entre l'État et l'Église catholique doivent être définis en prenant pour base le traité avec le Saint-Siège, soumis à la ratification de la Chambre des députés » (art. 114). Les rapports entre l'État et les autres confessions seront définis seulement quand l'État aura pris connaissance de leurs statuts et « après accord avec leurs représentants légaux ». Le cas n'est pas prévu où, l'État n'arrivant pas à un accord avec ces représentants, l'avis de ceux-ci pourrait être pris en considération. Au contraire, il semble résulter du texte de la loi qu'en cas d'opposition de leur côté, l'État est en mesure de régler les choses en dépit de leur volonté. Ceci est impossible dans les rapports avec l'Église catholique. Par cela même est marquée une entière indépendance de l'Église catholique par rapport à l'État et, jusqu'à un certain degré, le haut domaine de l'État sur les autres associations religieuses, chrétiennes ou non.

c) Collectivités religieuses non reconnues. — L'art. 116 dit : « La reconnaissance d'une confession nouvelle, ou non encore reconnue par la loi, ne saurait être refusée aux associations religieuses dont l'organisation et la doctrine ne sont pas contraires à l'ordre public ni aux bonnes mœurs. » Cet article est formulé de manière trop élastique. Rien n'y est dit de la nature de cette collectivité, ni du nombre des membres nécessaire pour qu'elle puisse avoir reconnaissance par l'État. Rien n'y est dit non plus du pouvoir qui doit accorder cette reconnaissance : Chambre des députés, président de la République, Conseil des ministres ou ministre de l'Instruction publique? Les droits, mentionnés dans l'art. 113 ne sont pas assurés à ces associations religieuses qui existent *de facto* en territoire polonais. Elles pourraient exister juridiquement non comme associations religieuses, mais comme associations ordinaires (art. 108).

La Chambre vient de voter (26 janvier 1934) le nouveau projet de Constitution. Rien n'est changé dans les paragraphes de la Constitution de 1921 en ce qui concerne les questions religieuses et les affaires ecclésiastiques. Toutefois, le nouveau texte omet, au début, l'invocation du nom de Dieu et modifie la formule du serment à prêter par le président de la République. Par ailleurs, elle introduit l'idée que le président « est responsable devant Dieu du sort de l'État ».

2° *Le concordat polonais du 10 février 1925.* — Ce traité contient des dispositions qui sont en même temps lois d'Église et lois d'État.

Comme lois d'Église, portées par le souverain pontife, elles sont particulières, obligatoires seulement pour les citoyens polonais catholiques et ne peuvent être abolies ni par les Ordinaires, ni par les conférences des évêques, ni par les synodes diocésains, provinciaux, généraux ou nationaux. Leur mise en vigueur dépend en grande partie des Ordinaires et surtout de la commission des évêques, après entente avec le gouvernement. Comme lois d'État, elles s'appliquent exclusivement aux personnes et aux affaires dont elles traitent. Le fait qu'elles sont enregistrées dans une convention internationale les garantit contre l'abolition en bloc faite par l'État de manière unilatérale ou contre une annulation partielle.

Le concordat polonais s'est tracé un but très noble : « déterminer la situation de l'Église catholique en Pologne et établir les règles qui régiraient, d'une manière digne et stable, les affaires ecclésiastiques sur le territoire de la République ». Bien que l'on n'y fasse pas mention des lois matrimoniales, de l'Action catholique — sujets qui sont traités et réglés en d'autres concordats — bien que certaines affaires, comme celle du patronat, du droit d'étole, de la dotation du clergé par l'État, n'y aient pas été définitivement réglées, mais renvoyées « à un nouveau traité », ce concordat est de la plus haute importance; il pénètre profondément dans la vie politique et ecclésiastique, éloigne maint désaccord entre les deux autorités et contribue au plus haut point à une coopération harmonieuse de l'Église et de l'État pour le bien de la nation.

Comme nous l'avons vu, l'Église catholique jouit, dans une certaine mesure, d'une situation privilégiée, et possède une entière liberté de développer sa vie religieuse dans les cadres de sa juridiction. L'art. 1er du concordat constate cette liberté en ces termes : « L'Église catholique, sans distinction de rites, jouira dans la République de Pologne d'une pleine liberté. L'État garantit à l'Église le libre exercice de son pouvoir spirituel et de sa juridiction ecclésiastique, de même que la libre administration et gestion de ses affaires et de ses biens conformément aux lois divines et au droit canon. » L'art. 2 précise davantage cette liberté : « Les évêques, le clergé et les fidèles communiqueront librement et directement avec le Saint-Siège. Dans l'exercice de leurs fonctions, les évêques communiqueront librement et directement avec leur clergé et leurs fidèles et publieront de même leurs instructions, leurs ordonnances et leurs lettres pastorales. »

Ainsi, toute censure est abolie dans la correspondance du clergé avec le Vatican et dans celle des évêques avec les fidèles, censure qui fut si pénible pour l'Église, surtout au temps de l'ancienne domination russe. Il y a aussi l'abolition du *regium placet* des deux autres États qui exigeaient le consentement et la confirmation de l'État pour la publication des bulles, des encycliques et, en général, de tous les actes de l'autorité ecclésiastique.

Le concordat est une convention entre l'Église et l'État. Toute convention de ce genre est un compromis entre les deux autorités qui se font des concessions réciproques. Ainsi, après que l'État a reconnu en principe la pleine liberté de l'Église (art. 1er et 2), le concordat s'occupe, dans les autres articles, de certaines concessions que l'Église fait en faveur de l'État et qui constituent des dérogations partielles à ce principe. Il faut reconnaître néanmoins que l'État agit ici avec une grande modération, qu'il n'exige rien et que l'Église n'est nullement obligée de faire des concessions qui empiéteraient sur le terrain de la discipline ecclésiastique. Les concessions faites par l'Église, aussi bien que l'aide que l'État est obligé de lui accorder, ont pour unique but d'étendre et de perfectionner la sphère d'action des deux autorités pour leur bien et celui de leurs subordonnés. Il est inutile d'exposer dans cet article toutes les questions traitées par le concordat, il suffit d'en faire connaître la portée. Pour plus de clarté, divisons ces questions en deux

groupes : questions concernant le droit des personnes ecclésiastiques et questions entrant dans le domaine du droit réel, c'est-à-dire du droit relatif aux biens ecclésiastiques et aux écoles.

1. *Les questions concernant les personnes ecclésiastiques* se rapportent à la hiérarchie, principalement à la nomination du personnel ecclésiastique, et au clergé en général.

a) Ce qui concerne la hiérarchie. — L'établissement de la nonciature apostolique à Varsovie et de l'ambassade de Pologne au Vatican est une preuve des relations amicales entre le Saint-Siège et la Pologne. Conformément à l'art. 104 du traité de Versailles : « Les pouvoirs du nonce apostolique en Pologne s'étendront sur le territoire de la ville libre de Dantzig » (art. 3). L'étendue et la compétence de la mission diplomatique accréditée auprès de tel gouvernement porte sur tout le territoire sur lequel ledit gouvernement dirige les affaires étrangères. Du moment que le traité de Versailles confie à la Pologne ce qui concerne les affaires étrangères de la ville libre de Dantzig, le pouvoir du nonce doit s'étendre de même sur son territoire.

Le principe posé par le can. 329, § 2, du Code canonique au sujet du libre choix des évêques par le pape, a trouvé pleine confirmation dans la première phrase de l'art. 11 du concordat : « Le choix des archevêques et des évêques appartient au Saint-Siège. » Dans la phrase suivante, cependant, le Saint-Siège reconnaît au gouvernement polonais le droit de regard sur les nominations : « Sa Sainteté consent à s'adresser au président de la République, avant de nommer les archevêques et les évêques diocésains, les coadjuteurs avec future succession, de même que l'évêque de l'armée, pour s'assurer que le président n'a pas de raisons de caractère politique à soulever contre ces choix. » Ce droit du président concerne seulement le côté politique et non les autres qualifications du candidat et le président peut s'en servir seulement envers les personnes strictement définies dans l'article. Ce droit ne concerne donc pas la nomination des évêques auxiliaires, des vicaires généraux, etc. Cette décision assure au gouvernement polonais la possibilité d'empêcher la nomination d'une personne dont le loyalisme envers l'État serait mis en doute. Il convient de mentionner ici que le décret de la Congrégation consistoriale du 20 août 1921 (*Acta apost. Sed.*, t. XIII, p. 430) règle la question de la nomination des évêques de rit latin en Pologne et assure aux évêques latins une certaine influence sur ladite nomination. Avant d'entrer en fonction, les évêques mentionnés ci-dessus doivent, en présence du président de la République, prêter un serment dont la formule garantit le loyalisme envers l'État non seulement de la part des évêques, mais aussi de la part du clergé qui leur est subordonné (art. 12).

Non seulement l'État laisse la liberté pour le choix des titulaires des bénéfices et fonctions telles que canonicats, doyennés, vicariats, mais, en plus, la République garantit (art. 19) la liberté en cas d'obstacles provenant de facteurs étrangers. C'est seulement en ce qui concerne le choix des curés que le gouvernement fait de graves restrictions : « Dans les territoires de la République de Pologne, ne peuvent obtenir de bénéfices paroissiaux, à moins d'avoir reçu le consentement du gouvernement polonais : a. les étrangers non naturalisés, ainsi que les personnes dont l'éducation théologique n'a pas été faite dans les instituts théologiques de Pologne ou dans les instituts pontificaux; b. les personnes dont l'activité est contraire à la sécurité de l'État » (art. 19). Quant au premier point, l'Église ne fait aucune concession à l'État, car même dans les pays de missions, elle désire un recrutement indigène du clergé. Les exigences relatives aux études n'offrent pas non plus de difficultés. L'Église veille avec soin à la formation intellectuelle du clergé. Vu l'esprit de parti, le second point pourrait quelque peu gêner l'Église, à cause de la clause trop générale : « dont l'activité est contraire à la sécurité de l'État ». Jusqu'à présent, la pratique n'a pas révélé à cet égard de graves malentendus. Le décret du 5 septembre 1925, du ministre de l'Instruction publique, définit le moyen d'obtenir la permission du gouvernement. L'évêque adresse la requête au ministre de l'Instruction publique par l'intermédiaire du *voïvode* (préfet) et reçoit par la même voie la réponse du ministre. « Au cas où le ministre susmentionné ne présenterait pas, dans le délai de trente jours, d'objections de ce genre contre la personne dont la nomination est envisagée, l'autorité ecclésiastique procédera à la nomination » (art. 19.) En général, le gouvernement polonais est très sensible en fait de loyalisme. Cela s'explique non seulement par l'existence, en Pologne, d'une importante proportion de minorités nationales, mais aussi par l'acharnement trop vif des partis politiques. Pour mettre fin à une action dommageable des curés déjà institués et, en général, du clergé remplissant n'importe quelles fonctions, l'art. 19 déclare : « Au cas où les autorités de la République auraient à soulever contre un ecclésiastique des objections au sujet de son activité comme contraire à la sécurité de l'État, le ministre compétent présentera lesdites objections à l'Ordinaire, qui, d'accord avec ce ministre, prendra dans les trois mois les mesures appropriées. En cas de divergence entre l'Ordinaire et le ministre, le Saint-Siège confiera la solution de la question à deux ecclésiastiques de son choix, lesquels, en accord avec deux délégués du président de la République, prendront une décision définitive. » L'Église a consenti à cela, en partant de ce juste point de vue qu'un ecclésiastique doit employer toutes ses forces spirituelles au profit de l'Église et non d'un parti politique et qu'il doit respecter l'autorité légale de l'État.

L'organisation du clergé de l'armée est définie, d'après l'art. 7 du concordat, par le statut du clergé militaire de l'armée polonaise, reconnu par décret du nonce apostolique en Pologne le 27 février 1926, et promulgué par les décrets organiques du 25 novembre 1926 (*Journal officiel polonais*, n. 124, col. 714). A la tête du clergé de l'armée de terre et de mer est placé l'évêque de l'armée, nommé de la même manière que les autres Ordinaires diocésains : « L'exécution des dispositions de l'évêque de l'armée, conformément aux prescriptions du droit canonique et aux ordres du ministre de la Guerre, appartient à la curie épiscopale (2). Le tribunal de l'évêque de l'armée se trouve à la curie épiscopale (3). Le tribunal métropolitain de Varsovie constitue la deuxième instance pour les affaires jugées au tribunal de l'évêque de l'armée (4). Cet évêque est en droit de nommer des vicaires généraux » (5). « A la tête du clergé militaire, dans les districts militaires, se trouvent les doyens. Ils sont nommés par l'évêque de l'armée qui définit leurs fonctions. » « Sous le rapport de l'aumônerie militaire, toute l'étendue de la République est divisée par l'évêque de l'armée en paroisses militaires, à la tête desquelles se trouvent les aumôniers » (8). « La paroisse militaire comprend les personnes appartenant aux sections, aux institutions et aux « formations » militaires et en plus : « Tous les hommes de troupe de l'armée de terre et de mer, tous les officiers, le clergé militaire, les élèves-pupilles, tous les mobilisés en cas de mobilisation générale, les invalides militaires, tous les militaires en retraite appelés à nouveau au service actif, le service de santé, les prisonniers de guerre, ouvriers, fonctionnaires et les familles des militaires servant dans l'armée : la femme habitant avec son mari, les enfants au-dessous de 21 ans habitant avec

leurs parents. » « La juridiction consentie aux aumôniers n'abolit pas la juridiction des curés quant à la validité de la bénédiction nuptiale. » Le doyen gréco-catholique de la curie épiscopale de l'armée (17) est le conseiller de l'évêque pour les affaires liturgiques du rit gréco-catholique. Les aumôniers sont obligés de tenir des livres paroissiaux conformément au canon 470, d'administrer les biens ecclésiastiques selon les canons 1518-1528. « En temps de paix, le nombre des aumôniers est déterminé par la loi traitant des grades dans l'armée polonaise (22). Chaque diocèse fournira à l'évêque de l'armée, qui a droit de choix, un certain nombre d'aumôniers ayant charge d'âmes dans l'armée (23). Le nombre des aumôniers en cas de guerre est déterminé par « le plan de mobilisation des militaires appelés au service actif » (26). La dernière phrase de l'art. 7 du concordat mérite une attention particulière : « Le Saint-Siège permet que ce clergé (le clergé d'armée), en ce qui concerne le service militaire, soit soumis aux autorités de l'armée. »

Les ordres religieux sont régis par le droit canonique. L'État met deux restrictions seulement dans l'art. 10 : a. « La création et la modification des bénéfices ecclésiastiques, des congrégations et ordres religieux, ainsi que de leurs maisons et établissements, dépendront de l'autorité ecclésiastique compétente, laquelle, toutes les fois que lesdites mesures entraîneraient des dépenses pour le trésor de l'État, y procédera après entente avec le gouvernement. » Il s'agit ici non d'une mesure tracassière mais d'une amicale entente. En concluant le concordat, l'État voulait, entre autres, fixer les dépenses ecclésiastiques et recevoir pleine garantie que ces dépenses n'augmenteraient pas en dépit de la volonté du gouvernement. b. « Les étrangers ne recevront pas la charge de provincial, à moins d'avoir obtenu du gouvernement une autorisation à cet effet. » Ici encore, il ne s'agit pas de l'exclusion absolue des étrangers, mais d'un contrôle de l'État, dont ce dernier peut dispenser.

b) Ce qui concerne le clergé en général. — Le concordat accorde au clergé en général certains droits et il lui impose certains devoirs.

a. *Quant aux droits*, viennent en premier lieu les privilèges du clergé. Dans le concordat, ces privilèges ne sont pas reconnus au clergé polonais dans l'étendue déterminée par le Code canonique, mais ils ne lui sont pas non plus entièrement refusés. Une indulgence bénévole de l'Église et une très bonne disposition de la Pologne à cet égard sont ici évidentes. L'art. 5 du concordat définit les privilèges suivants :

α) *Privilège « du canon ».* — « Les ecclésiastiques jouiront, dans l'exercice de leur ministère, d'une protection juridique spéciale. » La protection juridique concerne les personnes remplissant les fonctions ecclésiastiques aussi bien que ces fonctions elles-mêmes. Le Code pénal en donne une définition plus précise.

β) *Privilèges de compétence.* — « A l'égal des fonctionnaires de l'État, ils bénéficieront du droit d'exemption de la saisie judiciaire pour une partie de leurs traitements. » Selon les art. 47 et 49 de la loi d'État concernant le service civil du 17 février 1922, le clergé est soumis à la saisie administrative et judiciaire équivalant au cinquième du revenu. On peut considérer comme appartenant à ces revenus non seulement les dotations du Trésor (art. 24, § 3 et annexe A), mais aussi les revenus des bénéfices (art. 1er, 16 et 22) et les droits d'étole (annexe A). Le concordat assure un entretien convenable au ministère du clergé.

γ) *Privilèges ou plutôt exemptions en fait de service militaire.* — En temps de paix : « les ecclésiastiques ayant reçu les ordres, les religieux ayant prononcé leurs vœux, les élèves des séminaires et les novices qui se seraient présentés aux séminaires et aux noviciats... seront exemptés du service militaire... » En temps de guerre cependant : « ...les prêtres ordonnés exerceront dans l'armée leur ministère, sans qu'il soit porté préjudice, cependant, aux intérêts des paroisses. » Tous les autres ecclésiastiques n'ayant pas reçu les ordres, élèves des séminaires, novices qui se seraient présentés au séminaire ou au noviciat avant le commencement de la guerre « seront affectés au service sanitaire ». Ces exemptions ne jouent pas pour les ecclésiastiques, qui auraient quitté volontairement les ordres ou abandonné la confession catholique, ni pour les ecclésiastiques qui seraient privés du droit de porter l'habit ou dégradés ou réduits à l'état laïque, non plus qu'aux clercs des séminaires et noviciats qui auraient pris l'habit après la déclaration de guerre.

δ) *Exemption des fonctions incompatibles avec la vocation sacerdotale.* — « Les ecclésiastiques seront libérés des fonctions civiques, incompatibles avec la vocation sacerdotale, telles que celles de jurés, de membres des tribunaux, etc. »

ε) *Privilège du for.* — Dans l'art. 22, concernant les questions pénales, le concordat abolit le privilège du for ecclésiastique. Ce privilège consiste en ce que les ecclésiastiques en affaires civiles ou criminelles devraient être traduit seulement devant les tribunaux ecclésiastiques. (Can. 120, § 1.) Le concordat ne parle pas des affaires civiles, mais seulement des affaires pénales et il les confie aux tribunaux d'État. Il distingue, d'ailleurs, trois genres de fautes : crimes, délits et infractions. Quant aux crimes, il décide : Au cas où un ecclésiastique ou un religieux se serait rendu coupable d'un crime prévu par le Code pénal, et la procédure ayant été établie contre lui, l'Ordinaire du délinquant sera incessamment informé du procès par le tribunal, recevra dudit tribunal l'acte d'accusation ainsi que la sentence avec les motifs; en plus, l'action judiciaire ayant été terminée, il sera en droit de connaître, par lui-même ou par l'intermédiaire de son délégué, le dossier du procès. Le concordat fait les restrictions suivantes en ce qui concerne les délits : « Les ecclésiastiques et religieux seront détenus et subiront les peines de réclusion dans des locaux séparés des locaux destinés aux laïques, à moins d'avoir été privés par l'Ordinaire compétent de leur dignité ecclésiastique. » Quand, enfin, il s'agit d'infractions : « Au cas où ils seraient condamnés par jugement à la détention, ils subiront cette peine dans un couvent ou autre maison religieuse, en des locaux à ce destinés. » De toute manière, « dans le cas d'arrestation ou d'emprisonnement des personnes susmentionnées, les autorités civiles procéderont avec les égards dus à leur état et à leur rang hiérarchique ». En vue de l'exécution de ces résolutions, le ministère de la Justice a lancé une circulaire le 28 août 1925, n. 1084, à tous les tribunaux et ministères publics.

Les canonistes ne sont pas d'accord sur la question des procès civils des ecclésiastiques, dont le Code canonique ne fait pas mention. Doivent-ils être traduits devant les tribunaux de l'État. En considérant le can. 120 et en tenant compte de ce que ce genre de procès a pour motif des litiges où les biens sont en cause, litiges que le Code canonique traite généralement selon les lois dudit État, il conviendrait de traduire ces procès devant les tribunaux civils, sans exclure le tribunal ecclésiastique, si les sentences de ce dernier avaient une sanction.

ζ) *Immunité locale.* — Puisqu'il est question de privilèges, nous en parlons à cette occasion. L'art. 6 du concordat dit : « L'immunité des églises, des chapelles et des cimetières est assurée, sans que cependant la sécurité publique ait à en souffrir. » Conformément à l'art. 17 du concordat, un décret a paru le 17 mars 1932 traitant de l'ensevelissement des morts et de la consta-

lation des causes du décès. Ce décret prévoit l'établissement des cimetières paroissiaux ou communaux sans mentionner les crématoires. L'art. 6 restreint le droit d'asile des églises en ce qui concerne les délinquants criminels. Il défend par ailleurs d'employer les églises, les chapelles et les cimetières pour des buts laïques, impies, immoraux et, en général, pour des buts qui violeraient le caractère de ces lieux sacrés, comme par exemple les réunions, les assemblées et les discours publics, etc.

η) *L'appui de l'État* (reste du vieil appel au « bras séculier ») est réglé par l'art. 4 : « Les autorités civiles prêteront leur appui à l'exécution des décisions et des décrets ecclésiastiques : α. en cas de destitution d'un ecclésiastique, de sa privation d'un bénéfice de l'Église, après promulgation d'un décret canonique relatif à la destitution ou privation susmentionnées, ou en cas de défense du port de l'habit ecclésiastique. » Cette question est réglée plus précisément par le décret exécutif du ministre de l'Instruction publique du 23 mars 1926; β. « en cas de perception de taxes ou prestations destinées à des buts ecclésiastiques et prévues par les lois de l'État ». La loi concernant les collectes au profit de l'Église catholique, du 17 mars 1932, définit exactement les voies et moyens relativement aux collectes ordinaires pour l'entretien de l'Église et du service de l'Église, ainsi qu'aux collectes extraordinaires, par exemple pour la construction d'une église; γ. dans tous les autres cas prévus par les lois en vigueur. Le concordat pense ici aux lois d'État.

b. *Obligations imposées au clergé.* — En retour de ces dispositions favorables au clergé, l'Église impose certaines obligations à ce dernier. Ces obligations concernent d'une manière générale la loyauté du clergé envers l'État polonais. Cette loyauté doit se manifester, selon l'art. 8, de la manière suivante : « Les dimanches et le jour de la fête nationale du 3 mai, les prêtres officiants réciteront une prière liturgique pour la prospérité de la République de Pologne et de son président. » Le texte de cette prière a été déterminé par une conférence des évêques. Nous avons parlé, à propos de l'art. 20, de la loyauté des curés et du clergé en général.

Il convient de mentionner ici les di positions de l'art. 23 : « Aucun changement à la langue employée dans les diocèses de rit latin pour les sermons, les prières extra-liturgiques et les cours autres que ceux des sciences sacrées dans les séminaires ne sera fait que sur une autorisation spéciale donnée par la conférence des évêques de rit latin. » On ne peut induire de cet article que le gouvernement polonais veuille poloniser les minorités nationales par les sermons et les prières extra-liturgiques; il s'agit de pacifier les relations entre les nationalités différentes dans les diocèses de rit latin. D'une part, le gouvernement prend sous sa protection l'état actuel de l'emploi de la langue polonaise dans les offices et ne permet pas à un évêque ou à un curé particulier de restreindre cet emploi au profit des minorités nationales, mais, d'autre part, il protège les droits des minorités, celles des Blancs-Russiens, des Lithuaniens, des Allemands, pour ce qui est des sermons et des offices extra-liturgiques et ne soumet pas l'exercice de ces droits à la décision arbitraire d'un Ordinaire ou d'un curé; il fait dépendre les changements d'une autorisation de la conférence des évêques de rit latin. Cela concerne aussi les cours dans les séminaires dont l'objet n'est pas les sciences sacrées, c'est-à-dire strictement théologiques, lesquelles sont enseignées, selon la règle, en langue latine.

2. *Questions concernant les droits réels.* — Les articles du concordat relatifs aux droits réels traitent des biens meubles et immeubles de l'Église ainsi que des écoles.

a) Biens ecclésiastiques en général. — Quant aux biens meubles et immeubles de l'Église, l'État, dans l'art. 113 de la Constitution, de même que dans l'art. 1er du concordat, a réservé à l'Église catholique « la libre administration et gestion de ses affaires et de ses biens, conformément aux lois divines et au droit canon ». L'État ne peut donc, sans enfreindre la convention internationale, limiter l'Église, même par voie de décret, dans l'acquisition, la possession et l'administration des biens meubles et immeubles.

Néanmoins, ce n'est là qu'un principe juridique général qui, comme on le voit d'après les autres articles du concordat, admet certaines limitations de droit public et certaines exceptions. Ainsi l'art. 16 distingue les personnalités juridiques ecclésiastiques polonaises et non polonaises. « Les personnes civiles, ecclésiastiques et religieuses, sont reconnues comme polonaises en tant que les fins pour lesquelles elles ont été établies concernent les affaires ecclésiastiques ou religieuses de Pologne et que les personnes, autorisées à les représenter et à administrer leurs biens, résident dans les territoires de la République de Pologne. » Les personnes civiles ecclésiastiques polonaises seules « ont, selon les règles du droit commun, le droit d'acquérir, de céder, de posséder et d'administrer, conformément au droit canon, leurs biens meubles ou immeubles ». L'expression « selon les règles du droit commun » signifie que ces personnes, en cas de procédure judiciaire, doivent observer la loi d'État, et les mots : « conformément au droit canon » signifient qu'on abolit les prescriptions des États conquérants, qui exigeaient le consentement de l'État pour l'acquisition, la vente, l'acceptation des charges en fait de biens ecclésiastiques. Les personnes civiles ecclésiastiques polonaises sont traitées ici à l'égal des personnes civiles laïques. Elles ont le droit : « d'ester devant toute instance ou autorité de l'État pour la défense de leurs droits civils ». En conséquence de cette décision, le décret du Conseil des ministres du 16 décembre 1925 a aboli le devoir imposé à la Procuratorie générale de la République de remplacer obligatoirement l'Église dans les procès civils et judiciaires et, puisque l'art. 16 ne cite pas les personnes civiles ecclésiastiques et que chacun n'est pas obligé de les connaître, le ministère de la Justice a publié un extrait du droit canon concernant celles-ci et a signifié que les personnes en droit de conclure des actes juridiques concernant les biens de l'Église sont : l'Ordinaire, pour tout le diocèse, et le provincial pour les ordres religieux, ou les personnes autorisées par ces derniers. Les personnes civiles ecclésiastiques non polonaises « jouiront des droits civils accordés par la République aux étrangers », selon les conventions internationales de la Pologne avec l'État étranger auquel elles se rattachent.

L'art. 14 indique d'autres limitations. Il prévoit les actes d'autorité de l'État, qui pourraient changer la destination des biens ecclésiastiques : α) avec le consentement de l'autorité ecclésiastique; β) sans ce consentement; γ) au cas où l'autorité religieuse aurait privé ces biens de leur caractère sacré. Le premier cas ne présente aucune difficulté, pourvu qu'il y ait consentement de l'autorité ecclésiastique compétente. Le deuxième point comprend « les cas prévus par les lois sur l'expropriation pour cause de systématisation des voies de transport et des rivières, de défense nationale et causes similaires ». Il s'agit donc ici d'actes juridiques de l'État concernant le droit public et le bien public. Les mots « et causes similaires » prouvent qu'il n'y a point ici entière mention des buts et que l'État a une certaine liberté, mais qu'il ne peut être question de sécularisation ordinaire. Dans le premier ainsi que dans le deuxième cas, « la destination des immeubles et meubles, consacrés exclusivement au service divin, tels que les églises, les objets du culte, etc.,



MER BALTIQUE
LITHUANIE
LETTONIE
PRUSSE ORIENT^LE
POLOGNE
ALLEMAGNE
TCHÉCOSLOVAQUIE
HONGRIE
ROUMANIE
RUSSIE
DANZIG
Pelplin
Chojnic
Gorna Grupa
Grudziadz
Chelmno
Koronowo
Bydgoszcz
Chelmza
Torun
Podgorz
Inowroclaw
Wloclawek
Rogozno
GNIEZNO
POSEN
Zbaszyn
Jarocin
Leszno
Rawicz
Kalisz
Ostrowo
Zdunska Wola
Pyzdry
Plock
Mlawa
Przasnysz
Ciechanow
Nasielsk
Wyszkow
Kutno
Lowicz
VARSOVIE (Arch. latin) (Metrop. ortho.)
Skierniewice
Praga
Lodz
Tomazow
Piotrkow
Siedlce
Janow
Podlachie
Lukow
Lomza
Ostroleka
Lapy
Bielostok
Radom
Skarzysko
Kielce
Opatow
Sandomierz
Lublin
Chelm
Horodlo
Hrubieszow
Zamosc
Czestochowa
Lubliniec
Bedzin
Katowice
Chrzanow
Rybnik
Oswiecim
CRACOVIE
Kety
Bielsk
Cieszyn
Tarnow
Debica
Sedziszow
Szczyrzycze
Nowy Sacz
Stary Sacz
KOVNO
WILNA (Arch. latin) (Ev. orthodoxe)
Orany
Poretchie
Lida
Grodno (Ev. orthod.)
Minsk
Cyryn
Slonim
Podorosk
Zabinka
Brest-Litovsk
Dywin
Pinsk (Ev. latin) (Ev. orthod.)
Lounnets
Opalin
Kowel
Rafalowka
Sarny
Wlodzimierz Wolynski
Litowiz
Luck
Rowno
Targowica
Dubno
Ostrog
Rawa Ruska
Jaroslaw
Jaworow
Brody
Brzozow
Przemysl (Ev latin), (Ev ruthène)
LEOPOL (Arch. latin) (" arménien) (" ruthène)
Sanok
Bakowicz
Sambor
Stryj
Tarnopol
Bolszowce
Jaslowiec
Stanislavow (Ev ruthène)
Horodenka
Kolomyja
Kamenetz
Niemen
Vistule
Warta
Netze
Oder
Pregel
Bug
Narew
Pilica
Wieprz
San
Wislok
Dunajec
Tisza
Pripet
Styr
Horyn
Sereth
Zbrucz
Dniestr
Pruth
Dwina
Disna
Vilia
Berezyna
20°
25°
55°
50°
Légende
Limites d'États
d° de Provinces Ecclésiastiques
d° d'Evêchés
Archevêchés latins
Évêchés latins
Echelle
0 50 100 200 Km

ne pourra être modifiée sans que l'autorité ecclésiastique compétente les ait privés au préalable de leur caractère sacré ». Les autres paragraphes de l'art. 14 traitent de la construction, du changement et de la restauration des églises et chapelles et de la création d'une commission mixte « pour la conservation, dans les églises et les locaux ecclésiastiques, d'antiquités, d'œuvres d'art, de documents d'archives et de manuscrits possédant une valeur historique ou artistique ». Maints décrets exécutifs du gouvernement règlent ces questions.

Enfin, les impôts d'État. Aux impôts sont sujets les biens privés, personnels du clergé, ainsi que ceux des personnalités juridiques ecclésiastiques « à l'égal des personnes et des biens des citoyens de la République et des personnes civiles laïques ». Le concordat excepte de cette règle certains objets appartenant aux personnes civiles ecclésiastiques ou religieuses : édifices consacrés au service divin, séminaires ecclésiastiques, maisons de formation de religieux et religieuses, qui ont fait vœu de pauvreté; biens et titres dont les revenus sont destinés aux besoins du culte et ne contribuent pas aux revenus personnels des bénéficiaires. Dans la dernière phrase, nous avons une différence marquée entre les biens proprement ecclésiastiques destinés au culte et les biens bénéficiaux destinés à l'entretien du clergé. Les premiers seuls ne sont pas sujets à l'impôt. Quant aux seconds, l'art. 15 traite aussi, dans la dernière phrase, de certaines exemptions : « Les habitations des évêques et du clergé paroissial, de même que leurs locaux officiels, seront traités par le fisc à l'égal des habitations officielles des fonctionnaires et des locaux des institutions de l'État. »

b) Biens immeubles. — Des très nombreux biens immeubles appartenant autrefois à l'Église de Pologne ont été, au temps des partages, pillés et confisqués dans le territoire annexé par la Russie, à tel point que presque rien n'en est resté, tandis que la sécularisation, dans les territoires annexés par l'Autriche et la Prusse, a laissé cependant quelques biens ecclésiastiques. Le concordat règle la question de ces biens dans l'art. 24. Il divise les biens immeubles en trois groupes : biens qui, au moment de la conclusion du concordat, se trouvaient en possession effective de l'Église; biens dont « l'Église a été privée par la Russie, l'Autriche et la Prusse et qui se trouvent actuellement en possession de l'État polonais »; biens que « la République de Pologne revendiquerait auprès des anciens États copartageants, comme successeur des droits ». Quant aux premiers, « la République de Pologne reconnaît les droits de propriété des personnes civiles ecclésiastiques sur tous les biens meubles et immeubles, capitaux, rentes et autres droits que ces personnes civiles possèdent actuellement dans les territoires de l'État polonais ». Au cas où ce droit de propriété n'aurait pas été inscrit au registre des hypothèques, la République admettrait son inscription « et cela sur une déclaration de l'Ordinaire compétent, certifiée par l'autorité civile compétente ». Le sort du deuxième groupe « sera réglé par un arrangement ultérieur ». Le deuxième paragraphe de l'art. 26 prévoit une convention particulière concernant les biens ecclésiastiques situés en Pologne et appartenant aux personnes civiles ecclésiastiques et religieuses dont le siège se trouve en dehors des frontières de l'État polonais et vice versa. En ce qui concerne le troisième groupe, le concordat garantit qu'après le recouvrement, dans l'avenir, des biens ecclésiastiques se trouvant jusqu'alors en possession des anciens États, les lois des personnes civiles ecclésiastiques et religieuses « qui concernent soit les prestations consenties par ces États en faveur des personnes civiles ecclésiastiques et religieuses, soit l'administration des biens immeubles et de capitaux destinés à l'Église » seront conservées.

c) Application de la réforme agraire. — « Pour améliorer la situation économique et sociale de la population agricole et pour promouvoir d'autant la paix chrétienne du pays, le Saint-Siège consent à ce que la République de Pologne rachète aux bénéfices, etc., » art. 24, § 5. On a introduit, par cette phrase, l'application de la réforme agraire aux biens ecclésiastiques. Les terres arables seulement y sont soumises, non les forêts, jardins, étangs, etc., de la manière qui suit : pour les bénéfices qui possèdent jusqu'à présent des biens de terre arable plus grands, des étendues de 180 hectares resteront libres de tout rachat obligatoire pour les évêchés, séminaires et chapitres, et des étendues de 15 à 30 hectares, selon la qualité de la terre, pour les curés et pour certains bénéfices particuliers. « Les personnes civiles ecclésiastiques susmentionnées auront le droit de choisir elles-mêmes, sur les biens leur appartenant, les parcelles de terres qui, en quantités indiquées ci-dessus, resteront en leur propriété » (art. 24, § 6). « Le prix de rachat des terres susindiquées sera payé d'après les règlements qui seront appliqués au rachat des biens appartenant aux propriétaires privés et restera à la disposition de l'Église » (art. 24, § 7). « Le Saint-Siège consent de même à ce que les terres arables appartenant aux établissements des congrégations et ordres religieux, ainsi qu'à leurs institutions de bienfaisance, considérées chacune séparément comme unités agricoles distinctes, soient rachetées par l'État, en accord avec les règlements qui seront appliqués au rachat des biens appartenant aux personnes civiles laïques, avec droit pour chacune des maisons susdites, ainsi que pour chacune de leurs institutions de bienfaisance, de conserver au moins 180 hectares de terres arables » (art. 24, § 8). « Les personnes civiles ecclésiastiques et religieuses auront le droit, à l'égal des personnes civiles laïques, de procéder directement au morcellement des terres arables leur appartenant » (art. 24, § 5). En ce qui concerne les bénéfices qui n'ont pas de terre arable ou qui en possèdent en quantité insuffisante, en cas de morcellement fait par l'État polonais de biens ecclésiastiques, confisqués ou sécularisés par les gouvernements conquérants, ils en obtiendront en propriété, dans la mesure des disponibilités, les menses épiscopales, et les séminaires jusqu'à concurrence de 180 hectares, les bénéfices paroissiaux, de 15 à 30 hectares, selon la qualité du sol » (art. 24, § 5). Il convient de remarquer que les capitaux sont ici exclus. Pour chaque hectare, accordé de façon susmentionnée, le gouvernement prendra 50 zloty annuellement de la somme globale de la dotation du diocèse auquel ces terres seront accordées.

d) Revenus autres que ceux des biens immobiliers. — Ils sont formés par la dotation de l'État, les droits d'étole et les impôts d'Église.

S'il s'agit de la dotation accordée à l'Église par l'État, l'art. 24, § 3, phrase 2, stipule que la compensation pour les revenus des biens sécularisés par les États conquérants est considérée comme le titre légal du paiement par l'État. Il en résulte que « l'État polonais garantit à l'Église des dotations annuelles non inférieures comme valeur réelle aux dotations que les gouvernements russe, autrichien et prussien allouaient à l'Église sur les territoires appartenant actuellement à la République de Pologne ». Dans l'annexe A, sept catégories de dotation sont mentionnées. Le trait caractéristique de ces dotations est que ce ne sont pas des traitements, c'est-à-dire des rémunérations pour les fonctions remplies, comme les appointements des fonctionnaires, mais seulement des compensations incomplètes pour les biens ecclésiastiques confisqués; il s'ensuit qu'elles sont seulement temporaires. Cela

résulte de l'art. 24, § 3, et l'avant-dernière phrase de l'annexe A l'exprime sans détour : « En cas de besoin et si la situation financière de l'État le permet, les dotations susdites seront augmentées suffisamment pour assurer une existence matérielle convenable aux curés et autres membres du clergé, et cela sur la base d'un accord spécial ayant pour objet les *jura stolæ.* » On fait remarquer ici assez clairement combien ces dotations sont modérées et insuffisantes, surtout pour le clergé inférieur ne possédant pas de bénéfices en terres. On ne peut compter non plus sur les droits d'étole, car leur rendement est peu sûr et dépend des circonstances économiques et de la bonne volonté des paroissiens. Les autres impôts d'Église, comme le *cathedraticum*, le *seminaristicum*, n'ont pas la garantie de l'appui laïque et sont abandonnés à la libéralité et à la charité des fidèles. On a parlé plus haut de la construction des églises; des bâtiments et de l'entretien du culte.

e) Écoles. — Dans l'art. 13, le concordat constate en premier lieu l'obligation de l'enseignement religieux dans les écoles. « Dans toutes les écoles publiques, à l'exception des écoles supérieures, l'enseignement religieux est obligatoire. » Ce principe est formulé autrement dans l'art. 120 de la Constitution. Voir ci-dessus, col. 2437. Il en résulterait que, pour les écoles privées, non subventionnées par l'État ou par une collectivité autonome, l'enseignement religieux ne serait pas obligatoire. Le décret du ministre de l'Instruction publique du 9 décembre 1926 concernant l'enseignement de la religion catholique dans les écoles, se référant aux textes susmentionnés, étend cette obligation aussi aux écoles « privées, subventionnées par l'État ou par une collectivité autonome ou possédant les droits des écoles d'État ou des écoles publiques ». L'école polonaise n'est donc pas confessionnelle, mais elle n'est pas non plus non confessionnelle : elle est simultanée. L'enseignement de la religion est obligatoire pour chaque enfant selon sa confession. Dans les écoles communales et secondaires, la religion est une des matières d'enseignement et c'est pourquoi le certificat d'un élève doit contenir une note de religion; l'enseignement religieux est une des matières du baccalauréat et c'est pourquoi un élève « sans confession » ne peut recevoir de diplôme de maturité. Un tel cas s'est déjà présenté et le tribunal l'a homologué. Les autorités scolaires ont le devoir de fournir l'enseignement de la religion quand le nombre des enfants catholiques, dans une école, s'élève au moins à douze. Quand ce nombre n'est pas atteint, on réunit deux écoles et l'enseignement est gratuit. Le ministre de l'Instruction publique, d'accord avec l'autorité compétente de l'Église, détermine le nombre d'heures et le programme de l'enseignement religieux. Les manuels doivent avoir l'approbation du ministre de l'Instruction publique et celle de l'Église, ainsi qu'une recommandation de l'évêque diocésain.

La situation juridique des personnes chargées de l'enseignement religieux est déterminée par l'art. 13 de la manière suivante : elles sont nommées par les autorités scolaires « qui les choisiront exclusivement parmi les personnes autorisées par les Ordinaires à enseigner la religion ». Cette autorisation consiste à conférer ce qu'on appelle « une mission canonique », le gouvernement ne peut nommer une personne, qui ne posséderait pas cette mission. « Au cas où l'Ordinaire retirerait à un maître l'autorisation qu'il aurait donnée, ce dernier serait par là même privé du droit d'enseigner la religion. » « Les autorités ecclésiastiques compétentes surveilleront l'enseignement religieux en ce qui concerne son objet et la tenue morale des maîtres. » L'évêque accomplit cette surveillance par lui-même ou par des ecclésiastiques (inspecteurs de religion) qu'il choisit, et dont les noms sont notifiés aux autorités scolaires. Dans leur inspection de l'enseignement religieux, les inspecteurs laïques doivent se limiter à des remarques pédagogiques et didactiques dans des cas strictement déterminés. En ce qui concerne les devoirs religieux des élèves, nous renvoyons le lecteur au décret ministériel susmentionné. « Les mêmes principes, concernant le choix et la révocation du personnel enseignant, seront appliqués aux professeurs, aux agrégés et aux adjoints universitaires des facultés de théologie catholique (sciences ecclésiastiques) des universités de l'État. »

L'art. 13, § 2, traite des séminaires ecclésiastiques : « Dans tous les diocèses, l'Église catholique possédera des séminaires ecclésiastiques en conformité avec le droit canonique, qu'elle dirigera et dont elle nommera les maîtres. » L'État constate ici le caractère proprement religieux de ces institutions et ne se réserve aucune influence sur ces derniers, quoiqu'il se charge des frais de leur entretien. La dernière phrase enfin décide : « Les brevets d'études délivrés par les grands séminaires seront suffisants pour enseigner la religion dans toutes les écoles publiques, excepté les écoles supérieures. »

3° *La démarcation ecclésiastique.* — Le troisième acte juridique qui règle les rapports de l'Église avec l'État est la formation et la démarcation des nouvelles provinces et des nouveaux diocèses catholiques. Bien que les art. 9 et 26 du concordat énumèrent exactement provinces et diocèses et règlent la question de la concordance de leurs limites avec les frontières politiques de l'État polonais, ce n'est que la bulle *Vixdum Poloniæ unitas* qui les a définis dans les moindres détails.

Le besoin de former et de diviser les provinces et les diocèses était évident. Après la création de l'État polonais, de vastes étendues polonaises relevaient, au point de vue ecclésiastique, d'évêques demeurant hors de ses frontières. Ainsi, par exemple, la Haute-Silésie, échéant à la Pologne, faisait partie, au point de vue ecclésiastique, du diocèse de Breslau, les régions de Spiz et d'Orawa, échéant à la Pologne, appartenaient à un diocèse tchécoslovaque, une partie du territoire de Vilna était sous la dépendance de l'évêque de Kovno. D'autre part, la juridiction des évêques polonais, en ce qui concerne les affaires ecclésiastiques, s'étendait sur les sujets d'autres États, comme par exemple sur les catholiques de la Bukovine appartenant à la Roumanie. De plus, l'État polonais ayant été créé, on rétablit les diocèses abolis par le gouvernement russe et, afin de faciliter l'administration ecclésiastique, on reconnut nécessaire de diviser certains diocèses qui étaient très grands. Le concordat règle cette affaire de deux manières. Art. 9 : « Aucune partie de la République de Pologne ne dépendra d'un évêque dont le siège se trouverait en dehors des frontières de l'État polonais. » Et, dans l'art. 27 : « Les limites des provinces ecclésiastiques et des diocèses seront conformes aux frontières de l'État polonais. » Ensuite, dans l'art. 9, le concordat établit le nombre de provinces et de diocèses des trois territoires catholiques existant en Pologne. Le rit latin, étant le plus nombreux et existant sur toute l'étendue de la Pologne, a cinq provinces ecclésiastiques et 21 diocèses, les deux sièges de Gniezno et de Poznan étant gouvernés par le même prélat. Il faut remarquer que, pour la formation des provinces ecclésiastiques, les frontières des anciens territoires polonais annexés ont été rectifiées. La province de Cracovie en est le meilleur exemple. A cette province appartiennent les diocèses : de Cracovie, de Tarnow, dans l'ancienne partie autrichienne, de Czestochowa et de Kielce dans l'ancienne partie russe, et de Catovič dans l'ancienne partie allemande. C'est la bulle *Vixdum*

Poloniæ unitas, qui a opéré la démarcation des diocèses. Le rit gréco-russe, dont les tenants habitent le centre et l'est de la Petite-Pologne (ancienne Galicie) est resté sans changement avec une seule province ecclésiastique composée d'un seul archidiocèse et de deux diocèses. Le rit arménien est resté aussi sans changement avec l'archidiocèse de Lwów.

Pour terminer notre aperçu, une question s'impose. Comment caractériser de façon générale les rapports juridiques de l'Église et de l'État en Pologne, comment les nommer? Il faut exclure tout d'abord la séparation de l'Église d'avec l'État, fût-ce même sous sa forme la plus modérée, il faut de même écarter toute suprématie de l'État sur l'Église catholique ou de l'Église catholique sur l'État. La constitution polonaise, de même que le concordat polonais, rejettent définitivement ces systèmes. Reste donc le système de coopération de l'Église avec l'État, coopération fondée sur une reconnaissance réciproque de la souveraineté incombant à chacune des deux autorités dans sa sphère respective d'action, ainsi que sur une confiance mutuelle et une bienveillante entente en ce qui concerne les affaires mixtes. L'Église catholique, avec sa tradition de vingt siècles et l'État polonais, avec son organisation moderne, ont démontré à leur gloire, au profit de leurs sujets, comment les deux autorités suprêmes, ecclésiastique et laïque, peuvent s'unir de façon concrète et, côte à côte, se complétant et se prêtant mutuellement appui, tendre à réaliser l'idéal le plus haut de l'humanité.

W. Abraham, *Nasza konstitucja. Praca zbiorowa*, Cracovie, 1922; K. Blaszczynski, *Kondordat i jego wykonanie*, Poznan, 1928; Biuro Episkopatu Polskiego, *Concordatum cum republica Polona 10, XI, 1925, an. initum, brevissimo commentario auctum*, Wloclawek, 1925; St. Piekarski, *Wyznania religijnew Polsce*, Varsovie, 1927; Fr. Grübel, *Die Rechtslage der römisch-katholischen Kirche in Polen nach dem Konkordat vom 10 Nov. 1925*, Leipzig, 1930.

J. Wislicki.

II. L'enseignement et l'éducation ecclésiastiques. — 1° *Les petits séminaires.* — On a résolu de différentes manières la question des petits séminaires en Pologne. Dans les parties de la Pologne occupées autrefois par les Allemands et par les Autrichiens, on a établi des internats, c'est-à-dire des maisons d'éducation, dont les élèves fréquentent les lycées ou les gymnases. Dans le diocèse de Posnanie, il y a quatre maisons de cette sorte : Srem, Trzemeszno, Wegrów, Ostrów; en Poméranie, il y en a deux : Pelplin, Swiecie; en Petite-Pologne, quatre : Lwów (1840), Cracovie (1895), Przemysl (1902), Tarnów (1901); en Silésie, une seule : Tarnowskie Góry (1923). Dans la partie du pays occupée autrefois par les Russes, chaque évêque possède un gymnase avec un programme adapté aux besoins du séminaire supérieur (c'est-à-dire un collège du type classique ou bien linguistique). Ces gymnases comptent en général 8 classes; il est très rare qu'ils en aient moins, et alors ce ne sont que les classes supérieures. Les certificats délivrés par ces gymnases sont reconnus par l'État, mais pas tous au même degré. Ces gymnases ont été créés dans la période de 1923 à 1925, à l'exception de Wloclawek (1903) et de Plock (1916). Dans les autres diocèses, il n'y a des gymnases qu'à Pelplin et Lwów du rit gréco-catholique, depuis 1919.

Les religieux ont des séminaires destinés à leur recrutement particulier. Parfois, ce sont des collèges avec des écoles de 5 ou 6 classes (il y a environ 20 écoles de ce genre); parfois ce sont des gymnases de 8 classes, par exemple les rédemptoristes à Torun; les piaristes à Rakowice, non loin de Cracovie; les palotins à Wadowice, ou bien des lycées qui ne comprennent que les classes supérieures.

Avant la Grande Guerre, il y avait à peine 13 petits séminaires, principalement dans les parties du pays occupées par les Russes et les Autrichiens. Ils comptaient environ 700 élèves. En 1931-1932, il y avait déjà 52 petits séminaires, dont 49 du rit latin et 3 du rit grec. Le nombre des élèves s'élève à 4 000 du rit latin et 400 du rit grec, avec 230 professeurs prêtres et 100 professeurs laïques.

2° *Les grands séminaires.* — Dans la partie du pays occupée autrefois par les Russes, les anciens diocèses possèdent leurs propres grands séminaires, qui sont en même temps des établissements d'éducation et d'étude. Les nouveaux diocèses créés après le concordat, sauf celui de Czestochowa, se sont conformés à ce régime. Les études durent six ans. Dans quelques maisons, les études sont plus courtes, soit parce que les séminaires sont encore dans la période d'organisation, soit parce qu'on a besoin de faire sortir plus vite les prêtres pour les nommer curés. Le même régime existe dans le diocèse de Poznan et dans celui de Gniezno, mais il y a une division des études (on fait la philosophie à Gniezno et la théologie à Poznan), et dans le diocèse de Chelmno en Poméranie.

3° *Les facultés de théologie.* — Dans la partie du pays occupée autrefois par les Autrichiens, les séminaristes des diocèses de Cracovie et de Lwów étudient dans les universités de Cracovie et de Lwów, et dans les instituts théologiques organisés sur le modèle des facultés universitaires, dans les diocèses de Tarnów et de Przemysl; ils habitent des séminaires, dirigés par un recteur nommé par l'évêque. Ce régime a été admis aussi dans les nouveaux diocèses de Czestochowa et de Katowice. Ces deux diocèses ont construit à Cracovie (diocèse de Cracovie) leurs propres bâtiments en y installant leurs séminaires sous la dépendance directe des évêques respectifs de Katowice et de Czestochowa; les séminaristes étudient à la faculté de théologie de l'université, qui possède ainsi les étudiants de Cracovie, de Czestochowa et de Katowice.

Toutes les universités d'État en Pologne possèdent des facultés de théologie (Cracovie, Lwów, Varsovie, Vilna), exception faite de l'université de Poznan. Toutefois, à Varsovie, à côté de la faculté de théologie à l'université *(cursus major)*, il y a un séminaire *(cursus minor)*. Il en est de même pour Lublin. A Vilna, au contraire, il y a à l'université un *cursus minor* outre le grand séminaire; les étudiants suivent donc les cours dans les deux institutions.

En 1918-1919, on a créé à Lublin, grâce à l'initiative de l'abbé I. Radziszewski et avec l'aide financière de M. Charles Jaroszynski, l'université libre catholique. A côté de la faculté de droit et de la faculté des lettres, il s'y trouve aussi une faculté de théologie et une faculté de droit canonique. Les deux facultés ecclésiastiques ont été créées comme instituts pontificaux et délivrent le titre de docteur. Ces diplômes sont reconnus par l'État.

Les professeurs des facultés, des séminaires et des instituts théologiques ont créé, en 1922, sur l'initiative du chanoine Borowski, une Fédération des instituts théologiques en Pologne. On y échange des vues sur des sujets concernant l'éducation et l'instruction du clergé, le développement des sciences ecclésiastiques, la manière de cultiver l'esprit sacerdotal et fraternel, l'aide à apporter aux instituts théologiques. La Fédération a organisé cinq congrès dont les comptes rendus ont été publiés avec les conférences et d'autres travaux encore.

4° *Clergé régulier.* — Outre les instituts théologiques pour le clergé séculier, il y a aussi en Pologne des instituts pour le clergé régulier, et notamment l'institut pour les prêtres missionnaires de Cracovie, depuis 1886 (le diplôme de cet institut donne, depuis 1910, les

mêmes droits que le diplôme des facultés d'État), pour les Pères jésuites, l'institut philosophique de Cracovie, l'institut théologique de Lublin (Bobolanum); pour les dominicains, des maisons à Cracovie et à Lwów, pour les rédemptoristes, à Tuchow.

Comme il y a beaucoup d'émigrés polonais dans plusieurs pays de l'Europe et de l'Amérique, le Saint-Siège a confié au primat de Pologne la tutelle religieuse de tous ces émigrés. Pour préparer le clergé à l'apostolat parmi les émigrés, le primat a créé, en 1932, avec le consentement du Saint-Siège, un séminaire spécial à Potulice et une congrégation de prêtres missionnaires. Ci-dessous, col. 2456.

A. Szymanski.

III. Les ordres religieux et les congrégations. — La vie monastique commença de très bonne heure en Pologne. Ce fut bientôt après l'établissement du christianisme. Pendant les siècles suivants, plusieurs ordres nouveaux vinrent s'établir sur la terre polonaise en y développant une activité plus ou moins féconde. Il ne manquait ni d'âmes héroïques, ni d'âmes saintes dans ces couvents, mais les partages de la Pologne ont porté à ces ordres un coup mortel. Dans la partie du pays occupée par les Russes, presque tous les couvents ont été supprimés; ceux qui y persistèrent encore n'existaient que dans des conditions difficiles, condamnés à s'éteindre, sauf pour le couvent des paulinistes à Czestochowa. Dans la partie du pays occupée par les Prussiens, le *Kulturkampf* parvint à supprimer complètement les quelques couvents qui y existaient encore. Les conditions étaient plus favorables au développement de la vie religieuse dans la partie du pays occupée par les Autrichiens. Beaucoup d'anciens ordres y furent conservés et leur nombre augmenta même sensiblement dans les dernières années du XIXe siècle. La résurrection de la Pologne amena avec elle l'accroissement de la vie monastique dans tout le pays. Plusieurs couvents autrefois supprimés ont été rétablis et ont retrouvé, grâce à l'attitude bienveillante du gouvernement polonais, leurs anciens bâtiments. De nombreux ordres sont aussi venus s'établir en Pologne. De nouveaux ordres, et particulièrement de nouvelles congrégations, ont été créées sur la terre polonaise dans la période qui suivit les partages de la Pologne, et surtout dans celle qui suivit sa résurrection.

Les couvents les plus nombreux se trouvent aujourd'hui dans la partie du pays occupée autrefois par les Autrichiens, surtout dans sa partie occidentale. Quant aux autres parties du pays, occupées antérieurement par les Russes et les Prussiens, le nombre des couvents n'y est pas encore suffisant, malgré les fondations récentes. Dans les départements de l'Est, proches de la frontière soviétique, le manque de couvents est d'autant plus sensible que les paroisses y sont très grandes et les prêtres peu nombreux.

Dans ce qui suit, nous ne parlerons que des ordres et des congrégations avoués, laissant de côté ceux qui, dans la période des partages, ont été obligés de dissimuler leur caractère et ont pris le nom de congrégations cachées. Ces congrégations, très nombreuses, apparaissent en Pologne surtout dans les territoires occupés par les Russes, dans la deuxième partie du XIXe siècle. Elles sont l'expression d'une foi vive, d'une dévotion profonde qui ne pouvaient pas trouver leur expansion. Ces congrégations étaient cachées en ce sens que, dans leurs rapports avec le gouvernement et devant la loi, elles ne revêtaient pas le caractère d'associations et que leurs membres ne différaient point extérieurement des autres personnes de leur classe sociale. Ces conditions de vie ont créé de grandes difficultés. Cependant, ces congrégations ont progressé malgré toutes les difficultés qu'elles ont eu à vaincre. On a fait récemment la revision des statuts de ces congrégations en les adaptant au Code général du droit canonique. Elles sont très nombreuses.

I. Rit latin. — 1° *Les ordres et les congrégations d'hommes.* — 1. *Congrégations cléricales.* — *Les augustins* arrivèrent en Pologne vers la fin du XIIIe siècle. Ils possédaient dans ce pays environ trente maisons. Aujourd'hui, il ne reste plus qu'une maison à Cracovie, avec sa filiale, la maison de Prokocim.

Les bénédictins arrivèrent en Pologne bientôt après l'établissement du christianisme. Les plus célèbres parmi leurs abbayes furent celles de Tyniec, Mogilno, Lublin, Lysa Góra, Plock. Dans la période qui suivit les partages de la Pologne, les bénédictins ont perdu tous leurs couvents en Pologne. Depuis 1923, les bénédictins ont un prieuré à Lublin appartenant à la congrégation de Beuron.

Les frères mineurs. — En 1911, leurs couvents ont été divisés en deux provinces, l'une de l'Immaculée-Conception (les anciens bernardins) et l'autre de la Mère des Anges (les anciens réformés). Aujourd'hui, cet ordre compte en Pologne trois provinces : celle de l'Immaculée-Conception (23 couvents), celle de la Mère des Anges (19 couvents), et celle de la province de Grande-Pologne et Silésie (8 couvents).

Les cisterciens sont arrivés en Pologne au XIIe siècle. Ils y bâtirent une quantité de magnifiques églises. Les partages de la Pologne ont provoqué la ruine presque complète de cet ordre, si florissant autrefois. Aujourd'hui, il a encore deux maisons : un prieuré à Mogilno et une abbaye à Szczyrzec.

Les dominicains. — Peu après la mort de saint Dominique, les dominicains arrivèrent en Pologne, où ils développèrent une très féconde activité missionnaire, surtout dans les régions de l'Est. Au début du XVIIIe siècle, ils possédaient en Pologne trois provinces (polonaise, russe, lithuanienne) et environ 170 maisons. Aujourd'hui ils n'en comptent que 16.

Les franciscains arrivèrent en Pologne en 1231 environ. Après la division de l'ordre, en 1517, en conventuels et en observantins, le nom de franciscains ne resta qu'aux premiers. Dans les dernières années qui précédèrent le partage, les franciscains comptaient dans le pays 3 provinces. Au XIXe siècle, toutes les maisons des franciscains, dans les parties russe et prussienne, furent supprimées. Aujourd'hui, les franciscains comptent en Pologne 19 couvents.

Les jésuites arrivèrent en Pologne en 1565; au milieu du XVIIIe siècle, ils possédaient un grand nombre de maisons divisées en quatre provinces. Aujourd'hui, ils en comptent deux : celle de Grande-Pologne et Masovie comprend 8 maisons; le travail d'union des Églises (missions de l'Est) est fait par cette province. Celle de Petite-Pologne comprend 11 maisons en Pologne, la mission de Roumanie (4 maisons) et sept postes de mission en Rhodésie (Afrique australe).

Les camaldules. — Cet ordre se divise en trois groupes différents : les camaldules moines, les camaldules ermites et les camaldules de « Góra Koronna ». L'ordre des camaldules développe son activité en Pologne depuis les premiers siècles de notre histoire. Cependant, à cause des malheurs qui ont atteint le pays, cet ordre ne possède plus qu'une maison à Bielany (près de Cracovie), maison qui appartient à la congrégation des camaldules de Góra Koronna.

Les camilliens (de saint Camille de Lellis) possèdent une seule maison à Tarnowskie-Góry (Silésie).

Les chanoines réguliers (du Latran) possédaient autrefois trois abbayes avec plusieurs maisons. Il ne leur est resté qu'une maison à Cracovie, fondée en 1405.

Les capucins arrivèrent en Pologne aux temps du roi Jean Sobieski qui fonda leur couvent de Varsovie

en 1681. Très nombreux autrefois, ils possèdent aujourd'hui deux provinces : celle de Cracovie (7 couvents) et celle de Varsovie (4 couvents). Les capucins ont beaucoup créé la vie religieuse cachée (les congrégations cachées), surtout en Pologne russe. Le foyer de ce mouvement était le couvent de Nowe Miasto avec le R. P. Honoré Kuzminski.

Les carmes déchaussés développent leur activité en Pologne depuis 1605. Ils possédaient autrefois deux provinces (polonaise et lithuanienne) comptant en tout 29 couvents. Les partages du pays amenèrent avec eux la suppression presque totale de ceux-ci. Il n'en resta que deux. Aujourd'hui, les carmes déchaussés ont 6 maisons.

Les carmes chaussés arrivèrent en Pologne vers la fin du XIVe siècle. Dans les siècles suivants, cet ordre a pris un tel essor dans le pays, qu'on a été obligé de le diviser en 4 provinces. Après la chute de l'État polonais il ne resta qu'une seule maison. Aujourd'hui, les carmes comptent 9 maisons.

* *L'ordre de Marie (Marianié)* (l'astérisque signifie que la congrégation ou l'ordre a été fondé par des Polonais). — Il fut établi en Pologne par l'abbé Stanislas Papczynski en 1673. Les moines de cet ordre avaient pour but de prier pour les âmes du purgatoire et d'exercer une action missionnaire dans le peuple. Ils possédaient autrefois en Pologne 12 maisons et résidences. Après les partages, cet ordre fut supprimé. Il ne fut rétabli qu'en 1910, mais avec un statut différent qui lui assignait un champ d'action beaucoup plus vaste. Il possède aujourd'hui en Pologne 4 maisons. La principale se trouve à Rome.

* *La congrégation de Saint-Michel-Archange (Michelici).* — Cette congrégation, fondée par l'abbé Bronislaw Markiewicz pour le soin des garçons pauvres et particulièrement des orphelins, a obtenu l'approbation ecclésiastique en 1921. Ses maisons sont au nombre de sept.

La congrégation de la Mission (lazaristes) possède en Pologne 17 postes et, en outre, une maison polonaise en France, 3 en Roumanie, 1 en Chine, 6 aux États-Unis et 15 au Brésil.

Les missionnaires du Saint-Esprit et du Cœur-Immaculé de Marie possèdent en Pologne un collège, à Bydgoszcz.

Les missionnaires de la petite œuvre de la Providence possèdent, depuis 1924, une maison à Zdunska-Wola.

Les oblats de Marie-Immaculée (de Mgr de Mazenod, 1816) existent en Pologne depuis 1820; ils y possèdent 6 couvents. Des missionnaires de la province polonaise travaillent à Ceylan.

Les missionnaires de la Sainte-Famille, en Pologne depuis 1928, comptent 4 maisons.

Les missionnaires de la Salette, arrivés en Pologne en 1905, possèdent aujourd'hui 4 collèges.

Les missionnaires du Verbe-Divin, arrivés en Pologne en 1920, possèdent 3 collèges.

La congrégation de l'oratoire de Saint-Philippe (philippins) possède 4 maisons.

La congrégation des pallotins, arrivés en Pologne en 1908, y possède 6 maisons.

La congrégation de la Passion possède en Pologne une maison depuis 1923.

La congrégation de Saint-Paul (paulistes), arrivée en Pologne en 1382, possédait, avant le partage, 26 maisons; aujourd'hui, il n'en reste plus que trois, dont une à Czestochowa.

Les piaristes (patres Piarum scholarum) s'installèrent en Pologne en 1642. Après les partages, ils perdirent presque tous leurs collèges, sauf celui de Cracovie. Aujourd'hui, ils en possèdent 5.

Les rédemptoristes ont développé leur activité dans les années 1787-1808; installés à Varsovie, sous la direction de saint Clément Hofbauer. Aujourd'hui, ils possèdent 5 maisons.

Les salésiens de don Bosco sont arrivés en Pologne en 1898; ils y dirigent un orphelinat, des écoles d'artisans, des lycées. Ils possèdent en Pologne 30 maisons qui sont divisées depuis 1933 en trois provinces.

La congrégation du divin Sauveur (salvatoriens) existe en Pologne depuis 1900. Elle y possède 4 collèges.

Les prêtres du Sacré-Cœur (du P. Dehon, 1818) possèdent en Pologne une maison, depuis 1928, à Cracovie.

**La congrégation de la résurrection de Jésus*, fondée par Dieudonné Janski en 1842, eut d'abord pour but l'apostolat parmi les émigrés polonais. Aujourd'hui, elle porte le secours religieux, élève les enfants et exerce une activité missionnaire en Bulgarie parmi les schismatiques. Elle possède 6 maisons.

* *La compagnie du Christ pour les émigrés (Societas Christi pro emigrantibus)*, congrégation fondée par le primat de Pologne, le cardinal Hlond en 1932, a sa maison mère à Potulice.

2. *Les congrégations laïques.* — **Les frères albertins du tiers ordre de Saint-François-d'Assise* (servants des pauvres). — Cette congrégation, fondée en 1888 par le frère Albert (Adam Chmielowski), a pour but de s'occuper des pauvres et des malades, de faire élever les enfants abandonnés, de leur apprendre un métier et d'envoyer les plus doués d'entre eux au lycée. Les albertins ont aujourd'hui 14 maisons.

Les frères de charité (boni fratres) arrivèrent en Pologne en 1609 et établirent aussitôt un grand nombre d'hôpitaux dans tout le pays. Après les partages, tous ces hôpitaux disparurent, excepté celui de Cracovie. Aujourd'hui, ils possèdent 8 hôpitaux.

Les frères des écoles chrétiennes (saint Jean de la Salle) ont été installés en Pologne à Lwów, en 1903, par l'archevêque de cette ville, Mgr F. Bilczewski, pour instruire les enfants allemands dans des écoles catholiques. Ils sont au nombre de 27 et possèdent deux maisons (Czestochowa).

**Les frères missionnaires des frontières, de Saint-François-d'Assise.* — Cette congrégation fut établie en 1922 par Mgr Dubowski, évêque de Luck. Les frères dirigent des établissements pour les garçons qui y apprennent un métier. Ils entretiennent aussi des maisons de vieillards et d'incurables, ainsi que des hospices d'aliénés. Ils possèdent plusieurs maisons.

**Les frères du Sacré-Cœur de Jésus.* — Cette congrégation existe depuis 1819. Elle a pour but de faire le service des églises et de soigner les malades. Elle possède trois maisons dans l'archidiocèse de Poznan.

Les frères hospitaliers de la conception immaculée de la sainte Vierge, arrivés en Pologne en 1928, possèdent une maison.

2° *Les ordres et les congrégations de femmes.* — **Les albertines du tiers ordre de Saint-François.* — Cette congrégation fut établie à Cracovie en 1900 par le P. Albert (Adam Chmielowski). Son but est de porter aux pauvres le secours moral et matériel; elle compte en Pologne 33 maisons, dont 7 à Cracovie.

**Les augustines.* — Ordre basé sur la règle de saint Augustin, fondé à Cracovie en 1665 par le P. Mniszek, provincial des augustins. Il ne possède en Pologne qu'une seule maison, à Cracovie; il s'y trouve aussi un lycée de jeunes filles.

Les bénédictines arrivèrent en Pologne au XIIIe siècle. La plupart de leurs couvents furent supprimés après les partages. Il reste 8 maisons.

Les bernardines. — Cet ordre existe en Pologne depuis 1646 et y possède 6 maisons.

La congrégation de Saint-Charles Borromée. — La province polonaise qui fait partie de la congrégation de Trzebinia compte 62 maisons, presque toutes en Silésie.

Les filles de la sainte vierge Marie du Bon-Secours, arrivées en Pologne en 1922, y possèdent 3 maisons.

Les filles de l'amour de Dieu, sont arrivées à Cracovie en 1886; la province polonaise de la congrégation possède actuellement 7 maisons.

* *Les filles de la sainte Vierge des Sept-Douleurs* (les sœurs séraphites). — Cette congrégation fut fondée par Mère Marguerite Szewczykówna en 1881, à Zakroczyn, avec le concours du P. Honoré Kuzminski, capucin. Le but de cette congrégation est de porter secours aux enfants abandonnés et surtout aux jeunes filles. Les sœurs dirigent des maisons d'enfants pauvres, des pensions de jeunes filles, des écoles supérieures et des ateliers; elles s'occupent aussi des malades. La congrégation possède en Pologne 31 maisons, surtout dans la Petite-Pologne.

Les dominicaines du deuxième ordre ont en Pologne deux maisons.

**Les dominicaines du tiers ordre*. — Cette congrégation, fondée en 1861, à Wielowics, par la Mère Colome Bialecka, dirige des orphelinats-écoles, des pensions; elle s'occupe aussi des malades et possède 27 maisons (dont une à Dantzig).

**La congrégation de Sainte-Élisabeth*, établie en 1842 à Nissa, en Silésie, a pour but de soigner les malades et d'assister les pauvres. Elle a pris pour sa patronne sainte Élisabeth, princesse de Touring; elle possède en Pologne deux provinces : celle de Poznanie-Poméranie, avec 86 postes, celle du département de Katowice avec 12 postes.

**Les sœurs de Sainte-Élisabeth* possèdent en Pologne une seule maison, fondée par la sœur Madeleine Glenkówna, en 1754.

**Les féliciennes* (c'est-à-dire la congrégation qui a pris pour patron saint Félix de Cantalice). — Cette congrégation fut fondée à Varsovie en 1855 par Marie Truszkowska, avec le concours du P. Honoré Kuzminski, capucin. Elle a pour but de secourir les enfants pauvres, les vieillards et les malades; 3 provinces : Cracovie (30 postes), Lwów (21 postes), Varsovie (14 postes).

Les sœurs franciscaines du tiers ordre de Saint-François, servantes des malades. — Cette congrégation possède en Pologne une maison depuis 1869.

Les franciscaines missionnaires de Marie, arrivées en Pologne en 1922, y possèdent 2 maisons.

Les franciscaines du Saint-Sacrement, transplantées en Pologne en 1871, y ont aujourd'hui 3 couvents.

Les franciscaines de la pénitence et de l'amour chrétien soignent les malades, s'occupent des maisons d'enfants et des orphelinats, dirigent les écoles ménagères. Arrivées dans le diocèse de Chelm, en 1865, elles possèdent 2 maisons.

**Les franciscaines de la famille de Marie*. — Cette congrégation a été fondée en 1854, à Pétersbourg, par l'abbé Felinski, futur archevêque de Varsovie. Le but de cette congrégation était l'éducation des enfants dans les écoles primaires et dans les maisons d'enfants, le travail dans les hôpitaux et dans les maisons pour les pauvres, etc. La congrégation compte aujourd'hui en Pologne environ 140 postes.

**Les franciscaines servantes de la croix*, fondées par Mère Madeleine Czacka en 1918, se proposent de faire pénitence pour l'aveuglement spirituel des hommes et aussi de porter secours aux aveugles (2 maisons).

Les sœurs de Sainte-Hedwige. — La congrégation a été fondée en 1859, à Wroclaw, par l'abbé Spiske dans le but d'élever les enfants abandonnés. La province polonaise compte 8 maisons, toutes en Silésie.

**Les joséphites*. — Cette congrégation, fondée en 1884 à Lwów, par l'abbé Sigismond Gorazdowski, a pour but de soigner les malades dans les hôpitaux et à domicile. De plus, les sœurs entretiennent des maisons pour les enfants, des écoles et des maisons pour les pauvres. La congrégation possède aujourd'hui 29 maisons dont 17 dans l'archidiocèse de Lwów.

Les sœurs du Saint-Esprit arrivèrent en Pologne en 1203. Elles se vouent à l'enseignement (7 maisons).

* *Les capucines*. — Cet ordre contemplatif, fondé en 1855 par le P. Honoré Kuzminski, a pour but de collaborer avec l'Église par ses prières et par l'accomplissement des principes de la règle sévère de saint François. Après l'insurrection de 1863, les religieuses furent renvoyées par le gouvernement russe de Varsovie au couvent des bernardines de Lowicz, ensuite à Przasnysz, ancienne propriété des bernardines.

**Sœurs carmélites de l'Enfant-Jésus*. — Congrégation fondée en 1921 par le P. Anselme de Saint-André Corsini (P. Gondek), O. carm., approuvée en 1933. Son but est de fonder des écoles primaires et techniques, des orphelinats, des crèches, d'enseigner le catéchisme, etc. (3 maisons).

Les carmélites déchaussées existent en Pologne à partir de 1612 et y possèdent 6 couvents.

Les clarisses. — L'ordre de Sainte-Claire-d'Assise s'est illustré en Pologne par les noms des bienheureuses Kinga et Jolanta; il possède en Pologne deux maisons. Les religieuses s'occupent de l'éducation de jeunes filles.

**Les sœurs de Lorette*, fondées en Pologne en 1920 par l'abbé Ignace Klopotowski, dirigent des maisons d'enfants, s'occupent de travaux d'imprimerie et de reliure, etc. 3 maisons.

Les sœurs de la très sainte vierge Marie. — La congrégation, fondée en 1854 par l'abbé Schneider à Wroclaw, a pour but de soigner les malades et de faire l'apostolat parmi les femmes de service; 5 maisons en Haute-Silésie.

Les sœurs de la sainte Mère de Miséricorde existent en Pologne depuis 1862. En 1920, la province polonaise devient indépendante; elle possède aujourd'hui sa propre Mère générale (7 maisons).

**Les sœurs de Saint-Michel-Archange*. — La congrégation, fondée par l'abbé Bronislaw Markiewicz en 1892 (approuvée en 1928), s'occupe de l'éducation des orphelins et des enfants délaissés (5 maisons).

Les filles de la Charité travaillent en Pologne depuis 1651. Elles y possèdent 3 provinces. Celle de Varsovie (88 maisons, environ 750 sœurs), celle de Cracovie (58 maisons, environ 800 sœurs), celle de Chelmno (53 maisons, environ 650 sœurs). Quelques-unes des sœurs de la province de Varsovie et de celle de Cracovie s'occupent des émigrés polonais en France. La province de Chelmno possède 10 maisons au Brésil, la province de Varsovie, en Chine.

**Les missionnaires de Saint-Benoît*. — La congrégation établie par la Mère Hedwige Kulesza et par Mme Alexandrowiczowa en 1917, à Biala Cerkiew, en Ukraine, a pour but d'élever les orphelins (2 maisons).

**Les missionnaires de la Sainte-Famille*. — La congrégation établie en 1903 à Mohylów par Mme Boleslave Lament a pour but principal le travail missionnaire chez les schismatiques de l'Est. Toute une série de fondations, en Russie, fut détruite par la révolution bolchévique. Aujourd'hui, les sœurs possèdent en Pologne 16 maisons.

**Les sœurs de Nazareth*. — La congrégation des sœurs de la Sainte-Famille de Nazareth, fondée à Rome en 1873 par Marie Siedliska, s'occupe de l'éducation des jeunes filles (13 maisons en Pologne).

**Les sœurs du nom de la Sainte-Vierge-Immaculée*. — La congrégation fut fondée à Rome en 1857 par la Mère Joséphine Karska, avec le concours du P. Kajsiewicz. Grâce aux soins de la Mère Darowska, la congrégation a développé sur la terre polonaise une très grande activité éducatrice qui est son but principal (8 maisons en Pologne).

Les norbertines. — L'ordre s'établit en Pologne dès le XIIe siècle. Après la chute de l'État polonais, toutes les maisons, sauf deux, ont été supprimées.

**Les sœurs de la Providence.* — La congrégation fut fondée par la Mère Marie Mirska, à Lwów, en 1856, pour l'éducation des jeunes filles. Les sœurs dirigent des établissements d'enseignement, des maisons de correction, des écoles professionnelles, des ateliers de couture, des orphelinats, des maisons d'enfants (3 maisons).

**Les sœurs de la Passion.* — La congrégation, fondée par la Mère Joséphine Halacinska, avec l'appui particulier de Mgr Joseph Nowowiejski, évêque de Plock, qui lui donna ses statuts, a pour but d'aider les prêtres à apprendre le catéchisme aux enfants pauvres et de soigner les malades dans les hôpitaux. Les sœurs dirigent des maisons de vieillards et des ateliers de couture pour jeunes filles (16 maisons).

**Les sœurs bergères de la Providence-Divine.* — La congrégation, fondée par la Mère Marie Karlowska, en 1893, a pour but de secourir les filles repenties. Pour que les jeunes filles sortant de l'établissement puissent gagner leur vie par un travail honnête, elles apprennent, durant leur séjour chez les sœurs, à tisser et à broder, etc. (8 postes).

**Les sœurs de la Présentation.* — Cette congrégation, la plus ancienne de toutes celles qui furent fondées sur la terre polonaise, fut établie en 1623 à Cracovie, par Sophie Czeska, née Maciejewska, dans le but d'éduquer les jeunes filles. Elle possède aujourd'hui en Pologne, outre le couvent de Cracovie, 2 maisons.

Les sœurs du Saint-Sacrement furent appelées en Pologne par la reine Marie-Casimire Sobieska en l'année 1688. Aujourd'hui, cette congrégation y possède 2 maisons.

Sacré-Cœur. — La congrégation qui existe et travaille en Pologne depuis 1843 y possède aujourd'hui 3 maisons.

**Les servantes du cœur très saint de Jésus.* — La congrégation, fondée en 1894 par l'abbé Joseph Pelczar, futur évêque de Przemysl, a pour but de protéger les jeunes filles et de soigner les malades. Les sœurs dirigent des maisons d'enfants et des orphelinats. La congrégation compte aujourd'hui, en Pologne, 41 maisons, et elle a sous sa tutelle 54 établissements dont 13 en France pour les Polonais qui habitent ce pays.

**Les servantes de l'Immaculée-Conception*, établies en Pologne en 1850, grâce aux soins d'Edmond Bojanowski, propriétaire rural de Posnanie, ont pour but d'apprendre aux enfants les principes de la religion, les travaux manuels, de soigner les malades, de s'occuper des maisons d'enfants et des orphelinats, enfin de travailler dans les écoles pour les tout petits enfants. La congrégation comprend 4 provinces : celle de Pleszew avec 54 postes, celle de Starawies avec 272 postes (plus 2 maisons aux États-Unis et 2 postes de mission en Afrique), celle de Debice avec 83 postes, celle de Silésie avec 39 postes.

Les sœurs de Notre-Dame. — La province polonaise de cette congrégation compte 8 maisons.

**Les enfants de Marie de Saint-Pierre-Claver.* — La congrégation, établie en 1895 à Rome par la comtesse Thérèse Ledóchowska (1863-1922), a pour but d'aider les missions en Afrique. En Pologne, cette congrégation possède une fondation et un certain nombre de maisons filiales et de bureaux, qui ont pour but de diffuser les livres religieux et de rassembler les offrandes pour les missions. Sa maison mère est à Rome.

Les ursulines arrivèrent en Pologne en 1857. En 1919, les couvents polonais se sont réunis en une seule congrégation des ursulines polonaises; elle a aujourd'hui 14 postes. En 1928, une maison a été établie à Kharbine.

**Les ursulines du cœur agonisant de Jesus.* — La congrégation fondée à Pétersbourg, en 1908, par la Mère Marie Ledóchowska a pour but d'éduquer les jeunes filles et particulièrement les jeunes filles de milieux peu fortunés. Après la déclaration de la Grande Guerre, les sœurs partirent en Suède et, de là, en Danemark. La congrégation compte aujourd'hui, en Pologne, 14 postes avec maison mère à Rome.

L'ordre de la Visitation. — La reine Marie-Louise l'a fait venir en Pologne en 1654; il possède dans le pays 4 couvents.

**Les sœurs de la Résurrection.* — La congrégation fondée à Rome en 1891 par la Mère Céline Borzecka et par sa fille, la Mère Hedwige. Le zèle du P. Semenko contribua beaucoup à la fondation de cette œuvre. Le but de cette congrégation est d'éduquer les jeunes filles (14 postes en Pologne).

II. RIT GRÉCO-CATHOLIQUE. — *Les basiliens* comptent aujourd'hui en Pologne 17 couvents dépendants du protohigoumène de Lwów.

Les rédemptoristes. — En 1913, un certain nombre de Pères de la province belge de cette congrégation, adoptèrent le rit grec et se mirent à exercer l'apostolat parmi les uniates de Petite-Pologne. Comme, parmi les Ruthènes, il ne manquait pas de vocations, le nombre de ces rédemptoristes augmenta vite. Aujourd'hui, ces Pères du rit grec possèdent en Pologne 4 maisons. Ils constituent une vice-province dépendant de la province belge.

Les studites. — L'ordre fondé par Mgr Szeptycki, archevêque de Lwów de rit grec, reçut de lui, en 1906, comme règle de vie monastique, les règles et constitutions dont les moines orientaux du couvent du Stoudion, à Constantinople, se servaient aux VIIIe et IXe siècles. Les moines, dont la plupart restent laïques, chantent, outre leurs prières habituelles, tout l'office. Ils s'adonnent encore au travail manuel et se dévouent à l'éducation des enfants. L'ordre possède en Pologne 4 maisons.

Les basiliennes. — L'ordre fondé par sainte Macrine, sœur de saint Basile, comptait autrefois, en Pologne, un grand nombre de couvents. Dans la période qui suivit les partages, presque tous furent supprimés. Aujourd'hui l'ordre se développe de plus en plus. Les religieuses s'occupent de l'éducation des jeunes filles, dirigent des lycées et des écoles normales. Elles possèdent des couvents et des maisons filiales, en tout 15 postes.

Les sœurs de Saint-Joseph. — La congrégation fut fondée à Ceblowo par l'abbé Cyrille Siedlecki, curé de Zuzel, en 1896. Grâce aux soins de Mgr Kocylowski, évêque de Przemysl, de rit grec, la congrégation commença, à partir de 1920, à progresser sensiblement. Elle compte aujourd'hui 9 maisons. Les sœurs travaillent dans les maisons d'enfants, visitent les malades, prennent soin des églises.

Les sœurs de Saint-Josaphat. — Cette congrégation est encore au premier stade de son développement. Elle fut fondée par l'abbé Jean Zyhel, curé des uniates à Kozlów; elle possède aujourd'hui quelques maisons en Pologne. Les sœurs dirigent des maisons d'enfants.

Les sœurs de charité de Saint-Vincent-de-Paul ont leur maison mère à Deynze, en Belgique. Elles arrivèrent en Pologne en 1927 et elles se sont établies à Stanislawów. Ensuite, furent fondées deux maisons à Lwów.

Les sœurs « Mironosice ». — La congrégation fondée par les basiliens à Krystinopole en 1914 possède aujourd'hui en Pologne 2 maisons. Les sœurs s'occupent des vieillards, des pauvres et des orphelins. Comme elles ne font pas de quête, elles doivent travailler pour gagner leur vie et celles de leurs hospitalisés.

Les servantes de l'Immaculée-Conception ont été fondées par l'abbé Cyrille Siedlecki, curé uniate de Zuzel, en 1892; elles dirigent les maisons d'enfants, les écoles pour les tout petits et s'occupent aussi des vieillards. Elles possèdent aujourd'hui en Pologne 71 postes et des maisons en Yougoslavie, en Ruthénie subcarpathique, au Canada et au Brésil.

Les sœurs studites. — La congrégation, fondée en 1920 par le P. Clément Szeptycki, studite, possède aujourd'hui en Pologne 3 maisons. Les sœurs s'occupent des orphelins et des malades; elles dirigent aussi les maisons d'enfants.

Les sœurs de la Sainte-Famille. — La congrégation, fondée par les prêtres Dykyj et Hoznukiewicz, doyen à Hoszów, est, depuis 1921, sous la tutelle des basiliens et possède aujourd'hui 8 maisons. Les sœurs s'occupent des jeunes filles pauvres, surtout des orphelines; elles soignent les malades et s'occupent de l'entretien des églises de rit grec-catholique.

III. LE RIT BYZANTINO-SLAVE. — **Les jésuites.* — Un certain nombre de jésuites, travaillant dans les provinces de l'Est à l'union des Églises, ont adopté le rit appelé byzantino-slave. La mission de l'Est existe depuis 1924 et comprend trois postes.

**Les missionnaires du cœur de Jésus*, fondés en 1927 sous la direction du P. Macewicz, S. J., ont pour but le travail missionnaire parmi les schismatiques. Ils enseignent le catéchisme au peuple, travaillent dans les écoles, soignent les malades et élèvent les orphelins. La congrégation compte aujourd'hui 3 maisons.

**Les enfants de la sainte vierge Marie.* — La congrégation, fondée en 1928 par le P. Zénon Kaleniuk, possède une seule maison à Terebin. Les sœurs s'occupent à faire le catéchisme.

IV. LE RIT ARMÉNIEN. — *Les bénédictines.* — A partir du XVIe siècle, il existait à Lwów, un couvent de religieuses arméniennes, vivant d'après la règle de saint Basile. Avec le temps, les querelles entre uniates et non-uniates ont causé la dispersion de ces religieuses. Ce n'est qu'en 1683 qu'elles sont revenues à Lwów, adoptant alors la règle de saint Benoît. Elles furent installées auprès de la cathédrale arménienne. L'ordre fut approuvé par le pape Alexandre VIII en 1690; depuis 1785, il s'occupe de l'éducation des jeunes filles.

Wlad. SZOLDRSKI.

IV. L'ACTION CATHOLIQUE. — Pour coordonner les travaux de l'Action catholique et leur assurer un meilleur rendement, la conférence des évêques polonais a décidé de créer une commission épiscopale. « L'Action catholique en Pologne, lit-on dans l'article 4 des statuts de l'Action catholique polonaise, dépend de l'épiscopat qui la dirige par l'intermédiaire de la commission épiscopale. » Le projet de statut préparé par le cardinal Hlond a été reçu par la conférence de l'épiscopat et officiellement approuvé par le Saint-Siège en 1930.

« La tâche de l'Action catholique, en Pologne, consiste à unir, organiser et former les associations catholiques dans un but d'apostolat, autrement dit, en vue d'approfondir, de diffuser, de réaliser et de défendre les principes catholiques dans la vie des particuliers, de la famille et de la société, conformément à l'enseignement de l'Église catholique et aux directives du Saint-Siège » (art. 1er).

L'Institut supérieur d'Action catholique constitue le centre national de l'Action catholique. Il se compose du président, du directeur et du secrétaire. Il jouit de la personnalité morale ecclésiastique, en vertu du canon 1489 et de l'article 16 du concordat.

« La tâche principale de l'Institut supérieur d'Action catholique comporte : 1° l'étude approfondie des nécessités de la vie catholique; 2° l'examen de la théorie et la recherche des applications de l'Action catholique ainsi que la diffusion de son esprit et de ses idées; 3° l'éveil des initiatives catholiques et la formation d'une manière catholique de voir et de juger les questions qui entrent dans la sphère de l'Action catholique; 4° la préparation à la vie catholique organisée et à l'apostolat laïque, par des cours, des congrès, des manifestations, etc.; 5° les conseils et l'aide technique pour l'organisation de l'Action catholique et les associations catholiques; 6° le soutien du mouvement, des éditions catholiques et de la diffusion des publications qui sont du domaine de l'Action catholique: 7° l'édition de revues mensuelles, de livres, brochures, tracts, touchant l'Action catholique » (art. 6).

Auprès de l'Institut supérieur existe le Conseil suprême de l'Action catholique qui se compose du président de l'Institut, de l'assistant ecclésiastique supérieur, d'un délégué de chaque institut diocésain de l'Action catholique, d'un délégué de chaque union nationale d'associations catholiques approuvées par l'Ordinaire et d'autres notabilités catholiques, convoquées par l'Institut supérieur.

Dans chaque diocèse existe l'Institut diocésain d'Action catholique qui constitue le centre de l'Action catholique dans le diocèse. « Le devoir de l'Institut diocésain consiste : 1° à former des instituts d'Action catholique dans les paroisses et les décanats, en y appelant les associations qui ne sont pas d'ordre politique et que l'Ordinaire considère comme catholiques; 2° à développer et à diriger l'Action catholique dans les diocèses; 3° à aider à organiser des associations catholiques devant entrer dans l'Action catholique; 4° à répandre l'esprit d'apostolat dans les organisations qui y sont rattachées et à coordonner leur activité pour les buts et dans les cadres de l'Action catholique; 5° à examiner les besoins de la cause catholique et les devoirs de l'Action catholique dans le diocèse; 6° à étudier les moyens de réaliser effectivement les propositions et les initiatives provenant de l'Institut supérieur d'Action catholique » (art. 14). Auprès de l'Institut diocésain existe le Conseil diocésain, composé à l'instar du Conseil supérieur de l'Action catholique.

L'Institut supérieur n'a pas un pouvoir législatif mais seulement moral sur les instituts diocésains. « L'Institut supérieur d'Action catholique communique ses observations, initiatives, conclusions et publications aux instituts diocésains d'Action catholique » (art. 10).

Dans chaque paroisse doit exister une Action catholique paroissiale; on peut créer des Actions décanales. « Les Actions catholiques décanales ou paroissiales ont la tâche suivante : 1° remplir les devoirs imposés par l'institut diocésain d'Action catholique; 2° soutenir les organisations catholiques, chacune dans son domaine; 3° éveiller l'esprit d'apostolat et la conscience du devoir de collaboration des laïcs avec la hiérarchie, pour le développement du règne du Christ; 4° former l'opinion catholique; 5° répandre les publications qui entrent dans le domaine de l'Action catholique » (art. 18). Les Actions paroissiales se composent aussi, avant tout, des associations et, seulement en second lieu, des personnalités. Le curé est l'assistant ecclésiastique habituel de l'Action catholique.

Dans l'organisation de l'Action catholique nous voyons donc une certaine centralisation et une unification par l'intermédiaire d'une commission épiscopale, composée actuellement de cinq évêques; une autonomie diocésaine, qui est le résultat de la dépendance de l'Action catholique de l'évêque du diocèse; enfin une coordination par l'intermédiaire de l'Institut supérieur d'Action catholique qui est en contact avec les instituts diocésains.

L'Institut supérieur et les instituts diocésains, composés de deux ou trois personnes, et doués de la per-

sonnalité juridique ecclésiastique, constituent à proprement parler l'axe de l'Action catholique. A cette dernière participent avant tout les associations nationales, diocésaines et paroissiales. La Fédération nationale des associations doit se composer des groupements diocésains et paroissiaux, si elle veut participer à l'Action catholique diocésaine et paroissiale.

Appartiennent à l'Action catholique : les associations d'hommes, de femmes, de jeunes gens des deux sexes; dans certains diocèses les évêques traitent sur le même pied les associations des enfants de Marie, les confréries et le Rosaire vivant. L'évêque de Katowice a organisé en plus les « missions intérieures », c'est-à-dire le travail collectif et individuel qui doit préparer la dévotion et la perfection, nécessaires au développement de l'Action catholique. Poznan, siège du primat de Pologne, est aussi celui de l'Institut supérieur d'Action catholique.

Depuis 1930, l'Action catholique a commencé une activité systématique. Elle se développe dans deux directions : l'éducation et l'organisation. Dans tous les diocèses, tous les prêtres, sans considération d'âge et de dignité, ont passé par les cours de l'Action catholique. Dans les villes diocésaines et décanales, il y a eu des cours souvent répétés et qui avaient pour but de former les gens pour le travail de l'Action catholique. Ces cours ont été organisés aussi bien pour les personnes qui avaient travaillé déjà dans les organisations catholiques, que pour celles qui étaient désignées pour devenir les futurs membres des conseils.

On a donc fait ici un grand effort qui a produit de sérieux résultats. D'autre part, les évêques ont nommé les secrétaires de l'Action catholique qui dirigent le travail d'éducation, créent les comités directeurs diocésains, et passent ensuite à l'organisation de l'Action catholique dans les paroisses. Dans un des diocèses, une femme est présidente de l'Action catholique diocésaine.

Dans tous les diocèses, l'Action catholique déploie son activité religieuse et missionnaire, encourage les retraites, etc. Les œuvres de charité se développent d'une manière particulièrement rapide; dans ce but, on a fondé, dans tous les diocèses, des associations paroissiales, qui constituent une Fédération diocésaine, *Caritas*. Elle est un membre autonome de l'Action catholique.

L'Action catholique manifeste en Pologne une très grande activité. Les associations professionnelles n'en font pas partie, mais, dans certains diocèses, on leur a procuré une aide morale. La difficulté consiste en ce que les associations professionnelles, en Pologne comme dans les autres pays, dépendent des partis politiques.

Le 28 janvier 1934, un décret du Conseil des ministres, paru après entente avec l'épiscopat, a donné pour l'Action catholique les directives suivantes :

Le décret n'emploie pas le nom d' « Action catholique », mais il parle « des associations qui poursuivent un but religieux et confessionnel catholique ». Le but essentiel, mais pas unique, de ces associations consiste en « la propagation des principes catholiques » dans la vie privée et publique.

Comparativement aux autres, celles-ci sont privilégiées. Elles sont placées sous la surveillance directe de l'Ordinaire, et non pas sous celle du pouvoir administratif. Ce dernier, s'il remarquait des abus, adresserait directement une plainte à l'évêque. Les associations sont libres des restrictions auxquelles sont soumises les autres associations, en ce qui concerne la création des sections locales, des unions, les profits et les offrandes publiques. A ces unions peuvent appartenir aussi les associations, qui tout en étant au service de l'idée religieuse, n'ont pas comme but essentiel de propager les principes catholiques. Les autres associations n'ont pas le droit d'exiger une obéissance absolue de leurs membres, mais les associations, qu'on mentionne ici, peuvent exiger cette obéissance quand il s'agit de la propagation des principes catholiques.

Pour que l'association puisse profiter de ces droits, elle ne doit pas être un syndicat, elle doit, d'autre part, obtenir soit l'autorisation de l'évêque au moment de la fondation, soit une approbation ultérieure. L'Ordinaire fait connaître au voïvode (préfet) son consentement ou son approbation, ou bien l'association elle-même présente un document analogue provenant de l'évêque. Le pouvoir administratif approuve ces associations et il ne peut refuser sa confirmation que dans le cas où les statuts de l'association seraient en opposition avec la loi. Quant aux autres associations, le pouvoir administratif peut toujours refuser son consentement, si, à son avis, lesdits groupements menacent la sécurité, la tranquillité et l'ordre publics.

A. Szymanski.

V. L'Église orthodoxe. La question de l'union. — La Pologne a dû résoudre, depuis le temps de son expansion politique vers l'Orient, au XIVe siècle, le problème de l'Église schismatique, c'est-à-dire de cette Église qui, suivant l'impulsion de Constantinople, s'est séparée de Rome. Il y avait donc, sur les territoires de la Pologne de ce temps-là et du grand-duché de Lithuanie, uni à l'État polonais, quelques millions de dissidents, appartenant aux populations ruthènes. Réalisée en 1439, au concile de Florence, l'union des Églises ne dura que quelques dizaines d'années. Mais, vers la fin du XVIe siècle, l'épiscopat dissident de Pologne, sauf deux évêques, revint à l'unité romaine, au synode de Brzesc, en 1596. Il est vrai que ni le clergé, ni les fidèles ne furent absolument d'accord pour accepter cette union. Il en résulta une scission, à la suite de laquelle se formèrent, en Pologne, deux Églises orientales : celle qui était unie à Rome et celle qui resta dans le schisme : en d'autres termes, les uniates et les non-uniates. A partir de 1620, l'Église non-uniate avait reçu des droits politiques et sa hiérarchie fut reconnue par l'État, à côté de la hiérarchie de l'Église uniate. Malgré les coups très durs qui furent portés à l'Église uniate par l'Église adverse, surtout dans la période des guerres avec les Cosaques (1646-1656), cette Église s'affermissait de plus en plus. Vers la fin du XVIIe siècle et au commencement du XVIIIe, deux des derniers diocèses non-uniates, celui de Lwów et celui de Przemysl, revinrent à l'unité de l'Église romaine, tandis que se détachaient de la Pologne les parties les plus orientales où il y avait une majorité de dissidents. Ainsi, au moment des partages de la Pologne, il ne restait qu'un tout petit nombre de schismatiques sur le territoire strictement polonais.

Après les partages, le plus grand nombre des uniates passa sous la domination russe. Malgré les garanties données par le gouvernement russe à l'Église catholique des deux rites que ses libertés seraient sauvegardées, le gouvernement, aidé par l'Église schismatique qui était alors l'Église d'État en Russie, se mit bientôt à désagréger l'union. Cette liquidation se fit par étapes entre 1795 et 1839. Enfin, le dernier diocèse, celui de Chelm, fut supprimé en 1875. Tous les catholiques du rit grec furent forcés de se soumettre à la religion d'État. Ne restèrent unies à l'Église romaine que les parties de la Pologne qui, sous le nom de « Galicie et Lodomérie », faisaient partie de la monarchie autrichienne.

Après la résurrection de la Pologne, en 1918, et après la guerre avec la Russie bolchévique, en 1920, la Pologne a reconquis une partie considérable de ses territoires d'autrefois, qui étaient habités par des

fidèles du rit byzantin. Elle regagna ainsi les territoires occupés par les Autrichiens avec leur population uniate et une partie importante de ceux occupés autrefois par les Russes, où l'union existait jadis. Les uniates forment aujourd'hui trois diocèses : Lwów, Przemysl, Stanislawów et comptent à peu près 3 500 000 fidèles. Les schismatiques en comptent environ 3 800 000, donc, après les catholiques, ils constituent le groupe religieux le plus considérable et représentent 12 % de la population.

Depuis 1924, cette Église dissidente, appelée *prawoslawna*, « orthodoxe », en dépendance jusqu'alors du patriarcat moscovite, s'est constituée en Église autocéphale sous le nom de : sainte Église polonaise autocéphale orthodoxe.

A la tête de cette Église, il y a un métropolite qui réside à Varsovie; on lui a décerné le titre de *makariotès*, « Sa Béatitude », titre donné jusqu'à présent à quelques patriarches seulement. La métropole est composée de cinq diocèses : Varsovie (métropole), Vilna, Grodno, Polésie et Volynie. Les Ordinaires de Vilna, de Grodno et de Polésie (Pinsk) portent les titres d'archevêques; le diocèse de Volynie est gouverné par le métropolite de Varsovie lui-même. L'Église orthodoxe compte en Pologne environ 1 000 paroisses, plus 300 églises filiales, et environ 800 autres qui ne sont pas soutenues par l'État, ce qui fait ensemble 2 100 églises et chapelles. Les prêtres sont au nombre de 2 000, dont 150 moines.

Pour l'éducation du clergé schismatique il y a à Varsovie, à l'université d'État, l'institut de théologie orthodoxe, et, de plus, deux séminaires ecclésiastiques à Vilna et à Krzemieniec; tous ces instituts ont des internats. L'Église schismatique possède des propriétés rurales et d'autres biens qui rapportent environ 1 500 000 zlotys de revenu par an; en outre, l'État contribue à son entretien par une subvention qui s'élève à peu près au même chiffre.

Les relations de l'Église schismatique avec le gouvernement sont réglées par des « lois provisoires », publiées par le ministère de l'Instruction publique en 1922. Ces lois, tout en étant très favorables à l'Église orthodoxe, réservent pourtant un certain droit de contrôle sur les nominations des évêques et des bénéficiers, sur l'éducation du clergé et sur l'administration des biens ecclésiastiques. Les relations de cette Église avec l'État doivent être définitivement réglées au concile de cette Église, concile dont on parle déjà depuis plusieurs années. Le décret du président de la République du 30 mai 1930 a décidé la convocation de ce concile; la chose, toutefois, n'est pas encore sortie du stade de préparation et la date du concile n'est pas encore fixée. Le gouvernement exerce une grande influence sur les travaux des commissions préparatoires. Entre autres choses, le futur concile doit s'occuper de l'organisation intérieure de l'Église, de son administration, de la vie religieuse de ses fidèles, de ses confréries, de ses congrégations, etc. Les travaux avancent très lentement car, outre l'intervention du gouvernement, il y a, au sein de l'Église orthodoxe elle-même, des différences de point de vue sur la nature de l'Église et sur ses institutions fondamentales. Il y a notamment de grandes controverses entre les conceptions épiscopale, conservatrice et démocratique-progressive.

La question nationale constitue une autre difficulté pour la vie de l'Église orthodoxe en Pologne. La majorité de son clergé a été élevée dans l'idéologie du nationalisme russe, qui ne voulait pas reconnaître l'existence ethnique des Ukrainiens et des Blancs-Russiens; cependant, ces nationalités qui constituent presque le total de la population schismatique en Pologne, prennent conscience de leur originalité nationale et demandent la reconnaissance de leurs droits dans l'Église.

L'existence de cette confession constitue pour l'Église catholique un grave problème missionnaire. L'idéal de l'Église catholique est de ramener toute l'Église dissidente à l'unité de la religion sous le pouvoir du pape tout en lui laissant son rit byzantin. En un mot, il s'agirait de reconstituer l'union créée à Brzesc, à la fin du XVIe siècle, et supprimée plus tard par le gouvernement russe. La chose est d'autant plus désirable que près de la moitié de la population appartenant au groupe ruthène et habitant le territoire de l'État polonais fait partie de cette union (Ukrainiens de l'ancienne Galicie). Pour cette raison, on a inauguré, en 1923, l'action missionnaire dans les parties orientales de l'État polonais, parties qui étaient autrefois occupées par les Russes.

L'action néo-uniate a été confiée par le Saint-Siège aux évêques latins des diocèses dans lesquels la population schismatique vit en masse compacte. Ce sont les diocèses de Vilna, Pinsk, Luck, Siedlce et Lublin. Cette action consiste à créer, pour les convertis qui veulent garder leur rit, des paroisses du rit oriental (dit rit grec, slave-oriental ou byzantin). Ces paroisses sont desservies par les prêtres du même rit, mais restent sous la juridiction des évêques du rit latin. Il y a jusqu'à présent environ 40 paroisses de ce genre dans les diocèses nommés ci-dessus, avec une population de 25 000 fidèles environ. Les prêtres qui assurent le service dans ces paroisses se recrutent parmi ceux qui étaient autrefois schismatiques, ou dans le clergé « uniate » de l'ancienne Galicie, ou bien encore parmi les prêtres latins qui passent au rit byzantin. Outre les prêtres séculiers, il y a tout le clergé régulier des anciens ordres orientaux, basiliens et studites, et le clergé des ordres latins comme les rédemptoristes, les jésuites, les capucins qui ont créé des sections orientales, lesquelles travaillent à cette action. Les jésuites ont créé un noviciat du rit byzantin à Albertyn. Le nombre total des prêtres occupés à cette action ne dépasse pas, jusqu'à présent, une cinquantaine.

On a créé aussi des congrégations féminines du rit byzantin, et notamment les missionnaires du cœur de Jésus avec maison mère à Vilna et les filles de Marie avec maison mère à Zarzecz, non loin de Pinsk. Pour l'instruction du clergé séculier du rit byzantin on a fondé à Dubno (Volynie) un séminaire qui a été, en 1931, définitivement constitué comme séminaire pontifical et confié aux jésuites. La même année, le Saint-Siège a envoyé à ces paroisses uniates un visiteur apostolique, Mgr Nicolas Czarnecki, évêque titulaire de la congrégation des rédemptoristes. Dans les années 1930, 1931, 1932 et 1933, sur l'initiative de feu Mgr Sigismond Lozinski, évêque de Pinsk, il y eut, dans cette localité, des conférences organisées pour traiter des questions théoriques et pratiques liées à cette action.

L'œuvre de l'union rencontre des grandes difficultés non seulement de la part du clergé schismatique, mais aussi de la part des milieux politiques qui sont inspirés par certaines susceptibilités nationalistes et étatistes. Tout cela provoque une vive polémique dans la presse. Dernièrement, on a fondé un périodique *Oriens*, paraissant tous les deux mois, et qui a pour but de présenter cette action du point de vue catholique. L'*Oriens* est publié par la mission des jésuites.

E. Likowski, *Unja Brzeska*, Poznan, 1890, le même, *Dzieje Kosciola unickiego na Litwie i Rusi w XVII i XIX wieku*, 2 vol., Varsovie, 1906; J. Pelesz, *Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom*, Vienne, 1878 et 1881 ; A. Boudou, *Le Saint-Siège et la Russie*, t. I,

Paris, 1922; t. II, Paris, 1925; J. S. Langrod, *O autokefalji prawoslawneji w Polsce*, Varsovie, 1931; M. Zyzykin, *Autokefalja i zasady jej zaslosowania*, Varsovie, 1931; A. Lotocki, *Autokefalja. Zasady autokefalji*, Varsovie, 1932; J. Urban, *Obecny stan prawoslawnja w Polsce (Pamietnik Kursu duszpasterskiego w Poznaniu)*, Poznan, 1931; *Pamietniki konferencji w sprawie Unji w Pinsku*, Pinsk, 1930, 1931, 1932, 1933.

J. URBAN.

VI. LE PROTESTANTISME ET LES AUTRES CONFESSIONS. — 1° *Le protestantisme.* — Les protestants de Pologne se rattachent aux Églises suivantes :

1. *Église évangélique d'Augsbourg*, avec consistoire et superintendant général à Varsovie. Environ 350 000 fidèles en 1929. Cette Église comptait alors 6 diocèses, 90 paroisses et 43 succursales, 108 pasteurs. Elle existe en Pologne centrale.

2. *Église évangélique réformée*, avec synode à Varsovie. Environ 14 000 fidèles. Elle existe en Pologne centrale.

3. *Unité de Vilna ou collège évangélique réformé*, avec synode à Vilna. En 1920, ce collège réunit à Vilna la première assemblée de protestants de la Pologne entière. Il existe en Lithuanie polonaise et dans les voïvodats du Nord-Est.

4. *Église évangélique unie*, avec consistoire à Poznan, englobant luthériens et calvinistes des voïvodats de Poznan et Pomorze.

5. *Église évangélique unie de Silésie*, avec synode, conseil général et superintendant à Katowice. Elle compte 20 communes.

6. *Église d'anciens luthériens* avec consistoire à Poznan, comptant environ 4 000 fidèles dans les voïvodats de Posnanie et de Pomérellie.

7. *Église évangélique d'Augsbourg et de la confession helvétique* dans l'ancienne partie autrichienne, dépendant jusqu'à 1923 du Conseil d'Église de Vienne et à présent du surintendant de Stanislawów. Elle réunit environ 32 000 fidèles, 4 000 personnes de confession helvétique dans ce nombre. Elle compte 24 communes.

Du 20 juin 1922 au 10 avril 1923, le synode constitutionnel des Églises évangéliques a délibéré, convoqué par décret de la Diète. Le projet de loi concernant l'organisation ecclésiastique voté alors n'a pas été accepté et publié jusqu'à présent par les autorités de l'État. Des points de vue dogmatiques disciplinaires et nationalistes font obstacle à la formation d'une organisation protestante unifiée.

Les Églises particulières existaient seulement dans certaines provinces particulières. Les protestants de l'ancienne partie russe se sont presque entièrement « polonisés », ceux de l'ancienne partie allemande (Posnanie, Pomérellie, Silésie), sont restés des Allemands hostiles et ceux de l'ancienne partie autrichienne ont subi aussi l'influence allemande.

Avant la guerre, les pasteurs protestants s'instruisaient pour la plupart en Allemagne et en Autriche, et ceux de l'ancienne partie russe, à Dorpat. A la suite d'une pétition du consistoire évangélique d'Augsbourg, du 17 juin 1919, adressée aux autorités d'État, le ministre a fondé, le 1er mai 1920, quatre chaires et, le 19 avril 1922, une faculté de théologie protestante à l'université de Varsovie. Cette faculté comptait 20 étudiants dans l'année académique 1920-1921 et, en 1930-1931, 84 étudiants et 1 étudiante; sur ce nombre, 75 étudiants et étudiantes de la confession d'Augsbourg, 7 de la confession évangélique réformée et anglicane du parti nationaliste, 52 Polonais et 32 Allemands.

Les Églises protestantes développent surtout leur activité dans le domaine de la bienfaisance. En 1924, les protestants ont formé une confédération d'associations polonaises et de consistoires évangéliques dans l'État polonais.

2° *Sectes.* — Presque toutes les sectes sont de provenance étrangère, venues en Pologne de Russie, d'Allemagne ou des États-Unis. Elles ont été formées surtout dans les milieux protestants ou orthodoxes. Même les sectes mariavites et celles de Hodur, qui s'étaient formées comme sectes catholiques, se sont assimilées aux sectes protestantes. Ces groupes atteignent le nombre de 40 environ.

1. *Les baptistes* comptent 43 000 adeptes. Ils se divisent en plusieurs groupes : confédération de consistoires slaves, confédération de consistoires allemands, confédération de consistoires slaves chrétiens évangéliques. Ces deux confédérations ont fusionné, en 1923, à Zelów, formant l'Union des Églises du Christ de confession évangélique (Campbell), etc.

2. *Église nationale* fondée par Hodur aux États-Unis en 1900. Elle compte environ 40 000 adeptes. Cette secte, comme celle des baptistes, se distingue par son radicalisme religieux et social. Les curés sont choisis par les paroissiens, les évêques par les synodes diocésains, l'évêque en chef par le synode général. Ce synode établit aussi les principes de foi. Le synode de 1921 autorise le mariage des prêtres avec consentement des paroissiens.

Des sectes furent formées dans cette Église dite nationale après 1926 : le groupe Huszno s'unit à l'Église protestante, le groupe de Zacharjasiewicz avec l'Église tchécoslovaque hussite et obtint d'elle le sacre d'évêque, ainsi que l'administration des colons tchécoslovaques en Volynie; le groupe réformé fusionna avec la confession évangélique d'Augsbourg.

3. *Mariavites.* — Cette secte fut formée en 1906 à Plock et autorisée, la même année, par le gouvernement russe et, en 1911, par la Douma. Le gouvernement russe l'encourageait vivement. Grâce à cette protection, le groupement comptait, en 1910, près de 200 000 adhérents et, en 1914, environ 400 000, 44 églises et 166 chapelles. Le gouvernement russe s'étant retiré de la Pologne, la secte des mariavites déclina rapidement. En 1928, elle ne comptait plus que 40 000 adeptes et en 1932 près de 30 000. En 1909, son organisateur, Kowalski, arriva à s'entendre à Vienne avec l'Union d'Utrecht et fut sacré évêque, mais en 1925 les mariavites furent exclus de cette union à cause des scandaleux « mariages mystiques » permis au clergé mariavite. En 1914, les mariavites s'unirent *de facto* à l'Église orthodoxe. Après la guerre, ils s'efforcèrent d'obtenir une union *de jure*. En 1926, les patriarches grecs de l'Orient s'y opposèrent et le synode convoqué en Pologne, le 16 août 1929, déclina cette demande, à cause des mariages des évêques et de la place accordée aux femmes dans la hiérarchie. En 1933, Kowalski fut condamné par le tribunal de l'État pour immoralités commises parmi ses proches.

4. *Les vieux-catholiques* au nombre de 14 000 environ.

5. *Les interprètes de l'Écriture sainte* forment une secte fondée aux États-Unis par K. Russell, comptant 6 000 adeptes environ.

6. *Les adventistes*, dépendant de Londres, environ 4 000.

7. *Les mennonites*, environ 2 700 personnes et 6 communautés.

8. *Les méthodistes*, environ 700 personnes, 14 communautés.

Le nombre des adeptes de ces diverses confessions atteint 150 000, c'est-à-dire 0,5 % de la population (en Allemagne, 2,4 %; en Tchécoslovaquie, 4 %). La Pologne s'adapte peu au mouvement sectaire. Les causes de la formation de ces sectes sont les suivantes : *a)* Une individualisation apparente de la foi et le mépris pour l'autorité; *b)* le nationalisme et la soi-disant dignité nationale; *c)* le radicalisme économique et social. Les méthodistes, les mariavites et les autres sec-

taires s'efforcent d'industrialiser leurs partisans et fondent pour eux des écoles de métier, des ateliers, des foyers populaires. Les autres, comme par exemple les interprètes de l'Écriture sainte, refusent de faire leur service militaire ou nient l'autorité de l'État. Dans maints cas, les bolchévistes russes se servent d'une certaine forme de secte pour répandre l'anarchie religieuse et politique. (D'après les ouvrages de Piekarski.)

I. Rit latin

DIOCÈSES	Nombre des fidèles	Nombre des prêtres	Nombre des paroisses	Nombre des paroisses au-dessus de 10 000 fidèles	Nombre des religieux	Nombre des élèves au grand séminaire
I. Province de Gniezno-Poznan						
1. Gniezno....................	637 521	306	255	30	32	131
2. Poznan.....................	1 200 890	536	357	»	86	195
3. Pelplin-Chelmno	929 902	272	301	15	30	199
4. Wloclawek..................	896 167	352	243	8	39	97
Au total	3 664 480	1 466	1 156	53	187	622
II. Province de Varsovie.						
1. Varsovie...................	1 514 650	545	243	31	104	147
2. Plock	763 477	345	225	8	18	96
3. Sandomierz	966 655	401	225	9	3	114
4. Lublin......................	1 048 371	413	222	17	30	81
5. Siedlce-Janow-Podlasie	730 466	380	220	7	20	55
6. Lodz	975 007	283	129	28	31	114
Au total	5 998 626	2 367	1 264	100	206	607
III. Province de Vilna.						
1. Vilna	1 338 781	471	334	13	58	119
2. Lomza	558 651	327	133	6	7	76
3. Pinsk	288 256	197	134	1	9	75
Au total	2 185 688	995	601	20	74	270
IV. Province de Lwów (Leopol).						
1. Lwów (Leopol)...............	1 014 371	627	385	10	175	179
2. Przemysl....................	1 022 698	622	343	12	129	117
3. Luck........................	255 840	200	130	1	1	62
Au total	2 292 909	1 449	858	23	305	358
V. Province de Cracovie.						
1. Cracovie....................	1 153 008	751	266	15	285	150
2. Tarnów	933 588	507	268	»	53	131
3. Kielce.......................	801 997	330	221	3	15	100
4. Czestochowa..................	913 626	319	176	17	31	77
5. Katowice	1 193 499	362	188	42	42	150
Au total	4 995 718	2 269	1 119	77	426	608
Ensemble	19 137 421	8 546	4 998	273	1 198	2 465

II. Rit byzantin (ruthène)

1. Lwów, Halicz et Kamenetz ..	1 355 890	981	754	»	120	»
2. Przemysl, Sanok et Sambor ...	1 761 856	796	688			
3. Stanislawóv..................	979 118	549	482	»	»	»

VII. Éléments de statistiques. — On a relevé au cours du présent article les notions relatives aux confessions religieuses, qui ne dépendent pas de Rome. Voir col. 2464-2468.

On trouvera ci-dessus les chiffres relatifs aux catholiques des deux rites : latin et ruthène. L'Église arménienne unie compte près de 4 000 fidèles, avec 14 prêtres et une dizaine de paroisses, administrés par un évêque du rite, résidant à Lwów.

II. LES SCIENCES SACRÉES EN POLOGNE.

— I. Le Moyen Age. II. De la fondation de la première université à la Réforme. III. La Réforme. IV. Les XVIIe et XVIIIe siècles. V. Le XIXe siècle. VI. Conclusion.

I. Moyen Age. — Les sciences sacrées en Pologne se sont développées relativement tard en comparaison avec les autres nations d'Europe. La cause en réside dans les conditions historiques défavorables qui ont existé en Pologne au Moyen Age. A peine la Pologne eut-elle réussi, au XIe siècle, à vaincre le paganisme et à s'affranchir de l'autorité de l'empereur d'Allemagne, qu'elle succomba (1138) à une division entre les fils du roi Boleslas, surnommé Krzywousty, ce qui entraîna l'affaiblissement de toute activité intellectuelle de la nation. Cent ans après, en 1241 et 1260, eurent lieu les terribles invasions des Tartares, qui, venant de l'Orient, dépeuplèrent toute la partie méri-

dionale et occidentale de la Pologne, la plus fertile et la plus riche. La Pologne mit beaucoup de temps à guérir de ses blessures. Ce n'est donc que vers la fin du Moyen Age que les derniers monarques de la dynastie de Piast, Ladislas, surnommé Lokietek (1306-1333), et son fils Casimir le Grand (1333-1370), réalisèrent l'unification et l'affermissement politique de l'État polonais. L'année 1364 marque une date importante par la fondation de la première université polonaise à Cracovie. Dès lors seulement, nous sommes en droit de parler d'une certaine activité des sciences sacrées en Pologne.

Cependant, il existait auparavant certaines données éparses sur l'état des sciences sacrées dans ce pays. Depuis l'époque de la formation d'une hiérarchie stable et des évêchés, c'est-à-dire depuis le début du XIe siècle, apparaissent les écoles cathédrales, collégiales et monastiques dont le nombre ne cesse de s'accroître. Les plus anciennes données sur l'état des bibliothèques remontent à 1110, à savoir : un catalogue des livres de la bibliothèque cathédrale de Cracovie. Nous y trouvons d'abord des manuels universellement employés pour le « trivium », puis, un seul ouvrage pour le « quadrivium » : les *Étymologies* d'Isidore de Séville, dont le l. III traite de la musique, des mathématiques et de l'astronomie; pour la théologie il n'y a que quelques livres liturgiques et quelques écrits patristiques (saint Grégoire le Grand), ainsi que des sermons et une collection de décrétales pontificales. Ailleurs, on rencontre dès le XIIe siècle d'autres ouvrages, soit ceux des papes, soit ceux d'écrivains médiévaux, théologiens et canonistes. Par exemple, dans la bibliothèque du chapitre métropolitain de Gniezno se trouve un ms. du XIIe siècle : *Synopsis totius juris canonici* (ms. *511*). Dans la même bibliothèque, sous le n. *38* est conservé l'écrit original le plus ancien des sciences sacrées en Pologne, les *Excerpta ex theologia et jure canonico* de l'archevêque de Gniezno, le savant docteur en décret, Jacques de Znin (1119-1148).

Les choses vont mieux au XIIIe siècle. A partir des dernières années du XIIe, apparaissent un grand nombre d'ecclésiastiques possédant des grades scientifiques acquis aux universités étrangères. Les rares écrits de cette époque, chroniques et sermons, démontrent un assez haut savoir en sciences sacrées. Le « Polyhistor » du Moyen Age polonais, le bienheureux Vincent Kadlubek (évêque de Cracovie en 1207-1217, puis cistercien de l'abbaye de Jedrzejów, † 1223) fait preuve dans sa *Chronique* d'une haute érudition, sacrée aussi bien que profane. De même, les nombreux statuts des synodes provinciaux de Pologne témoignent d'un savoir étendu dans le clergé supérieur. Nous en avons encore un témoignage dans un assez grand nombre de manuscrits provenant du XIIIe siècle et contenant des ouvrages théologiques et juridiques. Le nombre des écoles s'accroît aussi. Celles-ci se divisent en inférieures (paroissiales) et supérieures (cathédrales, collégiales et monastiques, où l'on enseignait la théologie, le droit et les arts. Nous avons mention, au XIVe siècle, de l'existence de 119 écoles sur le territoire polonais (y compris les possessions de l'ordre teutonique). Les manuscrits des bibliothèques se multiplient aussi de façon remarquable.

Nous ne rencontrons cependant point d'œuvres théologiques originales polonaises, tout au plus de courts glossaires, des commentaires et des suppléments ajoutés aux écrits connus de l'Occident. L'unique écrivain qui soit parvenu à quelque notoriété fut un moine dominicain, Martin de Opawa, en Silésie, surnommé le Polonais *(Martinus Polonus)*, qui mourut archevêque nommé de Gniezno en 1278. Il est l'auteur d'une série d'œuvres parmi lesquelles il convient de mentionner la *Chronica summorum pontificum atque imperatorum* et un abrégé canonique, intitulé *Margarita decreti* ou *Summa Martiniana*. Ce personnage n'avait guère de polonais que l'origine; il vivait en Bohême et avait longuement séjourné à Rome, où il occupa un poste éminent à la cour de plusieurs papes. Il y eut encore deux autres juristes contemporains de Martin : Nicolas, archidiacre de Cracovie, auteur d'une *Summa decretalium* (ms. non édité, disparu) et Laurence le Scolastique, de Breslau, qui écrivit un *Memoriale decreti*, œuvre totalement inconnue en Pologne.

II. De la fondation de la première université (1364) jusqu'a la Réforme. — Dans l'action qu'il entreprit pour affermir le pouvoir de l'État polonais, le roi Casimir le Grand s'occupa assidûment de la codification des lois, ce qui dura vingt ans (1348-1368). Le manque de bons juristes en Pologne se fit sentir à cette occasion. D'autre part, le roi, homme de haute culture, esprit distingué, aux larges horizons, désirait relever l'état des sciences en Pologne. Guidé par ces deux motifs, le roi commença, en 1362, à traiter avec le Saint-Siège et réussit, en 1364, à obtenir le consentement du pape Urbain V à la fondation d'une université à Cracovie, alors capitale de la Pologne. Le Saint-Siège exclut provisoirement les études théologiques, ce qui arrivait fréquemment au Moyen Age, dans les universités de nouvelle fondation. Le roi était guidé dans ses projets par le désir de former des juristes érudits. C'est pourquoi, sur 11 chaires qu'il avait établies, 8 étaient dévolues aux sciences juridiques (3 au droit canon et 5 au droit romain), 2 à la médecine et une aux arts. Cette université n'eut pas d'activité bien intense et, après la mort de son fondateur, c'est à peine si elle végétait. Elle ne trouva aucun appui dans le successeur de Casimir le Grand, Louis, de la dynastie d'Anjou, roi de Hongrie et de Pologne (1370-1382), fils d'une sœur de Casimir.

Une véritable amélioration eut lieu en 1384, à l'avènement au trône polonais d'Edwige, fille de Louis, reine de grand esprit et de haute sainteté, qui, deux ans plus tard, épousa le prince lithuanien Ladislas Jagellon (1386-1434). Par ce mariage, la Pologne devint une grande puissance politique. La pieuse reine sollicita le consentement du pape de Rome, Boniface IX, en 1397, en vue de la fondation d'un *studium theologicum* à Cracovie, ce qu'elle obtint. Peu après la mort d'Edwige (1399), le roi Ladislas Jagellon fonda, en 1400, à Cracovie, une université comprenant quatre facultés. Deux hommes de haute culture étaient les conseillers du couple royal en cette matière : l'évêque de Cracovie, Pierre Wysz de Radolin, ancien professeur en droit à Padoue, et surtout le célèbre théologien et auteur de traités ascétiques, Mathieu de Cracovie (originaire de la famille bourgeoise allemande des Stadtschreiber, établie à Cracovie), ancien professeur à Prague, à Paris, à Heidelberg, d'où Edwige l'avait fait venir à Cracovie pour un séjour de quelques années et qui mourut évêque de Worms en 1410. On fonda la nouvelle école sur le modèle de l'université de Paris, tandis que l'université de Casimir le Grand s'était modelée sur celle de Bologne. C'était donc l'évêque de Cracovie qui était chancelier, l'élection du recteur et des autorités académiques ne revenait pas aux étudiants, comme c'était l'usage à Bologne, mais au corps enseignant avec confirmation du chancelier.

Le premier corps enseignant fut fourni à la nouvelle université par Prague surtout, où, depuis 1347, existait une université, avec faculté de théologie, fréquentée par un grand nombre d'étudiants polonais. C'est donc là que fit ses études le premier recteur de l'université de Cracovie, le célèbre et éloquent professeur en droit Stanislas de Skalbmierz. C'est de là aussi que l'on fit venir un grand nombre de manuscrits, qui enrichirent la bibliothèque de la jeune

université. Et ces premiers professeurs placèrent dès le début l'école cracovienne à un niveau élevé. Cette université, nommée « jagellonienne », du nom de son fondateur, largement pourvue par le roi et par les grands seigneurs polonais, acquit, au cours du xve siècle, la renommée d'une des plus hautes écoles d'Europe, attirant un certain nombre d'étudiants étrangers, surtout des pays voisins : Allemagne, Hongrie et Bohême.

Et, de nouveau, comme par la force de la tradition, les juristes eurent la première place. Ce fait devint évident dès la première moitié du siècle, quand, à l'époque des conciles de Constance et de Bâle, les universités jouèrent un rôle considérable dans les essais qu'on fit pour réformer l'Église après le Grand Schisme. Au concile de Pise (1409) assistaient des représentants de la Pologne, entre autres le recteur de l'université de Cracovie, Élie de Wawolnica, qui se prononça pour Alexandre V, l'élu de Pise. Mais c'est particulièrement au concile de Constance que l'autorité des juristes polonais se montra dans toute sa plénitude. Une nombreuse délégation arriva de Pologne, ayant à sa tête l'archevêque de Gniezno, Nicolas Traba; le rôle le plus important incomba à deux membres de la délégation : le savant juriste André Lascaris de Goslawice, alors évêque nommé de Poznan, qui devint, au concile, un des représentants de la théorie conciliaire la plus radicale, et le recteur de l'université de Cracovie, Paul Wlodkowic *(Paulus Vladimiri)* de Brudzewo. Ce dernier est, sans aucun doute, un des meilleurs esprits et le plus grand écrivain polonais de l'époque. Il fit son éducation à Prague, puis à Padoue, où il fut l'élève du célèbre canoniste François Zabarelli, devenu plus tard cardinal. Le premier traité de Wlodkowic, *De annatis cameræ apostolicæ solvendis*, fut écrit avant le concile (publié dans l'édition des « Monuments du droit polonais », *Pomniki prawa polskiego*, t. v, p. 299). Dans ce traité, où se manifeste visiblement l'influence de l'aperçu de Mathieu de Cracovie sur la réforme de l'Église (contenu dans son célèbre traité, *De praxi curiæ romanæ* de 1404), l'auteur envisage les excès de la curie papale de cette époque dans un esprit d'opposition positive et, comme la plupart des partisans de la réforme, il incline du côté de la théorie conciliaire, c'est-à-dire de la suprématie des conciles sur le pape.

D'autres écrits de Paul Wlodkowic se rapportent aux litiges de la Pologne avec l'ordre teutonique, à propos de la conversion des peuples païens, des Lithuaniens surtout. Étant donnée l'union de la Lithuanie avec la Pologne et sa conversion, l'existence de l'ordre teutonique dans le bassin de la Vistule inférieure n'avait plus de raison d'être. L'ordre s'efforçait pourtant de garder ses privilèges et son droit de répandre le christianisme à l'Orient, ce qu'il faisait généralement à l'aide de l'épée. Cette question fut soulevée pendant les débats de Constance. Paul Wlodkowic écrivit plusieurs traités à cette occasion; il convient de citer : *De potestate papæ et imperatoris respectu paganorum* (publié dans les *Monuments du droit polonais*, t. v, p. 161) où il expose une thèse (très moderne pour cette époque), qu'il ne convient pas de « convertir » les païens au moyen de l'épée. A cette occasion, il souligne fortement la suprématie du pape sur l'empereur en cette matière. Les autres traités de Paul concernent l'attaque portée contre le roi Ladislas Jagellon par un libelle d'un dominicain aventurier, Jean Falkenberg, ami des teutoniques. Ce dominicain accusait le roi de manquer de sincérité dans l'acceptation du baptême et lui imputait des erreurs païennes; manifestant sa haine pour toute la nation polonaise, il faisait appel à une croisade contre la Pologne. La délégation polonaise s'étant vivement opposée à Falkenberg, celui-ci publia, en 1417, un second écrit, *Liber de doctrina potestatis papæ et imperatoris*, dirigé contre le traité de Paul et proclamant la suprématie de l'empereur sur le pape. Wlodkowic y répondit par le traité : *De ordine cruciferorum et de bello Polonorum* (*Monuments du droit polonais*, t. v, p. 235). Cette polémique fut terminée par la condamnation de Falkenberg par le concile et la science polonaise remporta une première victoire devant l'opinion. En 1420, Paul Wlodkowic, député à Rome, écrivit le traité : *Ad impugnandum privilegia cruciferorum*, publié dans *Lites ac res gestæ inter Polonos ordinemque cruciferorum*, t. III, Poznan, 1855, p. 294-337.

Un second début, mais un peu moins réussi, des canonistes polonais, eut lieu au concile de Bâle. Le point de vue des partisans de la suprématie des conciles sur le pape était représenté en Pologne par Mathieu de Cracovie et soutenu par Paul Wlodkowic. Ce point de vue était le plus répandu parmi les savants polonais. Une nombreuse délégation se rendit, en 1434, de Pologne à Bâle, sous la direction d'un humaniste, l'évêque de Poznan, Stanislas Ciolek, qui réunit plusieurs professeurs de Cracovie, partisans décidés du concile et de l'antipape Félix V, à l'occasion de la rupture définitive de ce dernier avec le pape Eugène IV, en 1438. Sans aucun doute, c'est le cistercien Jacques de Paradyz qui, parmi ces professeurs, jouissait de la plus grande autorité. Vers la fin de sa vie, il quitta son ordre pour suivre la règle plus austère des chartreux à Erfurt († 1464). On peut affirmer qu'il a été le plus grand théologien moraliste de l'école cracovienne au xve siècle. Il est l'auteur de nombreux sermons et traités concernant surtout l'ascèse religieuse. A l'époque du concile de Bâle, il écrivit le traité : *Determinationes theologicæ de concilio super papam*, où il se montre extrêmement radical, refusant même au pape le droit au titre de *caput Ecclesiæ* et de *vicarius Christi*. Quatre autres professeurs de Cracovie ont traité à cette époque la même question : Benoît Hesse, Laurence de Raciborz, tous deux théologiens, le célèbre juriste Jean de Lgota (Elgot) et Thomas Strzempinski, plus tard évêque de Cracovie (les noms en *ski* commencent à paraître à cette époque en Pologne). Le point de vue des deux premiers traités est plus radical, tandis que les théories d'Elgot et celles de Strzempinski sont plus modérées. Tous ces traités se trouvent dans le ms. *1217* de la bibliothèque universitaire de Cracovie. On envoya enfin à Bâle le traité de Strzempinski, comme représentant l'opinion de l'université; il obtint l'approbation générale et le point de vue qu'il exposait fut fidèlement soutenu dès lors par les professeurs de Cracovie. Il est à remarquer que les rois polonais, fils de Ladislas Jagellon : Ladislas surnommé le Varnénien (il périt dans une lutte avec les Turcs sous Varna en 1444) et Casimir Jagellon (1447-1492) soutinrent constamment, dans ce litige, la cause du pape. Après la mort de l'austère Eugène IV (1447) et l'avènement au trône pontifical de l'indulgent Nicolas V, tous les évêques, indécis jusqu'alors, firent acte d'obédience au pape avec l'évêque de Cracovie, Zbigniew Olesnicki, homme de grand savoir et qui faisait alors fonction de gouverneur du pays à cause du jeune âge des rois. L'université seule resta dans l'opposition, ayant pris parti pour les conciliaires et ne vint même pas saluer le nonce Enrici à son arrivée en Pologne en 1448. Ce n'est qu'après l'abdication de Félix V et la dissolution du concile de Bâle que l'université se soumit enfin à Nicolas V.

L'action des autres théologiens et des juristes de Cracovie, au xve siècle, a un caractère plutôt local. En considérant la question de façon générale, il convient de souligner que, dans les nombreux écrits des

auteurs polonais de cette époque, les sujets pratiques dominent au détriment des sujets spéculatifs. C'est pourquoi l'école de Cracovie n'a produit ni Sommes théologiques, ni même commentaires originaux. Dans la division contemporaine des scolastiques en nominalistes et réalistes, les savants de Cracovie se prononcent généralement pour le réalisme, mais ils ne prennent pas ces questions bien à cœur. Ce n'est que vers la fin de ce siècle, que plusieurs philosophes spéculatifs apparaissent, comme les thomistes Jean de Glogow (†1507), auteur d'une série de commentaires sur Aristote, Jacques de Gostynin († 1506), admirateur de saint Albert le Grand, et les scotistes Michel de Bystrzykowo et son élève, plus remarquable encore, Jean de Stobnica.

Quant aux questions dogmatiques, nous n'en pouvons citer que trois qui occupent les esprits des théologiens polonais du xve siècle. La première, qui suscita une polémique, fut l'affaire des hussites, dont les théories n'avaient pas pris racine en terre polonaise, malgré la proximité de la Bohême. Dès le début, l'université prit une attitude hostile aux nouveautés de Wiclef et de Huss. En 1431, eut lieu à Cracovie une dispute avec les hussites, dont on relève la trace dans quelques traités des savants de Cracovie dirigés contre les hussites (traités de Stanislas de Skalbmierz et d'André de Kokoszyn, tous deux professeurs à l'université, du dominicain Mathieu de Janow et d'autres). La seconde question concerne l'immaculée conception, question qui fut discutée à Bâle. Le professeur de Cracovie, Paul de Pyskowice, théologien contemporain, écrivit un traité sur ce sujet. Jean de Szamotuly, maître en droit, surnommé Paterek (†1519), laissa deux sermons, en langue polonaise, sur le même mystère.

Une question dogmatique des plus curieuses, dont s'occupaient les sciences sacrées en Pologne, avant l'époque de la Réforme, était celle de la validité du baptême des Ruthènes. On sait que l'union de Florence fut presque absolument rejetée en Russie moscovite et en Ruthénie lithuanienne. En 1453, saint Jean Capistran, arrivé en Pologne, y établit l'ordre des franciscains observants qui prirent le nom de bernardins (du nom de saint Bernardin de Sienne), s'accrurent très rapidement en nombre et développèrent une grande activité. Les terres russes devinrent un des principaux terrains de cette activité; un courant uniate assez prononcé y commença. A la mort du roi Casimir Jagellon (1492), son fils Jean Olbracht devint roi de Pologne. Son frère cadet, Alexandre, grand-duc de Lithuanie, épousa en 1492 Hélène, fille du tsar de Russie, Ivan III. Hélène n'accepta pas de passer au catholicisme, ce qui suscita une vive émotion. Les maîtres de Cracovie, de leur côté, s'opposèrent aux bernardins et à leur action et mirent en doute la validité du baptême russe. Nous trouvons la trace de ce litige dans l'*Elucidarius errorum ritus ruthenici* (édit. de 1501, très rare) du professeur de Cracovie, Jean d'Oswiecim, surnommé Sacranus, un des premiers représentants de l'humanisme en Pologne. Le point de vue de l'auteur est extrêmement radical. L'Église orientale n'a pas de sacerdoce légal, donc ses sacrements et le baptême lui-même sont sans valeur. Jean conseille la plus grande prudence en ce qui concerne l'acceptation des orthodoxes russes dans l'Église; enfin, relativement au mariage du prince héritier, il se prononce de façon absolue en affirmant qu'un catholique n'a pas le droit d'épouser une schismatique. Cette erreur de Sacranus peut s'expliquer par une raison qui vaut également pour la théorie de la suprématie des conciles sur le pape. Le *Décret* de Gratien est la principale et presque l'unique source à laquelle Sacranus se réfère dans son œuvre. Tous ces savants, formés par les *Sentences* et le *Décret*, ignorant tout à fait la tradition antique et se contentant uniquement de *rationes theologicæ*, ont succombé, de la meilleure foi du monde, à ces erreurs en se détournant de la tradition des premiers siècles. En particulier, Sacranus, élève des maîtres partisans du concile de Bâle, ne professait aucun respect pour les décrets de Florence. Il faut ajouter enfin qu'il pouvait arriver que le clergé russe contemporain, ignorant au possible, eût recours à quelques pratiques superstitieuses dans l'administration des sacrements. On comprend dès lors que le pape Alexandre VI ait admis la validité du baptême chez les Ruthènes, mais que plus tard Léon X, dans sa *Bulla provincialis* de 1515, approuvant les coutumes juridiques et canoniques de la province ecclésiastique de Gniezno, ait signalé la possibilité de rebaptisation, au cas où la validité du baptême précédent aurait été mise en doute. Ce n'est que plus tard, en 1544, à l'époque de la Réforme, que l'ouvrage de Sacranus a trouvé un écho. Ce fut Stanislas Orzechowski qui répondit à cet ouvrage par son écrit, *Baptismus Ruthenorum*. Voir ici, t. xi, col. 1626. Cependant, à la mort d'Alexandre (1505) qui, en 1501, était devenu roi de Pologne, la question de l'Union perdit son actualité et on n'en parla plus après la mort de son partisan, Joseph Soltan (†1517) métropolite de Kiev.

En matière de théologie pratique, nous avons à cette époque une littérature plus abondante portant cependant un caractère local. Sans mentionner les nombreux sermons que nous ont laissés les plus remarquables savants de Cracovie, nous ne citerons que les œuvres les plus curieuses concernant les questions pratiques. Une de ces œuvres, sorte de manuel pour le clergé paroissial, intitulée *Sacramental* (écrite vers 1430), est une source de premier ordre qui fait connaître les anciennes coutumes et cérémonies liturgiques et surtout leurs particularités en Pologne. Nicolas de Blonie, surnommé Pszczolka (L'abeille) en est l'auteur. Nicolas était professeur de droit à Cracovie, ensuite il séjourna à la cour de Stanislas Ciolek, évêque de Poznan. Son œuvre a été dix fois réimprimée à l'étranger à cause de sa haute valeur (voir l'art. Plovius). Un autre travail du même genre a été écrit par André de Kokoszyn, d'abord professeur puis archidiacre de Cracovie, connu par ses polémiques contre les hussites. C'est un traité, concernant le saint sacrifice, intitulé *Interpretatio canonis* et destiné à l'usage du clergé.

Saint Jean Cantius († 1473), professeur à l'école de Cracovie pendant plus de cinquante ans, avec quelques interruptions, jusqu'à sa mort, a prêté l'éclat de ses vertus à l'université cracovienne sans y faire briller l'originalité de ses œuvres. Le saint homme nous a laissé quelques dizaines de copies de livres, faites par lui-même et témoignant de son assiduité au travail. Il est l'auteur aussi de solutions de cas de conscience, où, contrairement à l'opinion austère de l'époque, il est pour les sentences plus indulgentes, par exemple en ce qui concerne l'interprétation des conditions *cessationis voti*.

En dehors de l'université, les auteurs suivants méritent d'être mentionnés : le savant chanoine de Gniezno, plus tard chanoine régulier, Sedziwoj Czechel, partisan chaleureux de la théorie conciliaire, et Jean Ostroróg (1436-1501), grand seigneur polonais, élevé en Allemagne et en Italie, député royal à Rome, auteur d'un mémoire concernant la réforme de l'État polonais : *Monumentum pro comitiis generalibus regni sub rege Casimiro pro reipublicæ ordinatione congestum*, œuvre écrite vers 1475, où l'auteur expose avec ampleur les points sensibles de la vie ecclésiastique contemporaine et conseille catégoriquement l'émancipation de l'Église polonaise de l'autorité papale. Tout d'abord, ce

mémoire ne trouva pas d'écho en Pologne, mais sans doute affaiblit-il de façon indirecte le sentiment de la nécessité de l'union dans l'Église, frayant ainsi la voie à la Réforme.

Dans le domaine de l'Écriture sainte, la Pologne ne fit pas grand'chose avant l'époque de la Réforme. Il n'y avait que quelques traductions partielles de l'Écriture sainte en langue polonaise : le psautier de Saint-Florian en est le plus ancien monument. Il se trouve dans la bibliothèque de l'abbaye des chanoines réguliers de Saint-Florian en Autriche. Ce manuscrit provient du XIV[e] siècle, mais sans aucun doute le texte est plus ancien. Au XV[e] siècle, il y eut des essais de modernisation du texte primitif du psautier polonais dans le psautier de Pulawy et dans celui de Cracovie, ainsi que plus tard, vers le milieu du XVI[e] siècle, dans le *Zoltarz* de Wróbel, prédicateur de Poznan. Dans la première moitié du XV[e] siècle apparut une traduction complète de l'Écriture sainte, faite probablement sur l'ordre de Sophie, quatrième femme du roi Ladislas Jagellon, née princesse russe. Cette traduction se trouve dans un manuscrit en mauvais état conservé dans la bibliothèque du collège de Saroš-Patak, en Hongrie, d'où provient le double nom de cette Bible : Bible de Saroš-Patak ou de la reine Sophie. En outre, plusieurs commentaires latins de la Bible d'auteurs polonais ont été conservés; ces traités ne présentent pas, en général, une grande valeur scientifique. On peut citer, par exemple, l'interprétation de l'évangile de saint Matthieu par maître Benoît de Hesse, à l'époque du concile de Bâle. Ces traités se trouvent en ms. à la bibliothèque universitaire de Cracovie, sous les numéros *1366* et *1368*. En général, c'est Nicolas de Lyre qui a été l'autorité principale de l'université de Cracovie dans le domaine des études bibliques.

Jean Dlugosz (1415-1480) est le représentant le plus remarquable de l'histoire ecclésiastique du XV[e] siècle en Pologne. Jeune homme, il séjourna à la curie de l'éminent évêque de Cracovie, Zbigniew Olesnicki, devint chanoine et, à partir de 1467, précepteur des fils du roi Casimir Jagellon : l'aîné, Ladislas (qui devint plus tard roi de Bohême et de Hongrie), saint Casimir, trois rois successifs de Pologne : Jean Olbracht, Alexandre et Sigismond, et enfin le cardinal Frédéric. Jean Dlugosz mourut archevêque nommé de Lwów. C'était un homme de caractère irréprochable, de grand savoir, catholique ardent et grand patriote. Son œuvre principale est : *Historia polonica* en douze livres, dont les deux derniers, les plus considérables, contiennent la description des événements contemporains de l'auteur. Cet ouvrage contient un grand nombre de données concernant l'histoire de l'Église de Pologne. Ses autres travaux se rapportent directement à l'histoire de l'Église, ce sont : *Vita beatissimi Stanislai* (l'évêque martyr de Cracovie, XI[e] siècle), et *Vita beatæ Kingæ* (la bienheureuse Kinga ou Cunégonde, 1224-1292), femme du prince polonais Boleslas le Pudique *(Pudicus)*, et surtout les catalogues des évêques polonais et le *Liber beneficiorum diœcesis Cracoviensis*, qui est une source inappréciable en ce qui concerne les rapports ecclésiastiques, politiques, économiques dans la majeure partie de la Pologne de cette époque. Le diocèse de Cracovie occupait, en effet, jusqu'au temps des partages de la Pologne, un très grand territoire et comprenait les diocèses actuels de Cracovie, Tarnów, une grande partie des diocèses de Kielce et de Sandomierz, une partie enfin des diocèses de Czestochowa et de celui de Lublin. Un grand amour de la vérité caractérise les œuvres de Dlugosz; il utilise pour son récit d'abondantes sources qu'il a réunies avec soin et introduit une critique, rare à son époque, dans leur appréciation. Sous ce rapport, Dlugosz distance de façon remarquable les anciens chroniqueurs aussi bien que ceux qui lui sont contemporains; il est véritablement le père de l'historiographie moderne et « termine dignement le Moyen Age polonais », selon l'expression du savant Alexandre Brückner, professeur à l'université de Berlin.

III. ÉPOQUE DE LA RÉFORME. — Le protestantisme apparut de bonne heure en Pologne (le premier procès contre les novateurs religieux eut lieu en 1528) et se développa dans la plus haute noblesse, si bien que, vers la fin du règne du dernier des Jagellons, Sigismond II Auguste (1548-1572), la plupart des membres du Sénat appartenaient à diverses fractions du protestantisme; les calvinistes étaient les plus nombreux en Pologne. Les nouveautés religieuses ne pénétrèrent cependant point dans la petite noblesse fort nombreuse, ni dans le peuple des campagnes. En général, on peut dire que le protestantisme, comme doctrine, ne prit pas profondément racine en Pologne. Il n'avait pas de sérieuse raison d'être, mais plutôt une raison de caractère social : la noblesse enviait au clergé ses grands privilèges d'État, ses dîmes et ses biens immenses et mieux aménagés que les siens propres. D'autres facteurs y coopéraient, comme, par exemple, l'influence des courants de culture et d'idéologie étrangères sur la jeunesse polonaise, qui s'instruisait en grand nombre dans les universités allemandes. Le protestantisme, par ailleurs, flattait aussi les faiblesses humaines. Le calvinisme surtout était nocif, accordant des droits fort larges à l'élément laïque, dans la vie des communautés, et attirant ainsi de son côté la noblesse dans sa lutte contre le clergé. Sur le territoire polonais existaient encore les traditions conciliaristes de l'époque du concile de Bâle et les conceptions d'Église nationale, dont le mémoire de Jean Ostroróg est l'expression.

Mais, d'autre part, le protestantisme polonais ne fournit aucun théologien éminent, sauf peut-être Jean Laski (1499-1560), neveu de l'archevêque de Gniezno du même nom († 1531). Il ne compta guère que des polémistes de second ordre et quelques doctrinaires fanatiques, il ne forma point d'école théologique, son influence n'atteignit pas profondément l'âme de la société. La cause du protestantisme en Pologne fut liée fréquemment à la question des rapports temporels avec l'Église, qui laissaient beaucoup à désirer et contribuaient au fait que de nombreux catholiques, orthodoxes au point de vue dogmatique, favorisaient le courant novateur. Après le concile de Trente, une véritable réforme se fit rapidement; les évêques, peu zélés ou indécis en matière de foi, par exemple le primat de Pologne, l'archevêque de Gniezno, Jacques Uchanski, qui inclinait sensiblement du côté de l'Église nationale († 1581), cédèrent la place à des hommes pleins de ferveur apostolique. Les ordres religieux commencèrent leur activité; les jésuites surtout, arrivés en 1564 en Pologne; le clergé séculier devint aussi plus actif. Dès lors, le protestantisme perdit tous ceux qui voyaient en lui un moyen d'améliorer la vie ecclésiastique et il s'affaiblit de plus en plus, tout spécialement par le fait des antitrinitaristes, qui montrèrent assez de ténacité en Pologne et furent vivement combattus par d'autres fractions protestantes. Dans la première moitié du XVI[e] siècle, en effet, des théories se répandent en Pologne, niant le dogme de la sainte Trinité. Ces théories furent prêchées à partir de 1551 par Lelius Socin et surtout par son neveu Fauste Socin, qui passa la plus grande partie de sa vie (1579-1604) en Pologne (les antitrinitaristes étaient nommés ariens en Pologne). Des querelles, nées d'un doctrinarisme sectaire, rendaient impossible la création d'un front anticatholique unifié, ce à quoi Jean Laski tendit en vain et ce qu'on essaya d'in-

staurer en 1570, à l'occasion de ce qu'on appelle l'accord de Sandomierz. Enfin, vers la fin du XVIe siècle, pendant le règne des monarques sincèrement catholiques, Étienne Batory (1576-1586) et Sigismond III Waza (1587-1632), le protestantisme subit un échec complet, sous les attaques du catholicisme triomphant.

Les premières luttes contre le protestantisme en Pologne utilisèrent les œuvres d'auteurs étrangers, dont les plus connues sont celles d'Eck et de Cochlæus. C'étaient tout spécialement les prédicateurs qui menaient ces luttes, avec plus ou moins de succès et, souvent, ils devaient céder devant l'érudition et l'arrogance des prédicateurs des nouvelles doctrines, assez indolemment combattues par des évêques négligents. Cependant, dès cette époque, dans la retraite, des savants, surtout de l'université cracovienne, étaient en train de préparer les armes qui devaient contribuer un jour à la victoire de l'idée catholique. Ces armes étaient la connaissance des traditions de l'Église et de la littérature religieuse du passé. Il faut chercher la genèse du développement de l'idée catholique dans le courant humaniste, qui pénétra en Pologne dès la première moitié du XVe siècle et y gagna dans le clergé de nombreux et remarquables propagateurs, comme, par exemple, le professeur de Cracovie, mentionné ci-dessus, Jean d'Oswiecim (Sacranus), l'archevêque de Lwów, Grégoire de Sanok († 1477) et beaucoup d'autres. Deux œuvres de l'humaniste André Krzycki (Cricius, † 1537) marquent le début de la lutte littéraire contre le protestantisme. C'est une poésie dirigée contre Luther sous le titre ironique : *Encomium Lutheri* (1524), et une autre œuvre en vers, *De afflictione Ecclesiæ commentarius in psalmum XXI* (1527). André Krzycki était archevêque de Gniezno, du reste courtisan et ecclésiastique sans grande valeur morale.

Ce qu'il faut souligner avant tout c'est que l'humanisme contribua heureusement à l'éveil d'un goût prononcé pour l'étude du passé de l'Église et de son activité littéraire. Ces études furent commencées en Pologne sous le protectorat de l'évêque de Cracovie, le savant Pierre Tomicki (1520-1535). Et voilà qu'un courant prend naissance à Cracovie, soutenu dans tout l'univers catholique par la grande autorité d'Érasme de Rotterdam. On commence à prendre connaissance des écrits des Pères de l'Église, non plus seulement en extraits, à l'aide de diverses *Catenæ aureæ* comme c'était l'usage au Moyen Age, mais dans leur intégralité. En 1528 paraît à Cracovie la première édition patristique : *Antologium* des écrits de Basile, de Grégoire de Nazianze et de Jean Chrysostome, exécuté par Jean de Lignica, surnommé Libanus, professeur connu de langue grecque. Quelques autres éditions suivent; on fait venir de l'étranger des éditions patristiques et la connaissance de la tradition ecclésiastique s'étend en Pologne. Les premières publications des théologiens polonais, dirigées contre la Réforme, portent l'empreinte de cette expansion. Elle se fait sentir surtout chez Mathieu de Koscian, professeur de Cracovie, dans son œuvre : *Cohortatio Sarmaticarum* (les Polonais prétendaient à cette époque tirer origine de l'antique tribu de Sarmates) *Ecclesiarum ad antiquæ et avitæ religionis observantiam*, Cracovie, 1345. Walenty de Poznan, surnommé Wrobel, mentionné ci-dessus comme interprète de l'Écriture sainte, est l'auteur du *Propugnaculum Ecclesiæ catholicæ adversus sectas Lutheri* (1536), œuvre d'allure plutôt scolastique. André Bochenczyk ou Lubelczyk (de Bochnia ou de Lublin), chanoine de Lwów, par contre, se réfère à la tradition de l'Église dans son écrit : *Tumultuaria responsio in libellum Philippi Melanchthonii nuperrime de Ecclesiæ auctoritate et veterum scriptis editum*, Cracovie, 1540. Ce dernier écrivain est aussi l'auteur d'un ouvrage sur les Arméniens, dont un nombre assez considérable s'établit, vers la fin du Moyen Age, en Ruthénie et qui ont possédé jusqu'à aujourd'hui un archevêché uniate à Lwów. Cette œuvre porte le titre : *Baptismus Armenorum*, Lwów, 1544. La 2e édition est élargie : *Liturgiæ Armenorum seu Ecclesiæ illorum ritus sacri et ceremoniæ*, Cracovie, 1549.

1° *La théologie polémique.* — Cette manière de combattre les novateurs fut appliquée dans toute sa perfection par le cardinal Stanislas Hosius (Hozjusz), le plus grand théologien que la Pologne ait produit et le chef moral de toute la lutte contre la Réforme. Né en 1504, à Cracovie, d'une famille bourgeoise d'origine allemande mais polonisée, il fit des études approfondies dans sa ville natale et à Bologne, puis, grâce à ses talents extraordinaires et à sa parfaite intégrité, il fut admis à la chancellerie du roi Sigismond Ier (1506-1548) et acquit, en 1543, la haute dignité de grand secrétaire. Il fut ordonné prêtre en même temps. Bientôt après son avènement, Sigismond II Auguste, le dernier roi de la dynastie des Jagellons (1548-1572), nomma Hosius évêque de Culm (1549) et, deux ans plus tard, le transféra au riche évêché de Warmie (en allemand : *Ermland*, partie de la Prusse orientale qui appartint à la Pologne jusqu'à 1772, et qui est habitée par une population polonaise catholique). Ainsi, Hosius devint-il l'un des premiers dignitaires ecclésiastiques du royaume. Mandé par le pape Paul IV à Rome, en 1558, il demeura dès lors constamment au service du Saint-Siège, fut nommé, en 1561, cardinal par Pie IV et choisi comme un des légats pontificaux au concile de Trente. Les débats du concile terminés, il revint en 1564 en Pologne, pour y introduire, en coopération avec le nonce papal Commendone, les réformes de Trente, ce qui n'était pas chose aisée, vu l'indécision religieuse du roi et l'influence que les protestants exerçaient sur la noblesse polonaise. En 1569, abandonnant le gouvernement de son diocèse à son coadjuteur et ami, Martin Cromer, Hosius se rendit à Rome et y mourut en odeur de sainteté en 1579. Voir son article, t. VII, col. 178-190.

Toute la vie d'Hosius fut une lutte incessante contre le protestantisme, lutte dans laquelle il avait exclusivement pour but le triomphe de la vérité et des droits de Dieu. Son immense érudition et son profond savoir lui servirent d'armes. Sa connaissance des Pères et son érudition scripturaire formées à Cracovie et approfondies par un travail constant, la beauté et la clarté de son style, la justesse de son raisonnement font que ses écrits doivent être classés parmi les chefs-d'œuvre de la polémique littéraire et il faut constater qu'ils furent reconnus comme tels par tout l'univers catholique de cette époque. Il convient de mentionner en premier lieu sa célèbre *Confessio catholicæ fidei christianæ*, écrite à la demande des évêques polonais réunis au synode de Piotrków en 1551. Cette œuvre, en deux parties, contient un aperçu général des litiges entre le catholicisme et le protestantisme. La 1re édition de la Ire partie eut lieu à Cracovie en 1553, une édition totale, avec suppléments, parut à Mayence en 1557, puis il y eut, du vivant encore de l'auteur, trente éditions latines; sa *Confessio* fut traduite en polonais, en allemand, en français, en italien, en anglais, en flamand, en tchèque, en arabe et en arménien. Hosius édita encore, en 1558, à Cologne (et puis encore plus tard), sa seconde œuvre polémique, très vaste, dirigée contre le célèbre théologien allemand Jean Brencius, intitulée *Confutatio prolegomenon Brentii...* Il est aussi auteur de quelques écrits plus courts, notamment d'un manuel polémique : *De expresso Dei verbo* (1558, souvent réédité). Cet écrit fut attaqué par le réformateur Jean Laski, à qui Hosius répondit par l'écrit : *De oppresso*

Dei verbo que la mort de Laski (1560) l'empêcha d'éditer. Cette œuvre parut dans l'édition posthume des œuvres complètes d'Hosius, à Cologne, en 1584. Il convient de citer encore, outre une série de travaux de moindre envergure, la brochure : *Dialogus de eo: num calicem laicis et uxores sacerdotibus, ac divina officio vulgari lingua peragi fas sit* (1558). Ce dernier écrit est dirigé contre André Frycz-Modrzewski (Fricius, 1503-1572). Modrzewski était un laïque, comptant parmi les écrivains les plus érudits et les plus populaires de l'époque en Pologne, réformateur politique surtout, célèbre par son *De republica emendanda* (1559) et sous le rapport de la religion un des représentants les plus remarquables de l'irénisme protestant. Dans ses écrits, Modrzewski professait des théories ouvertement protestantes, mais jamais il ne consentit à rompre formellement avec l'Église.

Après Hosius, il faut mentionner Martin Kromer (Cromerus, 1512-1589) cité ci-dessus. Ce personnage comme Hosius, fit son éducation à Cracovie et en Italie, après quoi il s'occupa de diplomatie, fut nommé en 1570 coadjuteur d'Hosius, avec future succession, et après la mort de ce dernier (1579), évêque de Warmie. C'est aussi un des champions de la cause catholique en Pologne, d'ailleurs savant de grande envergure et écrivain remarquable. Il est auteur d'une série de discours et de plusieurs éditions grecques des Pères (de saint Jean Chrysostome, 1541, 1545, 1552), d'un catéchisme en trois langues (latine, polonaise et allemande), *Catecheses sive institutiones XII* (Cracovie, 1570 et plus tard), d'éditions de livres liturgiques pour le diocèse de Warmie et de quelques ouvrages polémiques plus courts. Il doit sa célébrité à trois œuvres : *De origine et rebus gestis Polonorum libri XXX* (Bâle, 1555), œuvre historique qui lui coûta dix ans de travail; *Polonia sive de situ, populis, moribus, magistratibus et republica regni Poloniæ libri duo*, Cologne, 1577 (ces deux œuvres réimprimées à plusieurs reprises et traduites en langues étrangères), et surtout à son troisième grand travail apologétique, *Causeries du courtisan et du moine*, première œuvre écrite en langue polonaise. Il y avait quatre causeries : 1. De la foi et de la science luthérienne (Cracovie, 1551); 2. A quoi un bon chrétien doit s'en tenir (*ibid.*, 1552); 3. De l'Église de Dieu, c'est-à-dire du Christ (*ibid.*, 1553); 4. De la doctrine de la sainte Église (*ibid.*, 1554). Après une série d'éditions latines partielles et de traductions allemandes, l'auteur prépara lui-même une édition latine complétée, sous le titre : *Monachus sive colloquiorum de religione libri quatuor* (Cologne, 1568). Ces dialogues sont de haute valeur scientifique. Kromer y montre une grande érudition comme historien surtout, il se réfère fréquemment et habilement aux preuves du passé de l'Église. Il traite presque tous les litiges soulevés par le protestantisme et donne à cette occasion un exposé positif de la doctrine catholique (surtout dans la deuxième causerie). De plus, en introduisant la langue nationale dans la polémique scientifique, ce que les protestants polonais avaient commencé à faire avant lui, à l'exemple de Luther, Kromer fut le créateur de la terminologie théologique polonaise. L'œuvre de Kromer et celle d'Hosius (*Confessio fidei*) furent très favorablement reçues dans l'univers catholique. Il faut souligner tout spécialement que, plus de trente ans avant Bellarmin, ces deux grands hommes abandonnèrent définitivement la manière toute scolastique et spéculative de défendre les vérités de la foi et fondèrent cette défense sur les preuves positives puisées dans la tradition de l'Église.

Le troisième grand polémiste, issu de l'école cracovienne, fut Stanislas Sokolowski (Socolovius, 1537-1593). Plus jeune que ses deux prédécesseurs, il fit, comme eux, des études soignées à Cracovie et à l'étranger, devint professeur à l'université de Cracovie, et, de 1576 à 1580, prédicateur à la cour du roi Étienne Batory, puis, s'étant retiré à cause de sa mauvaise santé, il s'établit à Cracovie comme chanoine cathédral et jusqu'à sa mort s'occupa d'éditer ses œuvres. Il convient de signaler avant tout la célèbre : *Censura orientalis Ecclesiæ de præcipuis nostri sæculi hæreticorum dogmatibus* (1582 et plus tard) dont il sera question plus loin; ensuite une autre grand ouvrage : *De veræ et falsæ Ecclesiæ discrimine* (1583 et plus tard), contenant un traité conçu en termes fort intéressants sur les notes de l'Église ; l'auteur distingue quatre *notes principales* de la vérité de l'Église catholique, et *vingt notes secondaires*; enfin, un énorme commentaire sur les évangiles, inachevé, édité après la mort de l'auteur, en 1599, sous le titre : *In evangelia Matthæi, Marci et Lucæ notæ.* Il a laissé encore une vingtaine de sermons ou plutôt de traités dogmatiques, un excellent manuel de prédication, *Partitiones ecclesiasticæ* (1589), une sorte de méthode des études scientifiques, *De ratione studii* (édité après la mort de l'auteur, 1619), un livre de messe pour les soldats : *Officium militare* (1589) et plusieurs autres écrits. Enfin, les autorités ecclésiastiques confièrent à Sokolowski l'arrangement du « propre » du bréviaire des patrons de la Pologne et ce travail, édité pour la première fois après la mort de l'auteur, en 1596, constitue jusqu'à aujourd'hui, sans grands changements, la partie principale du *Proprium Poloniæ*, dans le bréviaire romain. Sans aucun doute, Sokolowski mérite la première place parmi les théologiens polonais contemporains, par l'étendue et la profondeur de son savoir. Son érudition patristique surtout est tout à fait remarquable et surpasse même celle d'Hosius. Ses traités et ses prédications provoquaient une vive admiration de l'élite sociale — le nonce de Pologne, Bolognetti, l'appelait *contionator prope divinus* — et servaient de source aux autres prédicateurs, mais à coup sûr n'était pas à la portée du public polonais. C'est pourquoi Sokolowski, connu et estimé par tous les savants contemporains et cité plus d'une fois (par exemple, par Bellarmin), fut moins populaire en Pologne que d'autres orateurs et écrivains moins savants et de talent moindre, mais plus accessibles dans leur manière d'écrire et de s'exprimer.

Le nom de Solokowski acquit une grande renommée particulièrement par l'affaire, alors très célèbre, concernant son édition de la *Censura*. Quand, en 1574, deux théologiens protestants, professeurs de Tubingue, Jacques Andrea et Martin Crusius, eurent envoyé à Constantinople, au patriarche Jérémie II, la *Confession d'Augsbourg* en traduction grecque, voulant amener à leurs doctrines tout l'Orient chrétien, le patriarche leur répondit par un écrit sévère, où il blâmait la théorie protestante comme incompatible avec la doctrine traditionnelle de l'Église. Une polémique en résulta, terminée en 1581 sur une condamnation décisive des nouveautés protestantes par le patriarche. Les savants de Tubingue dissimulèrent cet échec. Cependant, en 1578, Sokolowski, alors prédicateur royal, reçut de Constantinople des renseignements sur l'envoi du texte grec de la *Confession d'Augsbourg* et la réponse du patriarche. Il se procura cette réponse, la traduisit en latin et l'édita en 1582 sous le titre de *Censura*, c'est-à-dire « jugement » des erreurs protestantes fait par le patriarche de Constantinople. Comme la réponse du patriarche contenait, outre la condamnation de la *Confession d'Augsbourg*, une série de phrases en contradiction avec la doctrine catholique, Sokolowski ajouta à sa traduction une série de remarques expliquant, du point de vue de l'Église, presque toutes les questions divergentes qui existent entre le catholicisme et l'orthodoxie grecque.

Ces annotations, de haute valeur scientifique, peuvent être considérées comme la première œuvre catholique donnant un aperçu général des controverses entre Rome et l'Orient. L'affaire de la *Censura* fit beaucoup de bruit dans l'Europe entière. Hors des frontières de la Pologne, on édita tout de suite la *Censura* à plusieurs reprises (à Dillingen, en 1582; à Cologne, en 1583; à Paris, en 1584; une traduction allemande parut à Ingolstadt en 1583, faite par J. Fickler). Les auteurs catholiques, comme le jésuite Scherer et Guillaume van der Lindt (Lindanus), dans leurs écrits polémiques, commencèrent à citer la *Censura*. Les protestants s'efforcèrent d'abord d'accuser Sokolowski de faux, mais ils furent enfin obligés de publier, en 1584, toute cette correspondance des professeurs de Tubingue avec le patriarche, sous le titre *Acta et scripta theologorum Wirtembergensium et patriarchæ Constantinopolitani D. Hieremiæ... de Augustana confessione*. Ce faisant, ils attaquèrent très vivement, dans une préface, Sokolowski, qui se défendit dans l'écrit : *Ad Wirtembergensium theologorum invectivam... responsio* (Cracovie, 1584; Ingolstadt, 1585; Trèves, 1586). Plusieurs auteurs prirent la défense de sa cause, notamment Fickler, *Spongia...*, Ingolstadt, 1585, Sunnobiggius, *Sententia definitiva Jeremiæ...*, Trèves, 1586, et un professeur de Cracovie, Jacques Gorski, *Animadversio sive Crusius...*, Cologne, 1586. C'est à l'occasion de la publication de la *Censura*, que la théologie polonaise prit la parole pour la dernière fois devant l'univers catholique. Depuis l'époque de Sokolowski, les plus célèbres théologiens polonais eux-mêmes n'ont plus qu'une importance locale. Les remarquables « annotations » de Sokolowski à la *Censura* tombèrent en oubli, au grand dommage de la cause, et le nom de Sokolowski ne paraît plus ni sur le territoire de la Pologne, ni dans les litiges au sujet de l'union de Brzesc, ni plus tard dans la littérature polémique du catholicisme avec les Grecs, par exemple, chez Allatius.

A côté de ces trois théologiens, les plus grands qui soient issus de l'école cracovienne, nous en trouvons un grand nombre d'autres, parmi lesquels il faut citer tout d'abord les professeurs cracoviens : Stanislas de Lwów (Leopolita), auteur d'une apologie polonaise contre les protestants (Cracovie, 1554); Antoine de Napachanie († 1563), auteur d'un ouvrage polonais *Enchiridion, c'est-à-dire manuel traitant de la doctrine chrétienne*, Cracovie, 1558, et Benoît Herbest (il faut le distinguer de son frère Jean Herbest, professeur de rhétorique à Poznan, puis chanoine de Lwów, traducteur du *Commonitorium* de Vincent de Lérins, en langue polonaise, en 1563), qui, d'abord à Cracovie, puis à Poznan, fait fonction de professeur et de chanoine, puis se fait jésuite en 1571 et, depuis ce temps, travaille ordinairement en Ruthénie († 1593). Benoît Herbest publia une série d'écrits de moindre envergure, dirigés contre les protestants, ainsi qu'un ouvrage sur l'Union, écrit vers la fin de sa vie et dont il sera question plus loin. Enfin, parmi les professeurs cracoviens, il convient de citer Jacques Gorski (1525-1585), mentionné ci-dessus, humaniste, professeur de rhétorique, maître de Sokolowski. Nous avons deux écrits théologiques de Gorski : son traité sur la sainte Trinité, *Pro tremenda et veneranda Trinitate apologeticum*, Cracovie, 1585, et un écrit, défendant Sokolowski contre les accusateurs de Tubingue.

Deux cisterciens viennent aussi de l'école cracovienne : Martin Bialobrzeski (1522-1586), plus tard coadjuteur de Cracovie et évêque de Kamieniec, grand prédicateur, auteur d'une série d'œuvres polémiques, entre autres d'une *Postilla orthodoxa*, Cracovie, 1581, qui est un commentaire des évangiles de toute l'année ecclésiastique, et Stanislas Zdeszek-Ostrowski, écrivant en polonais contre les ariens : *De la véritable divinité de Jésus-Christ*, Poznan, 1588, et en latin : *Refutatio examinationis Fausti Socini*, Poznan, 1599, et *De Trinitate*, Poznan, 1591. Il faut encore citer les écrivains suivants : André Patrice Nidecki (1522-1586), humaniste, philologue remarquable, évêque de Wenden (aujourd'hui en Lettonie), auteur de l'écrit : *Parallela Ecclesiæ catholicæ cum synagoga hæreticorum*, Cologne, 1571, écrit complété ensuite, refait d'après Sokolowski, et publié sous le titre : *De Ecclesia vera et falsa libri V*, Cracovie, 1585; Jérôme Powodowski (1543-1613), chanoine de Poznan et de Cracovie, prédicateur célèbre, dont les écrits se ressentent de l'influence de Sokolowski; enfin Stanislas Reszka (1543-1600), secrétaire et biographe d'Hosius, auteur de quelques courtes œuvres polémiques contre les protestants. Il faut mentionner tout à part Stanislas Orzechowski, un peu antérieur (1515-1567), curé du diocèse de Przemysl, qui se révolta contre le célibat, prit femme et, en dépit de toutes les menaces de l'Église, n'abandonna pas son épouse, mais, d'autre part, déçut les espérances des protestants, car il se croyait catholique loyal, et combattit le protestantisme avec zèle dans quelques écrits de talent, passionnés mais peu profonds. Orzechowski professait même les théories théocratiques. Voir ici son article, t. XI, col. 1624.

Un dominicain mérite encore une mention. C'est Séverin de Lubomla († 1612), surnommé Roxolanus, de famille juive, prédicateur et écrivain, très doué et très instruit. De ses œuvres théologiques on peut mentionner : *Monotessaron evangelicum...*, Cracovie, 1606 et 1607, œuvre inachevée devant servir d'encyclopédie théologique, et *Theatrum seu potius officina concionatorum*, Venise, 1597, où l'auteur nous montre comment il faut puiser les preuves contre le protestantisme dans les écrits de saint Thomas d'Aquin. On peut ajouter ici encore le nom d'un autre dominicain, Bernard Paxillus de Brzezek († 1630), auteur de plusieurs ouvrages polémiques contre les protestants.

A côté de cette phalange de défenseurs de la cause catholique, issus de l'université de Cracovie et pour la plupart représentants de la théologie positive, le puissant ordre des jésuites entre en lutte avec le protestantisme. Les premiers jésuites (si l'on ne compte pas les courts séjours d'Alphonse Salmeron en 1555, et de Canisius en 1558 et 1559), se sont introduits au nombre de onze en Pologne et se sont établis à Braunsberg en Ermland, où Hosius les fit venir en 1564 et fonda pour eux un collège avec *studium theologicum* en 1565. C'est en 1565 aussi que se forma le collège de Pultusk, diocèse de Plock. Depuis ce temps, un grand nombre de personnalités remarquables du clergé polonais entrent dans la Compagnie; les jeunes gens aussi commencent à y affluer. En 1570, un collège jésuite fut fondé à Vilna qui, en 1578, reçut du roi Étienne Batory les droits et les privilèges universitaires, confirmés par Grégoire XIII en 1579. En 1572, un collège jésuite est créé à Poznan; en 1574, un autre à Jaroslaw près Lwów; en 1575, une province polonaise indépendante se forme et le nombre des maisons s'accroît dès lors presque chaque année, augmentant la quantité de ses membres, sa puissance matérielle et son importance dans la société.

Les jésuites entrèrent en lutte avec le protestantisme avec une grande ardeur et non sans succès. Bien entendu, ils créèrent une vaste littérature polémique qu'on peut caractériser comme plus pratique que les élucubrations savantes d'Hosius et surtout de Sokolowski. Les écrivains jésuites, même les plus grands d'entre eux, Wujek et Pierre Skarga, s'abaissent au niveau intellectuel de la noblesse, écrivant de manière plus claire et plus accessible que leurs prédécesseurs. Ils sont néanmoins moins originaux au point

de vue scientifique, surtout ceux qui viennent plus tard et qui subissent l'influence des *Controverses* de Bellarmin (1re édit., 1581). Leurs écrits laissent une part plus considérable à l'élément dialectique, ce qui s'explique par l'influence directe de l'action polémique et par le fait aussi que saint Ignace soulignait clairement (voir dans ses *Exercicia spiritualia*, reg. II, *Ad sentiendum cum Ecclesia*) l'équivalence des deux méthodes, positive et scolastique, en théologie, ce qui devint une tradition dans le système d'enseignement des jésuites. Enfin, il convient d'ajouter que les premiers jésuites polonais, surchargés par leur œuvre apostolique, écrivaient et publiaient leurs travaux non dans le silence des laboratoires scientifiques, mais dans le tumulte de la lutte avec les dissidents, ce qui pouvait causer de temps à autre certaines inexactitudes ou des raisonnements superficiels.

Au point de vue scientifique, c'est Jacques Wujek qui doit être placé au premier rang des écrivains jésuites polonais du XVIe siècle; fort érudit dans les sciences bibliques, il fut le traducteur de l'Écriture sainte en langue polonaise. Nous reparlerons de lui. Il a été cependant surpassé. Dans l'histoire de la nation, c'est à Pierre Skarga Paweski (1536-1612), roi des prédicateurs polonais, qu'est due la première place, non pour l'originalité de ses idées théologiques, mais pour sa valeur morale vraiment exceptionnelle et pour son importance dans la vie de sa nation. Profondément instruit, excellent styliste et avec cela prêtre de grand esprit et de grande âme, adorant Dieu et aimant ses frères, ce grand homme devint le défenseur zélé de la cause divine contre ses ennemis, grand pêcheur d'âmes et aumônier des pauvres et des souffrants et, pour ce qui est de la nation entière, son chef moral et son prophète.

Né en 1536, Skarga, après avoir fait ses études universitaires à Cracovie et avoir été nommé chanoine de Lwów en 1569, entra au noviciat des jésuites, à Rome. Revenu en Pologne, il travailla ordinairement à Vilna, combattant les calvinistes, alors très influents dans le grand-duché de Lithuanie ainsi que leur chef, Wolanus. Ensuite, avec le roi Étienne Batory (1576-1586), il entreprend l'union de l'orthodoxie et du catholicisme; enfin, il travaille à sa *Vie des saints*, qu'on lit encore aujourd'hui en Pologne. A partir de 1584, Skarga séjourne à Cracovie, capitale de l'État polonais (Varsovie ne devint capitale de la Pologne qu'en 1609) et, dès 1588, remplit, pendant vingt-trois ans, les fonctions de prédicateur du roi Sigismond III (1587-1632). A cette époque aussi il écrit beaucoup, publie de nombreux sermons dont les plus célèbres sont ceux aux diètes du royaume de Pologne, et l'ouvrage intitulé : *Appel à la pénitence* (1610), où il attaque particulièrement les vices sociaux des Polonais. Il prend une part très active au courant uniate, participe à l'exécution de l'union de Brzesc (1596) et la défend contre ses ennemis dans une série d'écrits. Enfin, il résume et publie en polonais les *Annales* du cardinal Baronius (1603). A cause de sa faible santé, il donne, en 1611, sa démission de prédicateur royal. Il meurt à Cracovie en 1612 en odeur de sainteté.

Comme théologien, Skarga n'est pas original. Ayant acquis à l'école cracovienne un profond savoir, il le complétait constamment par un travail assidu. Ses écrits se ressentent surtout de l'influence de Bellarmin et de celle de Thomas Stapleton. Il montre une grande érudition en fait d'Écriture sainte et d'histoire de l'Église, mais il n'excelle pas dans la connaissance de la théologie spéculative et des Pères. Ses écrits valent surtout par la clarté du style, la justesse du raisonnement, l'ardeur et la force persuasive. De ses nombreux ouvrages, ce sont les sermons qui ont le plus de valeur dogmatique et polémique, ainsi que les traités dirigés contre Wolanus et sa conception de l'eucharistie : *Pro sacratissima eucharistia*, Vilna, 1576; *Artes duodecim sacramentariorum...*, Vilna, 1582; *Septem columnæ quibus innititur catholica doctrina de SS. Sacramento altaris, ibid.*, et en polonais : *42 sermons sur les sept sacrements*, Cracovie, 1600, et plus tard, plusieurs fois. On reparlera des écrits concernant l'union de Brzesc dans la période suivante. Voir col. 2491.

Il faut considérer Martin Smiglecki (1562-1619) comme le meilleur théologien qu'ait fourni la Compagnie de Jésus à la Pologne du XVIe siècle. Élève des jésuites à Pultusk, Smiglecki entra dans la Compagnie en 1581, fit ses études en Italie, devint ensuite professeur à l'université de Vilna et en d'autres collèges. Il publia contre les antitrinitariens plusieurs écrits de valeur, mais surtout, en polonais, *De la divinité éternelle du Verbe divin*, Vilna, 1595. Il est aussi l'auteur d'une *Logica*, célèbre en dehors des frontières polonaises, éditée à Ingolstadt en 1618.

Il convient de mentionner encore une série de polémistes jésuites, polonais ou étrangers, travaillant en Pologne, auteurs de moindres écrits et de sermons, comme Stanislas Grodzicki (Grodicius, 1541-1631), auteur de bons sermons dogmatiques et d'un excellent ouvrage en polonais, dirigé contre le célèbre prédicateur calviniste Grégoire Konarski de Zarnów, sous le titre : *Règle de foi hérétique...*, Vilna, 1592; Frédéric Bartez (Barscius, 1549-1609), Martin Laszcz (Lascius, 1552-1615) et deux professeurs de Vilna, Laurence-Arthur Faunt (Faunteus, Anglais, 1554-1591), auteur d'un *De Christi Ecclesia...*, Poznan, 1580, et en polonais, *ibid.*, 1581, et Emmanuel Vega, Portugais (1548-1648); Adrien Junge (Jungius, 1550-1607) travaillant à Poznan; Justus Rab (1543-1612), un converti, auteur de deux traités concernant la primauté, et Laurence Nicolai, Norvégien (1538-1622) qui, après une longue activité en Suède, s'établit en Pologne et y publia plusieurs dissertations contre les protestants suédois. Voir ici, t. XI, col. 497.

On ne peut passer sous silence le célèbre Antoine Possevin qui, arrivé en Pologne comme légat papal en 1581, non seulement contribua à la réalisation de l'union de Brzesc par l'action et la plume, mais y publia encore plusieurs écrits contre les protestants. Voir son article. Il convient de citer, parmi les élèves des jésuites, le chanoine de Vilna, André Jurgiewicz († 1640), auteur d'une série d'œuvres polémiques, entre autres : *Quæstiones de hæresibus...*, Vilna, 1590 (en latin et en polonais), Cracovie, 1590, et *Bellum quinti evangelii...*, Vilna, 1594; Cologne, 1595; Munster, 1602, et, en allemand, Mayence, 1603.

2° *L'Écriture sainte.*— Comme bibliste, c'est Jacques Wujek (1540-1597) qu'il convient de placer à la tête des jésuites polonais du XVIe siècle. Le manque d'une traduction de l'Écriture se fit sentir en Pologne quand les protestants, non contents de se référer aux arguments de la Bible, publièrent deux versions complètes de l'Écriture, l'une connue sous le nom de Bible de Brzesc ou Bible de Radziwill, publiée par Jean Laski, en 1563, l'autre sous celui de Bible de Budny ou de Nieswież, 1570, ainsi qu'une série de traductions partielles, celle du Nouveau Testament, par exemple, faite par le plus célèbre savant luthérien de Pologne, Jean Seklucjan, 1551 et 1552. Plusieurs versions catholiques polonaises des évangiles furent suivies par une traduction intégrale de l'Écriture sainte, parue en 1561, puis en 1574, faite sur le tchèque par le dominicain Léonard et connue sous le nom de Bible de Jean Leopolita (du nom de l'éditeur, professeur à l'université de Cracovie, 1572) ou de Bible de Szarfenberger (du nom de l'imprimeur). Cette version manquait d'exactitude. C'est à Wujek que nous devons une traduction polonaise vraiment satisfaisante de toute

la Bible. Wujek fit ses études à Breslau, à Cracovie et à Vienne, entra dans la Compagnie de Jésus en 1565 et continua ses études au Collège romain. De retour en Pologne, il déploya une grande activité et, comme professeur du collège de Poznan, publia plusieurs œuvres polémiques, parmi lesquelles il faut mentionner surtout le remarquable commentaire des évangiles pour les dimanches et les fêtes de toute l'année, sous le titre *Postilla catholica*, Cracovie, 1567. Mais c'est la traduction de la Bible intégrale qui est l'œuvre principale de Wujek. (Le Nouveau Testament parut pour la première fois à Cracovie en 1593 et l'œuvre entière fut publiée après la mort de Wujek, à Cracovie, en 1599.) Cette version se fait remarquer par son exactitude, qui résulte d'une parfaite préparation scientifique du traducteur — Wujek connaissait toutes les langues bibliques — et par ses hautes qualités littéraires, c'est un des écrivains classiques polonais, un des créateurs de la langue littéraire en Pologne. Wujek ajouta à son œuvre des commentaires particuliers sur les endroits de la Bible qui avaient été attaqués par les protestants. Il y fait montre d'une érudition extraordinaire et d'une grande justesse d'argumentation, comme du reste dans tous ses autres écrits.

3° *La théologie pratique* du XVIe siècle se présente sous un aspect assez pauvre à cause des luttes dogmatiques et des polémiques continuelles. Aucun moraliste remarquable n'est à signaler et la littérature ascétique se borne le plus ordinairement à des traductions ou à des remaniements d'ouvrages étrangers. Il convient de mentionner ici les professeurs de Cracovie : Jean de Lwów (Leopolita, † 1536, qu'il ne faut pas confondre avec l'éditeur de la traduction de l'Écriture sainte signalée plus haut), auteur de l'ouvrage : *De matrimonio neque valido, neque licito inter catholicos et hæreticos*, Cracovie, 1549 ; Grégoire de Szamotuly († 1551), auteur d'un *Enchiridion impedimentorum in matrimonio*, Cracovie, 1529, et d'un manuel pratique de procédure judiciaire et ecclésiastique : *Processus juris brevior...*, Cracovie, 1531 ; Jean Jelonek de Tuchola († 1557), auteur d'un *De moribus Ecclesiæ catholicæ*, Cracovie, 1530 ; *Methodus sacramentorum Ecclesiæ...*, Cracovie, 1537 ; *Eucharistica...*, 1533, et de plusieurs autres travaux. Suivent deux juristes : Pierre Ruis (Roysius, † 1571) et Venceslas de Szamotuly († 1577). Le premier, d'origine espagnole, vint en 1542 en Pologne, fut professeur de droit à Cracovie pendant plusieurs années, s'établit ensuite en Lithuanie et devint chanoine de Vilna. Ses œuvres sont écrites en vers et en prose. Outre de nombreux poèmes historiques et de pièces de circonstance, il a publié : *Decisiones... de rebus in sacro auditorio lithuanico ex appellatione judicatis*, Cracovie, 1563 et 1570, œuvre d'importance pour l'histoire du droit canonique en Pologne. Le second, Venceslas de Szamotuly, fut un célèbre compositeur de musique d'Église et publia, d'autre part, comme professeur de droit, à Cracovie, quelques traités juridiques.

Parmi les écrivains ascétiques on peut signaler le dominicain Gabriel Olewinski de Widawa, auteur de *Bellum mysticum sapientiæ hujus sæculi cum divina sapientia*, Poznan, 1598, et de *Duellum mysticum...*, Cracovie, 1609. Les auteurs jésuites suivants méritent une mention : Jean Wuchalski (1547-1608), auteur de compilations populaires : *Vie de Jésus-Christ*, Cracovie, 1592, et *Vie de la vierge Marie...*, Cracovie, 1597 ; Martin Laterna (1553-1598), auteur d'un paroissien populaire : *La harpe spirituelle...*, publié à Cracovie en 1583 et souvent réédité, et plusieurs traducteurs d'écrits ascétiques comme Simon Wysocki, Stanislas Warszewicki et d'autres.

Une place particulière doit être réservée, dans l'histoire de la littérature ecclésiastique du XVIe siècle en Pologne, à Christophe Warszewicki (1524-1603), frère du précédent, chanoine de Cracovie, secrétaire et ambassadeur royal, homme de savoir et d'éloquence. Il convient de citer ici : *De factis et dictis Jesu Christi commentarius*, Cracovie, 1583 ; *Pro Christi fide et Petri sede orationes tres*, Cracovie, 1584 ; *De cognitione sui ipsius libri tres; his accesserunt alia quædam... opera : De morte et immortalitate animæ... ; in psalmos quos vocant pœnitentiales; in jubileum de nomine Jesu...*, Cracovie, 1600 ; *Paradisus de sectis in religione christiana, de Turcica ob christianorum dissidia crescente potentia*, Vilna, 1579 ; Prague, 1588 ; Cracovie, 1591 et 1598 ; Rome, 1601, appel adressé aux États chrétiens pour les unir dans la lutte contre les Turcs ; enfin un paroissien très répandu : *Clypeus spiritualis*, Cracovie, 1598, d'auteur inconnu, remanié, complété et publié par Warszewicki. Ce personnage, l'une des plus belles intelligences de l'époque, ne sut pourtant se concilier ni amis ni protecteurs et, pour des raisons politiques (après la mort du roi Étienne Batory, en 1586, il fut un fervent partisan de l'avènement au trône polonais de l'archiduc autrichien, ce qui lui valut d'être écarté, par le roi Sigismond III, de la dynastie suédoise de Waza), il n'eut pas la place qu'il méritait dans l'Église et dans l'État.

IV. Les XVIIe et XVIIIe siècles. — La littérature polonaise ecclésiastique des XVIIe et XVIIIe siècles, quoique abondante, ne présente rien de bien remarquable. Il ne semble pas que les théologiens polonais de cette époque aient pris aucune part aux trois grands mouvements scientifiques qui se dessinent au cours de ces deux siècles dans la théologie catholique de l'Occident. Ils ne figurent presque point dans la grande renaissance de la théologie spéculative ; ils ne contribuent presque en rien au développement de la science casuistique et morale. On peut dire enfin qu'ils ne prirent aucune part au travail sur la théologie positive, l'Écriture sainte, les Pères et l'histoire de l'Église. Il est regrettable que nous ne trouvions aucun nom polonais à mettre à côté de ceux de Cornelius a Lapide, de Calmet, des mauristes, de Petau, Le Quien, Noël Alexandre, Hardouin et des bollandistes. Néanmoins, les sciences sacrées en Pologne ont brillé d'un vif éclat dans un autre domaine, celui de la théorie de l'ascèse. Des noms, comme celui de Leczycki et de Druzbicki peuvent être placés à côté de ceux des plus grands écrivains spirituels de l'univers catholique.

Les causes de l'abaissement du niveau scientifique de cette époque sont faciles à comprendre. La principale réside dans l'état des écoles ecclésiastiques en Pologne au cours de ces deux siècles. L'université de Cracovie, centre de l'éducation, alors en décadence, ne fournit aucun théologien éminent et dépensa toute son activité en une lutte longue et peu édifiante avec la Compagnie de Jésus au sujet des écoles. La Compagnie avait reçu du roi Sigismond III des privilèges académiques pour ses deux collèges : Poznan (en 1611) et Cracovie (en 1624). L'université de Cracovie s'y opposa vivement, se référant à son droit exclusif de donner l'enseignement supérieur. Des polémiques, des procès et même des luttes sanglantes entre élèves appartenant à l'université et élèves des jésuites s'ensuivirent durant plusieurs années et se terminèrent par la victoire de l'université ; les jésuites furent forcés de fermer leurs écoles à Cracovie et leur collège de Poznan n'obtint pas les droits d'école supérieure. Ces faits eurent lieu quand le roi Jean Casimir eut conféré, en 1661, les droits académiques aux collèges des jésuites de Lwów ; l'université de Cracovie s'y étant opposée, ledit privilège ne put s'exercer. Deux autres académies qui demeuraient sous la dépendance de Cracovie ne furent pas à la hauteur de leur mission, notamment celle de Poznan (1519-1780), dénommée académie de l'évêque Jean Lubranski, du nom de son

fondateur, et l'académie de Zamosc, fondée en 1593 par le célèbre homme d'État polonais, le chancelier Jean Zamoyski. Ces deux académies n'avaient pas de cours de théologie, mais seulement des chaires de philosophie et de droit et n'imprimèrent aucun mouvement scientifique. En outre, les sciences sacrées étaient enseignées en Pologne dans de très nombreux séminaires fondés depuis le concile de Trente (il y en avait plusieurs dans divers diocèses, par exemple dans celui de Cracovie, leur nombre montait à six, dans le diocèse de Poznan à trois et dans celui de Luck il y en avait quatre, etc.). Ces séminaires demeuraient pour la plupart sous la direction des lazaristes. Tous ces séminaires étaient médiocres au point de vue scientifique et ne pouvaient devenir des centres de savoir supérieur. C'était aussi le cas des écoles religieuses. Les jésuites seuls possédaient, en Pologne, au XVIIIe siècle, environ 60 écoles; dans ce nombre, outre l'université de Vilna, il y avait 22 collèges avec cours de théologie. Le niveau de la science ne pouvait guère s'élever dans de telles conditions.

En dehors de cette raison principale, le développement des sciences était encore paralysé par une autre cause, à savoir le manque de tout aperçu religieux profond chez les adversaires du catholicisme avec lesquels les théologiens polonais furent en lutte aux XVIIe et XVIIIe siècles. Le protestantisme polonais, dont le déclin s'accentuait et qui ne s'était jamais fait remarquer par un idéal bien élevé, ne contribuait guère au développement de la théologie polémique. Les contestations avec l'orthodoxie au sujet de l'union n'y aidaient pas non plus. Elles ne faisaient valoir aucun argument sérieux, car l'orthodoxie ruthène ne possédait pas de théologiens éminents, sauf le métropolite Pierre Mohila et quelques autres.

La dernière cause de l'abaissement du niveau des sciences sacrées en Pologne au cours de ces deux siècles réside dans les déplorables conditions de la politique et de la culture générale. Les guerres continuelles, deux grandes invasions suédoises sous le règne de Jean Casimir, en 1655-1660, et sous celui d'Auguste II Sas, en 1700-1706, désolèrent non seulement les régions frontières, mais le centre même de la Pologne, rendant impossible tout développement des sciences. Lorsque, sous le règne d'Auguste III (1733-1763), l'avant-dernier roi de Pologne, les guerres furent enfin terminées, le pays, très affaibli dans sa vie politique, ne put se relever dans le domaine des sciences. Un déclin moral se fit sentir dans la société, dont la piété précaire n'était pas créatrice, d'autant que, traditionnellement attachée au catholicisme, la société polonaise croyait pouvoir garder sa foi sans cesser d'être passive et sans tendre au renouveau moral.

1° *La question de l'union des Ruthènes avec l'Église catholique* était un des sujets principaux dont s'occupaient les théologiens dogmatistes de cette époque. Il faut chercher les sources de la polémique d'alors concernant l'union avec « l'orthodoxie » dans un passé fort lointain. Déjà au Moyen Age les terres ruthènes, avoisinant la Pologne, commencent à être colonisées par des populations polonaises. Au XIVe siècle, la nécessité s'impose de fonder sur ces terres une hiérarchie catholique de rit latin. C'est ainsi qu'une métropole prend naissance à Halicz (vers 1367), transportée plus tard (1412) à Lwów; des évêchés sont fondés à Chelm (1358), à Przemysl, à Luck et à Kamieniec-Podolski (1375). En même temps, une propagande catholique, assez modeste d'ailleurs, y commençait sous la direction des frères mineurs et des dominicains. La reine Edwige fit venir à Cracovie des bénédictins de rit oriental qui, d'ailleurs, ne montrèrent pas beaucoup d'activité et disparurent après quelques dizaines d'années. C'est aussi pour arriver à l'union que la reine contribua à la reconstitution de l'université de Cracovie. Mais cet idéal ne trouva pas d'écho dans la société polonaise d'alors qui s'en méfiait. Nous avons une preuve de ce manque de compréhension dans la dispute théologique, mentionnée plus haut, concernant la validité du baptême de rit oriental, qui eut lieu vers la fin du XVe siècle et le commencement du XVIe. Voir col. 2475.

Néanmoins, l'idée de l'union fut comprise plus tard. En littérature théologique, nous en avons une première preuve dans les écrits du grand cardinal Hosius. Stanislas Orzechowski (voir ci-dessus, col. 2481) s'était adressé, en 1563, au célèbre cardinal dans une lettre concernant la question de l'union des Églises. Orzechowski, originaire lui-même d'une famille ruthène polonisée, propose d'unir les Ruthènes et les Arméniens à l'Église latine en prenant pour base l'égalité de ces trois confessions, et recommande avec ardeur cette question à Hosius. Celui-ci répondit la même année en secondant les projets d'Orzechowski, mais en refusant de mettre sur le pied d'égalité le schisme et le catholicisme et en prenant pour base la primauté du pape. En réponse, Orzechowski adresse une deuxième lettre à Hosius, où il développe le principe de la pentarchie (l'égalité du pouvoir des cinq patriarches œcuméniques), principe qu'il fut le premier et presque le seul à étudier parmi les écrivains religieux polonais. Orzechowski reconnaît la primauté du pape sur les membres particuliers de l'Église, mais il conteste la suprématie papale dans les conciles composés de patriarches et d'évêques. Cet écrit témoigne de l'influence des théories conciliaires et de la connaissance des théologiens byzantins par Orzechowski (la Ire lettre d'Orzechowski et la réponse d'Hosius se trouvent dans l'édition de Cologne de 1584 des œuvres de ce dernier; la IIe lettre d'Orzechowski a été éditée par Korzeniowski dans l'édition *Orichoviana*, Cracovie, 1891, p. 558-575).

Cette polémique entre Hosius et Orzechowski n'eut pas de résultats pratiques. Le mouvement de l'union en Ruthénie avait été commencé par Pierre Skarga sous le règne d'Étienne Batory et avec son appui. Quand les jésuites se furent établis, en 1569, à Vilna, Skarga ne tarda pas à s'y fixer en 1573 et, tout en luttant énergiquement contre les calvinistes, il s'occupa avec ardeur de la question de l'union et publia en polonais, à Vilna, en 1577, son œuvre célèbre : *De l'unité de l'Église de Dieu sous la direction d'un seul pasteur et du schisme grec, avec avertissement et exhortation aux nations ruthènes de rit grec* (2e éd. augmentée en 1591). Cette œuvre, de très haute importance scientifique et à la portée de tous, fit grand bruit. Des écrits polémiques parurent du côté orthodoxe. A cette époque, la cour du prince Constant Ostrogski, en Wolynie, était le centre de l'orthodoxie de tout le royaume. Le P. Benoît Herbest, ancien professeur de Cracovie et jésuite depuis 1571, prêta son appui à l'œuvre de Skarga dans son *Traité sur la confession de l'Église de Rome et histoire de l'esclavage grec*, Cracovie, 1586. Avant son entrée dans la Compagnie, Herbest avait écrit un ouvrage sur l'union des Arméniens et des Ruthènes à l'Église catholique sous le titre : *Indication de la voie...*, Cracovie, 1567. Le P. Possevin prit, lui aussi, une part active à la propagande de l'Union. Il séjournait alors en Pologne comme légat pontifical.

Quand, enfin, après maintes luttes et contestations, l'union fut un fait accompli, les délégués des évêques ruthènes se rendirent en 1595 à Rome et, en 1596, au synode de Brzesc, une solennelle déclaration de l'acte de l'union eut lieu; mais la lutte n'en persista pas moins. Les deux tiers des Ruthènes avaient accepté l'union, mais deux évêques, ceux de Lwów et de

Przemysl, le puissant prince Constant Ostrogski et surtout les habitants des terres ruthènes plus éloignées, situées près de Kiev, ne l'acceptèrent point. Un grand nombre de dissidents se trouvaient encore ailleurs. C'est pourquoi la polémique devint de plus en plus violente. Skarga défendit tout seul le synode de Brzesc contre les attaques des adversaires dans son écrit : *Défense du synode de Brzesc*, 1596, 2e éd., 1738. Les orthodoxes attaquèrent Skarga et sa *Défense du synode de Brzese* en divers écrits. Un de ceux-ci parut sous le pseudonyme de Christophe Philalèthe, sous lequel se cachait probablement Martin Broniewski, protestant ruthène instruit, secrétaire de la chancellerie royale (le mouvement protestant en Ruthénie n'était pas bien important, mais il existait et avait partie liée avec le mouvement orthodoxe). L'ouvrage de Broniewski, intitulé *Apocrisis...*, fut publié à Vilna, en polonais, en 1597, et en russe, en 1599 (les classes supérieures de la société ruthène étaient alors fortement polonisées et l'usage de la langue polonaise dans les écrits orthodoxes en est le témoignage le plus évident). Skarga ne fit pas de réponse au travail de Broniewski. Hipace Pociej († 1613), un des créateurs de l'union de Brzesc, prit sa défense. C'était un grand seigneur ruthène, ancien sénateur, devenu évêque de Wlodzimierz et de Brzesc, enfin métropolite de Kiev (1599). Outre quelques autres écrits défendant l'union, il publia, en 1609, à Vilna, où se trouvait la résidence du métropolite uniate de Kiev, une œuvre intitulée *Antirrhesis* (les recherches les plus récentes démontrent que Pierre Arcadius de Corcyre, établi en Ruthénie et considéré autrefois comme auteur de l'ouvrage en question, ne fut que le collaborateur de Pociej). Cependant, Mélèce Smotrycki, archevêque schismatique de Polock et responsable du martyre de saint Josaphat Kuncewicz (1623), un des plus savants théologiens orthodoxes, s'oppose violemment à l'union, ce qui détermine Skarga à reprendre la lutte vers la fin de sa vie, dans les circonstances suivantes : comme métropolite uniate, Pociej avait publié, en 1608, à Vilna, une brochure en polonais et en russe, écrite sur un ton conciliant, l'*Harmonia*. Smotrycki y répondit par un ouvrage assez faible, écrit en polonais, intitulé *Antigrafè*, Vilna, 1608 et, deux ans plus tard, sous le pseudonyme de Théophile Ortolog, il publia un second ouvrage en polonais, intitulé *Threnos*; il y exhortait la noblesse russe à ne pas abandonner la foi orthodoxe (on peut juger de la réussite de l'union par le fait que le prince Janus Ostrogski, fils du prince Constant, s'était déjà fait catholique). Comme le *Threnos* attirait l'attention universelle, Skarga, quoique fatigué par une vie d'intense activité et de lutte, crut devoir y faire réponse en publiant à Cracovie, en 1610, en polonais, l'*Avertissement à la Ruthénie de rit grec contre les élégies et les lamentations de Théophile Ostrolog*. C'est la dernière œuvre que Skarga ait écrite au sujet de l'union; elle devait porter des fruits après plusieurs années car, en 1627, Mélèce Smotrycki accepta l'union, y demeura jusqu'à sa mort (1633) et publia une série d'œuvres en sa faveur.

Au cours du XVIIe siècle, l'union de Brzesc gagnait lentement mais constamment du terrain en dépit de deux obstacles importants dont le premier, nous l'avons dit, était la méfiance de la société. Le deuxième obstacle résidait dans le fait du développement de l'État moscovite, après l'avènement de la dynastie des Romanov, en 1612. Kiev devint alors le centre d'un grand mouvement intellectuel. En 1635, Pierre Mohila, métropolite orthodoxe de cette ville, y fonda une école supérieure dont l'organisation avait pour base le système des jésuites et qui produisit tout de suite un important mouvement intellectuel et théologique. Ces deux causes firent que les autorités polonaises n'aidèrent pas suffisamment à la réalisation de l'union; Sigismond III, lui-même, quoiqu'il fût sympathique à celle-ci, était limité dans son autorité par la Diète. Les choses en vinrent à un tel point que la hiérarchie non-unie en Pologne fut officiellement reconnue par l'État polonais en 1635. En général, à part quelques écrivains jésuites, les théologiens polonais ne s'occupent point de la question de l'union.

La plupart des écrits polémiques la concernant, qui parurent au cours du XVIIe siècle, appartiennent plutôt à l'histoire de la littérature religieuse russe qu'à la polonaise. Cependant, plusieurs de ces écrivains, tant uniates qu'orthodoxes, écrivent en polonais, tel le successeur de Pociej, l'énergique métropolite Joseph Weliamin Rutski († 1637), dans quelques écrits de polémique contre Smotrycki et contre le métropolite non-uni de Kiev, Job Borecki; tel Léon Kreuza Rzewuski, évêque uniate de Smolensk, auteur de la *Défense de l'unité de l'Église russe*, Vilna, 1617, auquel répondit l'archimandrite de Kiev, Zacharie Kopystynski, auteur d'un des meilleurs ouvrages orthodoxes, *Palinodia*, écrit en 1621 et publié seulement en 1878, à Pétersbourg, dans l'édition *Russkaja istoriceskaja biblioteka*, t. I, col. 313-1200. Il convient de mentionner également l'archimandrite uniate Cassian Sakowicz, auteur d'un travail, écrit en polonais, l'*Epanorthosis...*, Cracovie, 1642, qui provoqua la réponse des théologiens de Kiev, parue dans un écrit polonais anonyme, intitulé *Lithos* (« La pierre »)..., Kiev, 1644. Théophile Rutka, S. J., grand apôtre de l'union et Ruthène d'origine, y répondit par l'écrit *Pierre contre pierre...*, Lublin, 1690. Ce même Rutka combattit l'archimandrite orthodoxe, Jean Galatowski, dans plusieurs écrits polonais, notamment dans la *Défense de l'orthodoxie de l'Église orientale*, Poznan, 1686, et dans *Goliath...*, Lublin, 1689. Rutka publia aussi, en traduction polonaise, les écrits de saint Basile concernant l'ascèse religieuse (1686). Un jésuite encore mérite une mention, Nicolas Cichowski, qui écrivit, en polonais, *Le tribunat des saints Pères...*, Cracovie, 1658, résumé des discussions que Cichowski avait eues en public en 1646, à Kiev, avec l'archimandrite Innocent Gizel. Cichowski y traite amplement la question de la procession de l'Esprit saint et de la primauté du pape; Rutka traduisit cette œuvre en latin en 1692. Il faut citer enfin le jésuite Benoît Boym, auteur de l'*Ancienne foi...*, Vilna, 1668, traitant de la primauté, J. Czepanski, O. S. A., auteur des *Controversiæ orientalis et occidentalis Ecclesiæ de subjecto potestatis ecclesiasticæ*, Varsovie, 1699, et plusieurs auteurs anonymes.

Au XVIIIe siècle, la polémique concernant l'union, s'affaiblit et ne produit que quelques ouvrages secondaires, parmi lesquels deux écrits polonais du jésuite Jean Kulesza (1666-1706) qui, sous le déguisement d'un prêtre orthodoxe, propagea pendant huit ans l'union à Moscou même : *La foi orthodoxe interprétée par l'Écriture sainte, les conciles, les saints Pères, orientaux surtout, et par l'histoire de l'Église*, Vilna, 1704, et *De l'origine du schisme*, 1747.

Il convient de mentionner aussi l'ouvrage d'un prédicateur connu, Mathieu Bembus (1569-1645), S. J., *Le rite arménien...*, Cracovie, 1630, qui appelle à l'union les Arméniens habitant les environs de Lwów. Cet écrit contribua certainement à l'union des Arméniens polonais avec Rome, union qui s'accomplit la même année 1630.

2° *La littérature polémique dirigée contre le protestantisme* est très pauvre à cette époque. Dans la première moitié du XVIIe siècle, nous constatons de la part du roi Ladislas IV Waza (1632-1648), assez libéral en matière de foi, des efforts tendant à la réunion des protestants à l'Église catholique. Nous avons la

preuve de ces efforts dans le *Colloquium charitativum* qui eut lieu à Torun en 1645 et rassembla, sur l'initiative du roi, les représentants des deux partis. Du côté catholique vinrent Tyszkiewicz, évêque de Zmudź (Samogitia), et vingt-cinq théologiens, dont les plus éminents étaient le carme Jérôme de Saint-Hyacinthe (André Cyrus, 1603-1647) venu de Cracovie, les jésuites Schœnhof et Rywocki, et le chanoine de Warmie, Meibohm. Le colloque n'aboutit pas. Une trace en est restée toutefois dans une série d'écrits polémiques, entre autres du côté catholique, l'écrit du P. Jérôme mentionné ci-dessus, *Idea colloquii charitativi*, Cracovie, 1646, et *Animadversio in Joannem Hülsemannum, ibid.*, ainsi que l'œuvre de Meibohm, *Acta conventus Thorunicnsis, ibid.*

La deuxième action, dirigée contre les protestants, au XVIIe siècle, c'est la lutte avec les sociniens. Elle est intimement liée au nom du plus éminent polémiste de ce siècle, Nicolas Cichowski (Cichovius, 1598-1669), S. J., apologiste de talent, déjà mentionné à l'occasion des contestations avec l'orthodoxie. Dans ses nombreux écrits polémiques, Cichowski combattit les sociniens avec zèle. En réfutant leurs théories, il souleva en même temps l'opinion publique. Déjà hostile, celle-ci se tourna contre eux, lorsqu'ils se furent unis à l'ennemi, de même que les protestants, pendant la guerre suédoise. Ce dernier fait eut pour résultat un décret de la Diète en 1658, expulsant les sociniens de Pologne. L'influence de l'activité et des écrits de Cichowski y est évidente. Les principaux sont : *Centuria argumentorum pro Christi divinitate*, Cracovie, 1641; *Credo arianorum...*, Cracovie, 1649; *Speculum samosathenistarum...*, Cracovie, 1656, 1651, 1662; *Desperata causa arianorum...*, Cracovie, 1660; *Triumphus SS. Trinitatis...*, Cracovie, 1666.

A côté de Cichowski, il convient de mentionner ici les jésuites suivants : Albert Rosciszewski (1556-1619), qui écrivit contre les protestants et contre les Arméniens, sous les pseudonymes de Berkowski, de Miedzyborski et de Boboli, *Brevis de Ecclesiæ et missione ministrorum tractatus*, Cracovie, 1611; *Disputatio de Ecclesia...*, s. d., etc.; Georges Tyszkiewicz (1571-1625), auteur de *Theologia antilogica lutheranorum et theologia antilogica calvinistarum*, Cracovie, 1616; Jean Hacki (1637-1695), auteur de *Scrutiniorum...*, Oliwa, 1661, etc.; Albert Wijuk Kojalowicz (1609-1677), auteur d'un traité considérable en polonais, dirigé contre les protestants, *Des choses appartenant à la véritable foi...*, Vilna, 1640; Cracovie, 1671; *Sur certaines différences de foi...*, édité en polonais, à Vilna, en 1648, en polonais et en latin en 1653 et 1758, etc.; Jean Rywocki (1599-1666), *Arma cathotica...*, Vilna, 1638, *Parænesis...*, Vilna, 1639, etc. Suivent trois auteurs allemands appartenant à la province polonaise : Charles Clage (Clagius, 1598-1666) sous le pseudonyme de Didymus Hermannovillanus, *Aristarchus contra prædicantes*, Cologne, 1643: *Disquisitiones ubiquisticæ de Christo*, Vilna, 1640, etc.; Jean Huber (1557-1622) qui écrivit en allemand contre les protestants de Danzig et de la Prusse orientale; Charles Kreitsen (1607-1660), un converti, auteur de nombreux écrits polémiques allemands et latins, *Petra inexpugnabilis...*, Braunsberg, 1655; Martin Kreisel (1658-1714), d'origine tchèque, auteur de nombreux traités allemands et latins et enfin, le meilleur apologiste polonais du XVIIIe siècle, Jean Poszakowski (1684-1757), auteur d'un ouvrage polonais en six volumes, contre les protestants, intitulé *Voix du pasteur...*, Vilna, 1736-1740, de *Controverses contre les calvinistes*, 5 vol., Vilna, 1746, de l'*Histoire luthérienne*, Vilna, 1745, de l'*Histoire calviniste*, 3 vol., 1747-1749, etc. Poszakowski était un théologien remarquablement doué et instruit; il est presque oublié, ce qui est regrettable.

Parmi les autres apologistes non jésuites, il faut mentionner les suivants : Bernard Bogdanowicz († 1708), O. S. B., auteur de *Philosophia christiana dogmaticarum veritatum de creatione et recreatione hominis*, Rome, 1697; Mathieu-Marius Kurski, O. F. M. O., plus tard évêque suffragant de Poznan († 1681), auteur d'*Opuscula varia contra adversarios fidei catholicæ*, Poznan, 1672; Jean Otrembski, curé de Zychlin, auteur de *Vox clamantis in deserto, in quo 28 vocibus perstringit sectam Lutheri et ex hujus testimoniis probat primatum romanæ Ecclesiæ*, Cracovie, 1681; Michel Mrugaczewski († 1794), professeur à l'académie de Cracovie, auteur d'une *Dissertatio polemica de traditionibus*, 1775, et d'une *Quæstio theologica ex cursu polemico de justificatione impii*, 1777.

Le piariste Stanislas Konarski (1700-1773) mérite une mention particulière. Il a été le principal promoteur de la renaissance morale et politique de la Pologne à cette époque. Patriote ardent, il fut aussi un des plus nobles et des plus éminents personnages de son siècle. Il publia une série d'écrits politiques et pédagogiques, notamment *Des moyens et remèdes efficaces*, 1760, contenant les principes d'un parlementarisme sensé, et un excellent manuel de rhétorique, *De arte bene cogitandi ad artem dicendi bene necessaria*, 1767. Il est aussi l'auteur d'un écrit unique en son genre à cette époque en Pologne, dirigée contre les déistes, *De religione honestorum hominum contra deistas*, Varsovie, 1769.

3° *La littérature théologique spéculative* est abondante, mais de moindre valeur. Elle consiste, pour l'ordinaire, en cours universitaires imprimés, ayant le caractère de compilation. On peut mentionner les auteurs suivants : les deux professeurs de l'université de Cracovie, Sébastien Petrycy de Pilzno († 1626), auteur d'une traduction polonaise, accompagnée d'un excellent commentaire, de la *Politique*, de l'*Éthique* et de l'*Économique* d'Aristote, et Simon Makowski († 1683), qui laissa un *Cursus philosophiæ*, Cracovie, 1679, 3 vol. in-fol.; une *Theologia christiana, ibid.*, 1682; une *Explanatio decalogi, ibid.*, 1682; une *Theologia speculativa*, etc.: le prédicateur polonais le plus célèbre après Skarga, Fabien Birkowski (1566-1636), O. P., dont les traités philosophiques et théologiques sont restés manuscrits; des professeurs jésuites comme Mathieu-Casimir Sarbiewski (1595-1640), célèbre poète latin et polonais, auteur de plusieurs traités philosophiques et théologiques qui n'ont pas été publiés; Thomas Mlodzianowski (1622-1686), prédicateur estimable qui publia ses cours donnés de 1666 à 1674, appréciés de ses contemporains; ils sont réunis dans un recueil en 5 volumes, *Integer cursus theologiæ et philosophiæ*, Mayence et Danzig, 1682; Jean Morawski (1633-1700), savant remarquable, écrivain très productif, qui publia *Totius philosophiæ principia*, Poznan, 1660, 1666, 1682, 1687; Lyon, 1688; *Quæstiones de Verbo incarnato et de ejusdem admirabili Matre virgine*, Leszno, 1671; Cracovie, 1684; *Quæstiones de Verbo incarnato*, Cracovie, 1685; *Quæstiones de Deo uno et trino*, Kalisz, 1674; *Selectæ quæstiones ad IIam-IIæ et ad IIIam partem divi Thomæ Aquinatis*, Kalisz, 1681; *Sancta romana Ecclesia ab antiquis calumniis hæreticorum de novo suscitatis vindicata*, Poznan, 1693; Adrien Miaskowski (1657-1737), professeur et écrivain très connu, qui publia : *Introductio in universam Aristotelis philosophiam seu Dialectica*, Sandomierz, 1720; *Deus in essentia unu sin personis trinus*, Prague, 1723, 1730; *Deus homo, seu incarnatio Verbi divini*, Prague, 1728; *Disputatio de admirabili et pretiosissima Dei Matre virgine Maria*, Prague, 1728; *Tractatus de angelis*, Poznan, 1730, 1732; *Tractatus de fine ultimo*, Poznan, 1731; *Tractatus theologicus de actibus humanis*, Sandomierz, 1732.

Le plus célèbre des théologiens jésuites du XVIIe siècle fut Albert Tylkowski (1625-1695), auteur de 59 ouvrages dans les domaines les plus divers : théologie, philosophie, ascèse, droit canonique, histoire, mathématiques et physique. On mentionnera seulement son manuel sur la philosophie d'Aristote, publié en 9 volumes sous le titre de *Philosophia curiosa*, Cracovie, 1669; Oliwa, 1680, 1684. On doit citer aussi Jean Kowalski (1711-1789), qui publia en polonais *Argumentations contre les cartésiens*, Lwów, 1746. Kowalski fut l'unique écrivain polonais de cette époque à s'attaquer au célèbre créateur de la philosophie contemporaine. Il est aussi l'auteur des ouvrages suivants : *Philosophia peripatetica*, Kalisz, 1750; *Enseignement de foi...*, bon manuel apologétique en polonais, paru à Varsovie en 1775; *Sententiæ dogmaticæ ex universa theologia*, Przemysl, 1756; *Theologica moralis et dogmatica ad usum candidatorum theologiæ in compendium redacta*, Przemysl, 1764. Ces deux dernières œuvres sont un remaniement des écrits du célèbre théologien jésuite français le P. G. Antoine.

Les écrivains suivants méritent encore une mention : le jésuite Casimir Wolski (1644-1690), auteur d'un traité presque unique dans la littérature théologique polonaise et considérant la question célèbre du rapport de la grâce divine avec le libre arbitre. Intitulé *Vindiciæ sancti Augustini et sancti Thomæ Aquinatis seu disputationes de mente utriusque doctoris circa scientiam Dei mediam explicatam;* cet ouvrage a été édité, après la mort de l'auteur, à Poznan, en 1695. Pierre de Poznan, de l'ordre des mineurs conventuels (XVIIe siècle) est un des rares représentants du scotisme à cette époque, en Pologne. Il publia en deux grands in-folio : *Commentaria in Ium et IIum lib. Sententiarum Joannis Scoti*, Mayence, 1612; Venise, 1626; Anvers, 1655, et *Decisiones totius theologicæ speculativæ et moralis*, Venise, 1629, ainsi qu'une œuvre curieuse contenant des sources pour les prédicateurs, *Splendores hierarchiæ politicæ et ecclesiasticæ a cælesti hierarchiæ exemplati ad christianum regimen*, Cracovie, 1652; Lublin, 1654. Pierre de Poznan fut un des écrivains polonais les plus connus à l'étranger, à cette époque. Voir son article, ci-dessus, col. 2041.

L'ordre des frères prêcheurs donna aussi, à cette époque, plusieurs théologiens et écrivains. Il convient de mentionner, en premier lieu, Justin Miechowita (1594-1689), qui écrivit une œuvre dogmatique de célébrité européenne sur la sainte Vierge : *Discursus prædicabiles super litanias lauretanas*, Paris, 1642, maintes fois éditée en latin et traduite en français, en italien et en espagnol, œuvre énorme en 2 vol. in-fol. Le second dominicain, Ferdinand Januszewski (fin du XVIIe siècle), est l'auteur de nombreux traités de dogmatique et de morale : *Sententiæ thomisticæ*, Cracovie, 1696; *Assertiones theologicæ de SS. Trinitate*, Cracovie, s. d.; *Theologia moralis*, Cracovie, 1701; *Sententiæ sacræ... de symbolo apostolorum*, Cracovie, 1699; *Sententiæ morales...*, Cracovie, 1676, 1694; *Tractatus de matrimonio*, Cracovie, 1683; *De tribus votis religionis*, Cracovie, 1689, etc.

Dans la première moitié du XVIIe siècle paraît Nicolas de Mosciska, auteur de plusieurs traités de morale, dont les plus importants sont *Elementa ad s. confessiones... utilia*, Cracovie, 1603, 1610; Cologne, 1619; *Artis pœnitentiariæ tyrocinium*, Cracovie, 1625, 1631; *Modus examinandi ordinandos*, Cracovie, 1625; *Examen approbandorum ad s. confessiones excipiendas*, Cracovie, 1622, 1631. Ces quatre ouvrages, qui constituent un ensemble de théologie morale, furent publiés après la mort de l'auteur, à Cracovie (1683 et 1701), sous le titre : *Theologia moralis*. Nicolas de Mosciska publia encore *Rudimenta logicæ*, Cracovie, 1609; Cologne, 1611; Cracovie et Cologne, 1625, et une série d'autres écrits de morale et d'ascétisme. Ses principales œuvres ascétiques en polonais sont : *Infirmerie chrétienne*, Cracovie, 1626; *Manuel d'exercices spirituels*, *ibid.*; *Académie de piété*, Cracovie, 1628, etc. Nicolas de Mosciska peut être considéré comme le meilleur moraliste polonais de son temps; il mérite d'autant plus d'être signalé qu'il se ressent de l'influence de saint Thomas et que, en dépit de la méthode casuistique qui dominait à cette époque dans les questions morales, il touche aux bases mêmes de l'éthique et de la morale mieux que ne le font ses contemporains.

On doit mentionner ici encore quatre autres auteurs dominicains, notamment Jean-Alain Bardzinski (1657-1708), traducteur de classiques latins, qui publia un résumé versifié de la *Somme* de saint Thomas d'Aquin, intitulé : *Breve compendium Summæ angelicæ in versu summatum*, Varsovie, 1705; Samuel de Lublin († 1658), auteur de traités philosophiques, *In VIII libros Aristotelis de physica... juxta viam thomistarum*, Cologne, 1620; *In III libros de anima quæstiones scholasticæ secundum viam thomistarum*, Cologne, 1627; *Tractatus summutarum*, Cologne, 1627, et un manuel de théologie morale, *Summuta casuum*, Cologne, 1631 et 1715; Dominique Frydrychowicz († 1716), auteur d'une série de traités théologiques, *Conclusiones theologicæ de attributis Dei*, s. l., 1688; *Tractatus theologicus de creatione*, Cracovie, 1690; *Manipulus theologicus*, Cracovie, 1691; *De naturæ humanæ statu et innocentia*, Cracovie, 1691; *De natura angelica*, Cracovie, 1691; *De voluntate et amore Dei*, Cracovie, 1692; *Sacrosanctum SS. Trinitatis mysterium explicatum*, Cracovie, 1700, etc.; Simon Okolski (1580-1659), héraldiste et historien connu, auteur d'un commentaire théologique des sermons de saint Albert le Grand, intitulé *Præco divini verbi B. Albertus Magnus...*, Cracovie, 1649.

4° *La théologie ascétique.* — Les sciences sacrées, à cette époque, ont atteint en Pologne leur plus haut degré de développement dans le domaine de la théorie de l'ascèse. Presque tous les prédicateurs célèbres, ainsi que les écrivains ecclésiastiques, ont produit des traités et des œuvres ascétiques. Deux jésuites décédés en odeur de sainteté sont considérés comme les plus éminents auteurs ascétiques de ce temps : Nicolas Leczycki et Gaspard Drużbicki. Leczycki (1576-1652), un calviniste converti, a publié ses œuvres sous le nom latinisé de Lancicius. Il vécut à Rome, en Pologne et en Moravie. Une de ses meilleurs ouvrages traite de l'esprit de son ordre, *Gloria sanctii Ignatii*, Cracovie, 1622. Il est auteur de 22 petits traités ascétiques intitulés *Opuscula spiritualia* (quelques-uns de ces traités ont été édités à part; l'édition entière parut à Anvers, 1650, 2 vol. in-fol.; 2e édit., Ingolstadt, 1724, 7 vol. in-8°). En 1883, et plus tard, on a publié à Cracovie dix-huit de ces ouvrages. Leczycki est universellement considéré comme l'un des représentants les plus classiques de l'ascèse de la Compagnie. Voir l'art. LANCICIUS, t. VIII, col. 2556.

Gaspard Drużbicki (1590-1660), prédicateur fameux, est l'auteur de 46 traités ascétiques publiés séparément en 1652, 1664 et 1669, sous le titre *Opera ascetica*, Kalisz, Poznan, 1686, 1691; édition complète de ces œuvres sous le titre *Opera omnia ascetica*, 2 vol. in-fol., Ingolstadt 1732. Drużbicki fut l'un des premiers promoteurs du culte du Sacré-Cœur de Jésus (il composa plusieurs litanies en son honneur). Comparé à Leczycki, il fait preuve de plus d'élévation, tandis que Leczycki se distingue par une connaissance approfondie des mouvements intérieurs de l'âme.

A côté de ces principaux représentants de la théologie ascétique, il convient de mentionner les jésuites suivants : F.-S. Fenicki, fort dévot à la vierge Marie, créateur d'une dévotion à l'immaculée conception très

répandue jusqu'à présent en Pologne, qui a paru sous le titre de *Petites heures de la sainte Vierge*; Martin Hincza, auteur de nombreuses méditations; Jean Morawski, mentionné plus haut, auteur de magnifiques méditations sur la vie des saints, intitulées *Fasti sanctorum*, Poznan, 1676, et d'autres écrits; Thomas Mlodzianowski, auteur d'un manuel pour retraites et méditations; Stanislas Solski, mathématicien, auteur de méditations, etc. Parmi les dominicains, il faut citer Paul Ruszel († 1658), propagateur du culte de la Sainte-Croix (une très importante relique de la Sainte-Croix se conserve dans l'église dominicaine de Lublin), et Gabriel Leopolita († 1649), auteur de nombreuses méditations sur la passion de Notre-Seigneur et d'autres ouvrages encore.

5° *Le droit canonique.* — A l'encontre d'époques précédentes où l'étude du droit canonique prédominait parmi les sciences sacrées, il y a, au XVIIe et au XVIIIe siècle, une certaine stagnation dans ce domaine. L'activité des quelques canonistes polonais se limite à la publication de décrétales des synodes, de divers manuels juridiques et de commentaires du *Corpus juris*. On peut faire ici mention de professeurs jésuites de Vilna : Bekanowski, auteur de *Quæstiones canonico-morales de septem sacramentis*, Vilna, 1732; Milunski, auteur d'*Explanationes juris ecclesiastici... de sponsalibus et matrimoniis*, Vilna, 1705; Benoît de Soxo, auteur d'un manuel très érudit, mais chaotique, intitulé *Claves juris*, Vilna, 1648; Albert Tylkowski, auteur de *Tribunal sacrum*, Varsovie, 1690, et de *Sacri canones et decisiones apostolicæ ad sacramentum matrimonii*, Varsovie 1692. Puis vient le dominicain Camille Jasinski († 1651), auteur de quelques traités qui se rattachent au droit particulier de l'ordre; les deux professeurs de l'académie de Cracovie, Albert Lancucki († 1686); *Quæstio juridica de jure immunitatis ecclesiasticæ*, Cracovie, 1658, et Jacques Marciszewski († 1773); *Controversæ quæstiones juris*, s. l., 1771; *Continuatio controversarum quæstionum*, s. l. n. d.; *De prælatis et canonicis*, Cracovie, 1776; *Regulæ canonicæ de irregularitate, ibid.*, 1766; enfin, le basilien T. Szczurowski (1740-1812), qui publia en polonais un manuel de droit canon, Suprasl, 1792.

6° *Sciences positives.* — Le domaine de la théologie positive n'est guère exploité au cours de ces deux siècles en Pologne. En histoire ecclésiastique, nous ne pouvons citer que quelques noms, et d'abord celui d'Abraham Bzowski (Bzovius), dominicain (1567-1637). Depuis 1611, Bzowski séjournait à Rome, où on lui avait confié la continuation des *Annales* de Baronius. Il commença son travail en résumant Baronius, *Historia ecclesiastica ex Cæs. Baronii Annalibus*, 2 vol. in-fol., Rome, 1616, puis fit paraître neuf volumes d'*Annales*. Les deux derniers n'ont été édités qu'après sa mort, Cologne, 1640; Rome, 1672. Son travail s'arrête à la mort du pape saint Pie V (1572). Bzowski fut un homme de grand savoir et d'une extraordinaire assiduité au travail, quoiqu'il manquât quelquefois de sens critique. Il publia encore une série d'écrits théologiques, ascétiques et historiques; ces derniers concernent particulièrement l'histoire de l'ordre dominicain en Pologne.

Un autre nom célèbre parmi les historiens de l'Église de Pologne à cette époque est celui de Simon Starowolski (1588-1656), professeur, puis chanoine à Cracovie. De ses nombreux ouvrages, qui traitent d'histoire, de géographie, de droit et de politique, nous devons citer *Scriptorum Polonicorum hecatontas...*, Francfort, 1625; Venise, 1627; Breslau, 1733, contenant plus de 170 biographies, et *Polonia sive status regni Poloniæ descriptio*, Cologne, 1632; Danzig, 1562; Wolfenbüttel, 1656; Breslau, 1734; puis Varsovie, 1761, dans l'édition de Mitzler, *Historiarum Poloniæ... collectio magna*, qui nous fournit maints renseignements sur l'état de l'Église de Pologne au XVIIe siècle. Un certain manque de critique est le plus grand défaut de Starowolski.

En dehors de ces deux bons représentants de l'histoire ecclésiastique polonaise, on ne rencontre, à cette époque, aucun autre écrivain remarquable. On trouve surtout des chroniqueurs des ordres religieux. Le meilleur serait l'historien de la province lithuanienne de la Compagnie de Jésus, Stanislas Rostowski (1711-1784), qui se rendait vraiment compte des conditions du travail scientifique; il ne laissa pas, néanmoins, d'user de la méthode annalistique. Son œuvre, intitulée *Lithuanicorum Societatis Jesu historiarum provincialium pars prima*, Vilna, 1768, donne l'histoire du premier siècle de la Compagnie en Lithuanie (1564-1664). Comme source historique, nous possédons encore une autre œuvre de valeur, c'est le *Diarius domus professæ Cracoviensis Societatis Jesu*, du P. Jean Wielewicki (1566-1639), sorte de journal relatant les faits les plus importants arrivés à la maison, entre 1579 et 1639. Ce journal, édité à Cracovie entre 1881 et 1899, en 9 volumes, est une source inépuisable d'informations ecclésiastiques. Beaucoup d'autres travaux semblables, publiés ou non, ont été composés dans tous les ordres polonais, celui par exemple des franciscains conventuels dont l'auteur est le P. Bonaventure Makowski (1700-1795). Plusieurs biographies d'évêques et d'autres hommes d'action ont été conservées, comme, par exemple, les œuvres du chanoine régulier E. Damalewicz († 1673), *Vitæ Vladislaviensium episcoporum*, Cracovie, 1642, et *Series archiepiscoporum Gnesnensium*, Varsovie, 1649, ou l'œuvre du jésuite Rzepnicki, *Vitæ præsulum* de la Pologne et de la Lithuanie jusqu'à 1766, 3 vol., Poznan, 1761-1763. Les œuvres de l'historien héraldiste de Lithuanie, Albert Wijuk Kojalowicz (1609-1677) sont, elles aussi, une source importante pour l'histoire ecclésiastique de Pologne. De nombreuses informations biographiques sont également fournies par un immense armorial polonais du jésuite Gaspard Niesiecki (1682-1744), 1re éd. à Lwów, 1728-1743, 4 vol.; le t. V, non terminé, a été achevé en complété par le P. Czaplinski qui ne l'a cependant point publié. Une nouvelle édition de cet armorial et 10 volumes a paru à Leipzig en 1839-1846. Il faut encore mentionner de très nombreuses Vies de saints de moindre valeur scientifique. En particulier, la Vie des saintes vierges Eufrosine et Parascève, parue sous le titre *Chronologie...* et *Addition à la chronologie...*, Vilna, 1782-1783, œuvres du basilien I. Stebelski († 1805), fournit maintes données concernant l'histoire de l'union et de l'ordre de Saint-Basile. Enfin le piariste Théodore Ostrowski (1700-1802), savant historien du droit, fut le premier écrivain polonais qui ait entrepris une étude générale de l'histoire ecclésiastique en Pologne. Il publia : *Histoire et lois de l'Église de Pologne*, 3 vol., Varsovie, 1793; 2e éd., Poznan, 1846, avec des notes du savant éditeur, Joseph Lukasiewicz. L'œuvre d'Ostrowski manque de profondeur et de critique. Les notes de Lukasiewicz dénotent une certaine hostilité envers l'Église catholique.

V. Le XIXe siècle. — 1° *Généralités.* — Les vicissitudes de l'histoire des idées théologiques en Pologne au XIXe siècle ne sauraient être comprises si l'on ne tenait compte de deux facteurs qui ont exercé une influence considérable sur la mentalité polonaise.

D'une part, des courants antireligieux venant d'Occident pénètrent de plus en plus en Pologne, vers la fin du XVIIIe siècle, à l'époque de sa défaite politique. D'autre part, le démembrement de la Pologne amène de déplorables conditions d'existence, au point de vue national aussi bien que religieux. En ce qui concerne

le premier facteur, c'est chose connue que, vers la fin du XVIIIe siècle, on constatait partout un dédain accentué pour la religion, identifiée à l'obscurantisme. Ce phénomène s'observe également en Pologne. Sous ce rapport, l'état de choses était cependant meilleur en Pologne, car il n'y avait point de haine ni de persécutions religieuses comme ailleurs. En général, on peut dire que les traditions de piété étaient profondément enracinées dans la société polonaise: le catholicisme fut, pendant toute l'époque de l'esclavage, un facteur puissant pour soutenir le moral de la nation et lui garder l'espoir en un avenir meilleur. C'est pourquoi la Pologne ne suivit point la voie de l'athéisme; les quelques penseurs polonais qui subirent l'influence des courants nouveaux de la philosophie anticatholique prirent à l'égard de la religion et du catholicisme une attitude plus irénique qu'hostile. L'apologétique polonaise n'eut donc pas lieu de se développer en grand. Quant au développement des autres branches des sciences sacrées en Pologne, l'état de choses était d'autant plus regrettable que la Pologne était restée à l'écart du grand mouvement du XVIIIe siècle en Europe occidentale, dans le domaine de la théologie positive aussi bien que dans celui de la théologie pratique.

Si nous ajoutons à cet état de choses le joug de l'esclavage, différent dans chacune des trois annexions, et la nécessité continuelle, pour l'Église, de défendre sa liberté contre les persécutions des conquérants, et si nous considérons le fait que les meilleurs cerveaux et les plus nobles cœurs polonais du XIXe siècle se proposaient comme but unique le recouvrement de l'indépendance, nous ne saurons nous étonner de la pauvreté relative dans le domaine des sciences théologiques en Pologne, au cours de ce siècle. Néanmoins, malgré des conditions si défavorables au développement des sciences sacrées, la théologie polonaise n'a pas laissé de produire des écrivains de valeur, surtout vers la fin du XIXe siècle.

2° *Situation de l'enseignement théologique.* — Au cours des dernières années de l'indépendance de la Pologne, pendant le règne de Stanislas-Auguste Poniatowski (1764-1795), un mouvement très vif se développa, qui tendait à la réforme politique et sociale. C'est alors que fut instituée, en 1775, la « Commission d'éducation nationale », qui fut le premier ministère de l'Instruction publique en Europe et qui développa une activité intense dans l'organisation des écoles. L'ancienne université de Cracovie fut réformée en 1780. La théologie y obtint quatre chaires, dont le nombre augmenta avec le temps. En même temps, l'académie des jésuites de Vilna, fermée à la suite du bref *Dominus ac Redemptor* (1773), fut rouverte sous le nom d'École centrale du grand-duché de Lithuanie. Depuis 1783, cette école possédait des cours de théologie. En 1803, l'École centrale de Vilna, annexée depuis 1795 par les Russes, obtint le titre d'université conférant des grades scientifiques. On fonda le séminaire principal en 1808 pour y loger les étudiants en théologie. La ville de Lwów se trouvait sous la domination autrichienne depuis 1772; en 1784, on y créa une université, qui existe encore aujourd'hui, simple transformation de l'ancien collège des jésuites, avec faculté de théologie. Entre 1805 et 1816, cette université fut abolie et remplacée par un lycée possédant aussi des cours de théologie, mais sans droit de conférer les grades. En dehors de ces trois centres d'études théologiques, les jésuites de Russie-Blanche obtinrent, en 1812, les droits académiques pour leur collège de Polock, avec facultés de philosophie, de théologie et des lettres. Cette nouvelle académie de Polock, qui ne déploya guère d'activité, fut fermée en 1820, après l'expulsion des jésuites de Russie.

Après le congrès de Vienne (1815), une université avec faculté de théologie fut fondée à Varsovie, en 1817. De plus, à la suite d'une nouvelle circonscription des diocèses, les trop nombreux séminaires subirent aussi une réforme et furent réduits au nombre de un par diocèse. Après l'insurrection du 29 novembre 1830, l'université de Varsovie et celle de Vilna furent fermées. La faculté de théologie de Varsovie, devenue, dès 1825, séminaire principal, fut de nouveau transformée, en 1836, en une académie ecclésiastique qui dura jusqu'à 1867, date où elle fut fermée et sa bibliothèque donnée au séminaire de Varsovie. A la place de la faculté théologique de Vilna, on créa, en 1833, une académie ecclésiastique, transférée en 1842 à Pétersbourg où elle demeura jusqu'à la révolution bolchéviste de 1917. Seuls les élèves ayant achevé leurs études ecclésiastiques dans les séminaires diocésains pouvaient être reçus dans ces deux académies.

De tous les séminaires ecclésiastiques de la première moitié du XIXe siècle, c'était celui des lazaristes de Varsovie qui avait le niveau le plus élevé. Ce séminaire subsista depuis 1677 près de l'église de la Sainte-Croix, jusqu'à sa fermeture après l'insurrection de janvier 1863 (il sert aujourd'hui d'internat pour les étudiants de la faculté de théologie). Vers la fin du XIXe siècle, c'est au séminaire du diocèse de Cujavie, établi à Wloclawek, que doit être réservée la première place au point de vue scientifique. Les facultés théologiques de l'annexion autrichienne, c'est-à-dire celles de Cracovie et de Lwów, demeurées longtemps sous l'influence du joséphisme, n'arrivèrent pas à se développer et ce n'est que vers la fin du XIXe siècle (l'autonomie de la partie de la Pologne annexée par l'Autriche, ayant été décrétée en 1867) que les sciences sacrées commencèrent à prospérer. A Vilna, la plupart des professeurs subissaient l'influence du fébronianisme. Nous avons une preuve du manque d'esprit catholique de cette faculté théologique dans le fait que les trois auteurs de l'abolissement de l'union, en 1839, sur le territoire de l'ancien grand-duché de Lithuanie, à savoir Siemaszko, Zubko et Luzynski, avaient obtenu leurs grades scientifiques à Vilna. L'académie ayant été transférée à Pétersbourg, l'état de choses s'améliora, car la nouvelle institution scientifique était pénétrée de l'esprit vraiment catholique de son premier chef, un des prêtres les plus éminents que la Pologne ait produits à cette époque, l'archevêque de Mohilów, Ignace Holowinski (1800-1855). Depuis ce temps, l'académie de Pétersbourg ne déserta jamais l'étendard catholique, alors même qu'elle eut pour chef le dominicain Stacewicz (1809-1876), trop conciliant à l'égard du gouvernement russe, en dépit du Saint-Siège. Éloignée cependant du centre des courants scientifiques de l'Occident, l'académie ne développa pas une activité scientifique très intense et la plupart des théologiens qu'elle forma ne produisirent rien dans le domaine des sciences sacrées.

Pareil dédain de la production se remarquait aussi chez la plupart des membres de l'académie théologique de Varsovie. Cependant, celle-ci avait atteint, au cours de ses trente ans d'existence, le niveau le plus élevé entre toutes les écoles théologiques polonaises du XIXe siècle. Elle fournit un grand nombre de prêtres de haute culture, profondément attachés au catholicisme, et il est juste de dire que c'est surtout aux élèves de cette institution que l'Église doit d'avoir pu maintenir la foi catholique en Pologne, en dépit du joug ennemi et des persécutions cruelles qui s'ensuivirent, surtout après l'insurrection de 1863, quand le gouvernement russe redoubla d'hostilité envers les Polonais et envers leur foi catholique, situation qui dura jusqu'à la première révolution russe de 1905. L'académie de Varsovie eut aussi de grands mérites dans le domaine des sciences sacrées. C'est d'elle

que sortirent la plupart des théologiens qui, dans l'annexion russe et dans la Pologne entière, travaillèrent en dépit de conditions souvent pénibles. L'académie de Varsovie ayant été fermée, ce furent les séminaires de Wloclawek et de Varsovie qui devinrent les centres principaux du travail scientifique. Un périodique mensuel *Atceneum kaplanskie* (l' « Athénée ecclésiastique »), qui commença à paraître en 1909 et continue encore, fut l'organe de ce travail à Wloclawek. A Varsovie, parut, de 1841 à 1862, un périodique mensuel intitulé *Pamietnik religijno-moralny* (« Mémoires religieux et moraux ») qui se transforma, en 1862, en un hebdomadaire nommé *Przeglad katolicki* (« Revue catholique »), lequel a paru jusqu'en 1913 pour reprendre en 1922. Plus récemment, en 1901, parut une édition intitulée *Biblioteka dziel chrzescijanskich* (« Bibliothèque d'œuvres chrétiennes ») qui fit paraître de précieuses traductions d'ouvrages catholiques étrangers et contribua à activer le courant scientifique et théologique parmi le clergé et dans la société. De 1902 à 1907 parut aussi, à Varsovie, une revue trimestrielle, *Kwartalnik teologiczny*.

Dans l'annexion prussienne, un certain mouvement théologique se fit remarquer, surtout dans la deuxième moitié du siècle. Sous la direction de Mgr Léon Przyluski, archevêque de Gniezno-Poznan (1845-1865), un périodique mensuel très sérieux fut rédigé sous le nom de *Przeglad poznanski* (« Revue de Poznan »), de 1845 à 1865. Ce mouvement intellectuel fut cependant anéanti par le *Kulturkampf* et les lois de mai 1873 et ce n'est que vers la fin de l'esclavage qu'une certaine activité théologique se fit de nouveau sentir.

Enfin, dans l'annexion autrichienne, la première lutte avec le joséphisme fut commencée par les jésuites chassés de Russie en 1820, établis dans cette partie de la Pologne où ils furent les promoteurs presque uniques du mouvement intellectuel catholique. Leur activité scientifique ne put cependant être fort intense à raison des conditions difficiles, et aussi de l'indifférence et d'une certaine laïcité du clergé, à raison enfin des luttes incessantes contre le gouvernement autrichien, qui contrecarrait la liberté de l'Église. Ce n'est donc que quand cet état de choses se fut amélioré et que la Galicie eut acquis l'autonomie, en 1867, qu'une amélioration se produisit dans le domaine des sciences sacrées. La *Przeglad powszechny* (« Revue universelle »), mensuelle, publiée depuis 1884 par le collège des jésuites de Cracovie, devint le centre d'un mouvement théologique plus actif. Les jésuites collaboraient aussi avec les autres ordres religieux, instruisant pendant plusieurs dizaines d'années la jeunesse des divers ordres dans leur école théologique, tandis que l'activité scientifique s'éveillait aussi parmi les séculiers.

3° *Philosophie et apologétique.* — On peut affirmer, sans aucun doute, que c'est la philosophie et l'apologétique qui occupent une place dominante. Comme nous l'avons dit, les courants anticatholiques qui passèrent au XIXe siècle sur la Pologne n'étaient pas de caractère décidément hostile. C'était plutôt une tendance à concilier ces nouveaux courants avec la foi traditionnelle, qui se manifestait chez la plupart des philosophes polonais traditionnellement attachés à la foi.

Un partisan de Kant, Joseph Szaniawski (1764-1843), apologiste chrétien et fervent catholique, peut être mentionné ici, ainsi que plusieurs autres comme Joseph M. Hœne-Wronski (1778-1853), profond penseur, mathématicien et philosophe original, profondément pénétré d'idées messianiques. Le grand philosophe Joseph Goluchowski (1797-1858), qui se basait sur la philosophie de Schelling, les partisans de Hegel : Joseph Kremer (1806-1875) et Bronislaw F. Trentowski (1808-1869) essaient pareillement de concilier leur philosophie avec le christianisme dont ils sont les ardents défenseurs. Nous remarquons les mêmes tendances chez le meilleur philosophe, qu'il faut mentionner à part. Il s'agit du comte Auguste Cieszkowski (1814-1894), qui exerça une influence considérable sur le célèbre poète et philosophe Sigismond Krasinski (1812-1859). Certains prêtres catholiques suivaient aussi ces tendances comme, par exemple, le piariste Patrycy Przeczytanski (1750-1817), auteur d'une *Logique*, Varsovie, 1816, entièrement basée sur le sensualisme de Condillac, les kantistes Dowgird (1776-1835), piariste, professeur à l'université de Vilna, et Félix Jaronski (1777-1827), professeur à l'université de Cracovie, puis au séminaire ecclésiastique de Kielce, et enfin François Krupinski (1836-1898), ex-piariste, habitant à Varsovie, auteur de plusieurs ouvrages philosophiques.

A côté de ces penseurs qui, bien que croyants, ne peuvent être considérés comme des représentants des sciences sacrées, il convient de mentionner deux fervents apologistes du catholicisme, qui subirent l'influence de Bautain, et d'autres traditionalistes contemporains. Ce sont deux prêtres, Félix Kozlowski (1802-1872), auteur d'une série d'articles philosophiques et apologétiques et de l'ouvrage intitulé : *Commencement de la philosophie chrétienne*, 2 vol., Poznan, 1845, et Valérien Serwatowski (1800-1891), auteur d'une série d'écrits exégétiques et d'un ouvrage philosophique, intitulé *Esquisse du système philosophique conçu du point de vue chrétien*, Cracovie, 1852.

Parmi les savants qui se ralliaient au strict catholicisme, il faut mentionner en premier lieu Charles Surowiecki (1754-1824), des frères mineurs de la stricte observance (réformates), l'unique apologiste qui ait existé pendant les premières décades de l'esclavage de la Pologne. Homme très érudit et doué, mais peu original, il se signala par ses nombreux écrits comme apologiste du catholicisme. Il pèche cependant par un tour de phrases trop malicieux et vulgaire.

Nous trouvons plus tard deux prêtres polonais plus profonds que Surowiecki. Ce sont : Stanislas Cholonlewski (1791-1846) et Ignace Holowinski. Le premier, né d'une famille aristocratique, franc-maçon converti, homme de grandes capacités intellectuelles et morales, publia, en dehors de ses poésies et de nombreux sermons, un travail philosophique et apologétique approfondi, sous la forme d'un roman intitulé *Rêve à Podhorce*, Vilna, 1842, et les *Réponses...*, Vilna, 1874, grand traité sur le progrès de l'humanité. Ignace Holowinski, l'archevêque de Mohilów, déjà mentionné plus haut, a été l'unique théologien sérieux qu'ait produit l'université de Vilna au XIXe siècle. Ses études achevées, il fut professeur de théologie catholique à l'université de Kiev. (Sous le règne du tzar Nicolas Ier les cours de théologie étaient obligatoires pour tous les étudiants des universités russes. Le caractère en variait selon la foi; il y avait donc à l'université de Kiev une chaire de théologie catholique, vu le grand nombre d'étudiants polonais qui s'y trouvaient.) En 1842, Holowinski fut nommé premier recteur de l'académie ecclésiastique transférée de Vilna à Pétersbourg. En 1848, il est coadjuteur avec future succession de Dmochowski, l'archevêque de Mohilów, auquel il succéda en 1851. Il meurt en 1855. Sans parler de l'importance de Holowinski comme arbitre de la question catholique en Russie, on peut affirmer qu'il fut un des savants les plus universellement instruits de son époque. Il était à la fois littérateur, philosophe et historien. Il donna des preuves de son immense érudition dans une excellente *Homilétique*, Cracovie, 1859, ainsi que dans un grand ouvrage, *Pèlerinage en Terre sainte*, 5 vol., Vilna, 1841-1845; 2e édit., à Pétersbourg, 1853, dans lequel il fait un exposé remarquable de l'histoire de l'Église des premiers siècles et des saints Pères. Son traité *Du*

rapport direct de la philosophie à la religion et à la civilisation (recueil d'articles parus dans *Tygodnik Petersburski* (« Hebdomadaire de Pétersbourg »). 1840, constitue la première polémique en polonais entre la philosophie scolastique et l'idéalisme allemand.

A côté de Choloniewski et de Holowinski, c'est Pierre Semenenko (1814-1886) qui occupe une place particulière dans l'histoire des sciences sacrées en Pologne. (Semenenko était membre et devint général de la congrégation de la Résurrection de Notre-Seigneur, créée après l'insurrection de 1831 par quelques émigrés polonais catholiques fervents, habitant en France.) Semenenko était un grand érudit, une intelligence profonde et originale. Il exposa ses aperçus philosophiques et théologiques dans plusieurs œuvres : *Credo*, Lwów, 1885, et *Pater*, Cracovie, 1846, et dans une série d'articles. Son point de vue est celui de la scolastique, mais, comme la plupart des philosophes chrétiens de cette époque, il prend une attitude d'indépendance envers les acquisitions intellectuelles du Moyen Age. Pareille attitude chez l'éminent philosophe catholique polonais, Stefan Pawlicki (1839-1916), membre de la congrégation de la Résurrection, professeur de l'université jagellonienne de Cracovie, le meilleur historien de la philosophie en Pologne. Il écrivit, entre autres, *Histoire de la philosophie grecque*, Cracovie, t. I, 1890; t. II, 1883; *Le matérialisme en face des sciences*, 1870; *Études sur le darwinisme*, Cracovie, 1875; *Plusieurs remarques sur la base et les limites de la philosophie*, Cracovie, 1878; *Des débuts du christianisme*, Cracovie, 1884 (traduction italienne et allemande); *Étude sur le positivisme*, Cracovie, 1886; *Vie et œuvre d'Ernest Renan*, Cracovie, 1896; 2e édit., Varsovie, 1905.

Le P. Marian Morawski (1875-1901), S. J., peut sans aucun doute être considéré comme le plus éminent penseur catholique polonais du XIXe siècle. Morawski fut professeur à l'école de la Compagnie, puis à l'université de Cracovie, fondateur et premier rédacteur du périodique mentionné plus haut *(Revue universelle)*. Sa première grande œuvre, intitulée *La philosophie et ses problèmes*, Lwów, 1871, donne une première vue d'ensemble des problèmes philosophiques du point de vue scolastique. Il publia encore *La téléologie dans la nature*, Cracovie, 1887; *Les bases de l'éthique et du droit*, Cracovie, 1891, et une célèbre apologie du catholicisme, traduite en plusieurs langues étrangères sous forme de dialogue, et intitulée *Soirées au bord du Léman*, Cracovie, 1890. Vers la fin de sa vie, Morawski commença une œuvre qu'il n'acheva malheureusement pas, *La communion des saints*, dont le t. I parut en 1903 et qu'on peut considérer comme la meilleure élaboration qui ait été faite de cet article de la foi catholique.

Vers la fin de cette époque, les professeurs de philosophie scolastique, François Gabryl (1866-1916), de Cracovie, et Casimir Wais (né en 1865), de Lwów, publièrent des manuels de philosophie scolastique. L'œuvre de Gabryl parut sous le titre de *Système de philosophie*, Cracovie, 1899-1906. Wais est auteur d'une *Psychologie*, 1902-1906, d'une *Cosmologie*, 1907, et d'une *Ontologie*, 1926. Comme philosophes et apologistes, il faut encore mentionner : Ladislas Debicki de Varsovie (1853-1911), auteur d'une série d'œuvres précieuses, entre autres : *L'immortalité de l'homme comme postulat philosophique des sciences naturelles*, Varsovie, 1883; 2e éd., 1887, et *L'absence de confession, ses causes et ses conséquences*, Varsovie, 1885; 2e édit., 1888, et Egide Radziszewski (1871-1922), mort prématurément, dernier recteur de l'académie ecclésiastique de Pétersbourg, fondateur et premier recteur de l'université catholique de Lublin. Il est l'auteur de plusieurs œuvres importantes, notamment *La renaissance de la philosophie scolastique*, Varsovie, publié dans le *Przeglad filozoficzny* (« Revue philosophique »), 1901; *Bibliographie philosophique de la Pologne*, *ibid.*, 1905-1906; *La théologie et les sciences naturelles*, Wloclawek, 1910; *Deux méthodes de l'enseignement de la religion comparative*, Wloclawek *(Ateneum kaplanskie)*, 1911; *La genèse de la religion envisagée du point de vue de la science et de la philosophie*, Wloclawek, 1911; *Le credo du physiologiste contemporain*, Wloclawek, 1913.

Mgr Charles Niedzialkowski (1846-1911), recteur de l'académie de Pétersbourg et évêque de Luck et de Zytomierz depuis 1901, est l'auteur de nombreux traités et articles défendant les principes de la foi catholique et d'un ouvrage de plus grande envergure, intitulé *Des principes chrétiens*, 2 vol., Varsovie, 1895. Jean Baczek, né en 1881, professeur à l'académie de Pétersbourg, est l'auteur d'un ouvrage traitant des principes de la morale, sous le titre de : *L'anomisme de Guyau en face des principes d'ordre juridique*, Wloclawek, 1914 et des œuvres : *De la psychologie des tendances morales*, Pétersbourg, 1913; *L'amour chrétien et la charité dans l'histoire de l'humanité*, *ibid.*, 1913, et d'une court manuel, écrit en polonais, *Esquisse de l'histoire de la philosophie*, Varsovie, 1909.

Parmi les écrivains jésuites, il faut nommer : Joseph-Stanislas Adamski (1846-1926), auteur de nombreux sermons dogmatiques et d'une série de traités philosophiques : *Du caractère*, Lwów, 1900; *Étude de l'âme humaine*, *ibid.*, 1901; *Résolution du problème de la pauvreté*, Poznan, 1904; *La substance et l'immortalité de l'âme humaine, envisagées au point de vue de la raison*, Varsovie, 1905, etc.; Alexandre Mohl (1869-1919), auteur d'esquisses apologétiques en 4 vol., sous ce titre : *A la poursuite de la vérité*, Poznan, 1908; 2e éd., 1909; Constant Czaykowski (1859-1925), auteur de nombreux articles apologétiques dans la *Revue universelle ;* Jean Nuckowski (1867-1920), auteur de divers traités, dont *L'hérédité et l'évolution*, Cracovie, 1895; Ladislas Zaborski (1830-1902), auteur du *Darwinisme en face de la raison et de la science*, Cracovie, 1886; Wladimir Ledóchowski, né en 1866, actuellement général de la Compagnie de Jésus, auteur de précieux articles sur les principes de la foi, dans la *Revue universelle*, 1897, 1898; Stanislas Kobylecki (né en 1864), spécialiste de la psychologie expérimentale, après sa sécularisation, professeur à l'université de Varsovie, auteur des traités suivants : *Les postulats de la psychologie expérimentale*, Cracovie, 1906; *De la causalité...*, Varsovie, 1906, et d'une série d'articles. Au nombre des savants polonais appartiennent aussi deux jésuites non-polonais mais provenant de la province polonaise, qui ont publié leurs œuvres en Pologne ou du moins en langue polonaise. Ce sont : un Moravien, François Kautny (1810-1892), auteur de *Propédeutiques à la philosophie*, Cracovie, 1871; et un Allemand, Antoine Langer (1833-1902), auteur d'articles apologétiques parus dans la *Revue universelle*.

Deux jésuites polonais, cependant, ne peuvent être considérés comme des représentants des sciences sacrées de la Pologne, car tous les deux ont passé leur vie entière à l'étranger, où ils ont fait paraître leurs œuvres. Ce sont Vincent Buczynski (1789-1853), auteur d'*Institutiones philosophiæ*, 3 vol., Vienne, 1841-1844, et Joseph Dmowski (1799-1879), auteur d'*Institutiones philosophiæ*, 3 vol. édités à plusieurs reprises, à Louvain 1840, etc.

4° *Théologie proprement dite.* — Dans ce domaine, la Pologne possède en ce temps peu d'écrivains qui puissent mériter le nom de théologiens originaux et productifs. Une étude de l'ensemble de la théologie a été faite par plusieurs auteurs : le lazariste André Pohl (1742-1820), auteur de divers manuels traitant de presque toutes les branches des sciences sacrées,

notamment *Theologia dogmatica et moralis*, Vilna, 1809, 4 vol.; 1859, 3 vol.; Jean Chodani (1769-1823), professeur à l'université de Vilna, auteur d'un ouvrage intitulé *Enseignement de la religion chrétienne catholique en 3 parties...*, Vilna, 1823, lequel donne un court aperçu général de la dogmatique, de l'éthique et de l'ascèse; Joseph-Ignace Penka (1793-1855), professeur à l'université de Cracovie, auteur de *Prælectiones ex theologia dogmatica*, 4 vol., Cracovie, 1841-1845, et le jésuite Jacques Tylka (1857-1925) qui, avant d'entrer dans la Compagnie, écrivit, lorsqu'il était professeur au séminaire ecclésiastique de Tarnów, sa *Dogmatique catholique*, 2 vol., Tarnów, 1897, 1898; 2e éd., *ibid.*, 1900.

La plupart des théologiens polonais du XIXe siècle n'ont guère écrit ou se sont contentés de traduire des œuvres étrangères. Le plus profond théologien de l'université de Vilna, le basilien Augustin Tomaszewski (†1814), n'a laissé que quelques traités peu importants : *De l'insuffisance de la philosophie des peines...*, Vilna, 1808, et *Des résultats et des avantages des vérités révélées par Dieu aux hommes*, Vilna, 1795; Mgr Henri Kossowski (1828-1903), d'abord recteur de l'académie ecclésiastique de Varsovie, ensuite évêque coadjuteur de Cujavie, ne donna comme preuves de son immense savoir que divers articles encyclopédiques, d'ailleurs fort remarquables, et d'excellentes traductions; il traduisit entre autres les écrits de sainte Thérèse de l'original espagnol, Varsovie, 1898-1903. Parmi tous ces écrivains théologiques c'est Mgr Michel Nowodworski (1831-1896), professeur à l'académie de Varsovie, puis évêque de Plock, qui mérite d'être cité en premier lieu. Vivant à l'époque la plus pénible de l'esclavage polonais, il eut le mérite de demeurer seul à travailler dans le domaine des sciences sacrées et d'organiser autour de lui un courant scientifique très sérieux. Ce courant aboutit à l'édition d'une *Encyclopédie ecclésiastique* fondée sur le *Kirchenlexicon* de Wetzer-Welte (le t. I parut à Varsovie en 1883; la mort de l'évêque Nowodworski amena une interruption, le dernier volume n'a été édité qu'en 1933). Outre Mgr Nowodworski, il faut mentionner un des plus célèbres prédicateurs polonais du XIXe siècle, Sigismond Golian (1824-1895), professeur de théologie dogmatique à l'académie de Varsovie, puis à l'université de Cracovie, qui publia dans la *Przeglad katolicki* (« Revue catholique »), de 1862 à 1864, des études dogmatiques sur l'immaculée conception. Deux moralistes suivent : l'abbé Antoine Marcinski (1821-1906), également professeur à l'académie de Varsovie, auteur de l'œuvre intitulée *La voie qui mène à la véritable tranquillité de la conscience*, Varsovie, 1857, 1866, 1873, parue en résumé en 1873, qui contient des principes très profonds de morale chrétienne, quelque peu rigoristes; Mgr Casimir Ruszkiewicz (1836-1925), évêque coadjuteur de Varsovie, auteur de nombreux articles de théologie morale. Le successeur de Mgr Nowodworski, Antoine Szaniawski (1856-1909), fut, pendant de longues années, rédacteur de la *Revue catholique* et fondateur de la revue trimestrielle *Kwartalnik teologiczny*. Son grand mérite est d'avoir traduit en polonais les célèbres encycliques de Léon XIII. Il faut enfin mentionner ici le chanoine de Varsovie, Sigismond Chelmicki (1851-1922), homme d'énergie et d'initiative, fondateur de la *Bibliothèque d'œuvres chrétiennes*. Chelmicki, aidé d'un infatigable organisateur, l'abbé Jean Niedzielski (1859-1925), publia dans ladite *Bibliothèque* (1904-1916) une *Encyclopédie ecclésiastique* plus courte que la précédente, mais plus complète. A Wloclawek, le commencement du mouvement scientifique est dû à deux frères jumeaux, élèves de l'académie de Varsovie et professeurs au séminaire ecclésiastique, Zénon (1836-1887) et Stanislas Chodynski (1836-1919), historiens de valeur dont il sera encore question. Ce mouvement s'est continué à partir de cette époque et a été couronné par la fondation de l'*Athénée ecclésiastique*, faite par Radziszewski en 1909.

Le même état de choses existait dans les autres annexions, prussienne et autrichienne, où l'on ne rencontre pas d'œuvres aussi remarquables. Il faut cependant mentionner divers auteurs qui ont fourni quelques ouvrages plus importants, notamment les professeurs de l'académie de Pétersbourg : Mgr Georges Matulewicz (1871-1927), Lithuanien d'origine, évêque de Vilna (1915-1925), auteur d'une précieuse étude de théologie comparée : *Doctrina Russorum de statu justitiæ originalis*, Cracovie, 1903; Pierre Kremer (né en 1877), actuellement professeur à l'université catholique de Lublin, spécialiste de la théologie orthodoxe, auteur d'un précieux traité sur l'*Assomption de la vierge Marie* (dans *Ateneum kaplanskie*, Wloclawek, 1913 et 1914) ainsi qu'un professeur de l'université de Lwów, l'abbé Jean Zukowski (1870-1911) qui a composé : *De certitudine per revelationis demonstrationem comparata*, Lwów, 1898; *Des sources de l'athéisme*, Lwów, 1903; *La place de la sainte Vierge dans l'apologie du christianisme*, Lwów, 1912, et quelques autres articles et traités; Mathieu Sieniatycki (né en 1869), professeur à l'université de Lwów et, plus tard, à celle de Cracovie (depuis 1909), qui publia, en dehors de manuels scolaires, plusieurs traités avant 1914 : *La Providence divine et le mal dans le monde*, Lwów, 1902; *L'assomption de la sainte Vierge*, Lwów, 1904; *La preuve cosmologique de l'existence de Dieu*, Lwów, 1906; *Les sources de la hiérarchie ecclésiastique*, Lwów, 1912, etc.; Mgr François Lisowski (né en 1876), professeur à l'université de Lwów, actuellement évêque de Tarnów, auteur de traités approfondis sur l'eucharistie et enfin, les jésuites : Jean Urban (né en 1874), très au fait de la théologie orthodoxe et apôtre zélé de l'union, auteur d'une série d'articles remarquables concernant les sciences orientales et d'un excellent manuel populaire de controverses avec l'orthodoxie, publié en russe sous le pseudonyme de I. Zabužnyj, et intitulé *Pour la défense de la foi*, Pétersbourg, 1908, 3e éd., sous le titre : *Le catholicisme et l'orthodoxie*, Constantinople, 1922, et Vladimir Piatkiewicz (1865-1933), dernièrement chef d'une mission de jésuites de rit oriental sur les confins orientaux de la Pologne, qui a publié *Le corps mystique de Jésus-Christ et le caractère sacramentel*, Cracovie, 1903.

En ce qui concerne les courants « modernes » en Pologne, leur introduction fut commencée par le pseudo-mystique André Towianski (1799-1878), qui, séjournant parmi les émigrés polonais en France, après l'insurrection polonaise de 1831, propageait les conceptions messianiques (la Pologne était considérée comme le Messie des nations, accomplissant par ses souffrances la rédemption de l'humanité entière), sous l'influence desquelles se trouva, un certain temps, le grand poète polonais Adam Mickiewicz; Vincent Lutoslawski (né en 1863), grand connaisseur de Platon, également pénétré de ces idées, les propageait aussi; Lutoslawski donna des cours d'abord à Kazan, en Russie, puis à Cracovie et à l'étranger. On doit mentionner encore un autre partisan d'idées « messianiques », Marian Zdziechowski (né en 1861), professeur de lettres à l'université de Cracovie, actuellement à l'université de Vilna. Les écrits de Towianski furent mis à l'Index, mais, avant sa mort, Towianski reçut les sacrements. On peut aussi affirmer que les deux professeurs Lutoslawski et Zdziechowski eurent toujours conscience d'appartenir à l'Église catholique et qu'il n'y a pas eu en Pologne de tendances modernistes ouvertement hostiles au catholicisme. L'activité

antimoderniste des théologiens polonais dénote en général un caractère plutôt d'information que de polémique. Seuls, deux membres de la congrégation de la Résurrection, qui travaillaient parmi les émigrés polonais, se mirent en opposition avec Towianski : le philosophe Semenenko, mentionné plus haut (voir son traité écrit en français : *Towianski et sa doctrine*, Paris, 1852), et le chef zélé de la mission polonaise à Paris, Alexandre Jelowicki (1805-1877). Kobylecki, S. J., dans son traité *La philosophie des âmes libres*, dans *Przeglad powszechny*, 1900 et 1901, et Urban, S. J., *Catholicisme éleusinien*, *ibid.*, 1910, ont polémiqué aussi avec le professeur Lutoslawski. La question du modernisme proprement dit fut traitée par quelques jésuites, en premier lieu par Jean Rostworowski, né en 1876, auteur d'excellents traités parus dans la *Revue universelle : Des nouveaux aspects de l'idée catholique*, *Le catholicisme libéral* et *Deux philosophies*. Ces ouvrages furent réunis en un recueil intitulé : *Esquisses du modernisme*, Cracovie, 1911. Un professeur du séminaire de Tarnów, l'abbé A. Macko, écrivit : *La signification de l'encyclique relative au modernisme*, Tarnów, 1909, et le professeur de théologie de Varsovie, Mgr Czeslas Sokolowski (né en 1877), actuellement évêque coadjuteur de Podlasie, en dehors de quelques traités plus courts, publia un grand ouvrage sur Loisy, Varsovie, 1918.

5° *Sciences bibliques.* — Les savants polonais s'occupant de la Bible déployèrent quelque activité surtout à partir de la première moitié du XIXe siècle. Ils publièrent une série de traités concernant les questions bibliques. Il convient de citer ici : l'apologiste Serwatowski mentionné plus haut, auteur d'un *Cours d'Écriture sainte. Nouveau Testament*, 3 vol., Vienne, 1844-1846; 4 vol., Varsovie, 1860; l'abbé Michel Bobrowski, professeur à l'université de Vilna, auteur du traité *Image des sciences bibliques, leurs parties et leur littérature*, Vilna, dans la revue périodique *Dzieje dobroczynnosci* (« Histoire de la bienfaisance »), 1823, 1824. Un autre professeur de Vilna, le lazariste Thomas Hussarzewski, publia, en 1819, à Vilna, une traduction du psautier en langue latine, selon le texte hébreu; le lazariste André Pohl (†1820), mentionné plus haut, auteur d'une série de manuels pour séminaires, publia une introduction à l'Écriture sainte en 5 volumes, sous le titre de *Scriptura sacra per quæstiones exposita...*, Vilna, 1810-1811. Varsovie fournit aussi plusieurs biblistes de valeur, entre autres le lazariste Antoine Putiatycki (1787-1862), qui publia *Enchiridion hermeneuticæ sacræ*, Varsovie, 1859; Ladislas Knapinski (1838-1910), bibliothécaire de l'académie de Varsovie, ensuite professeur à l'université de Cracovie, auteur de quelques traités : *Ofir*, Varsovie, 1887; *De la formation du Pentateuque*, Varsovie, 1903. Parmi les élèves de l'académie de Pétersbourg, il faut mentionner Alexandre Zaremba (1857-1907), professeur au séminaire de Plock, qui publia une série d'articles approfondis sur des questions bibliques; Mgr Antoine Szlagowski (né en 1864), actuellement évêque coadjuteur de Varsovie, célèbre prédicateur qui publia en polonais : *Introduction historique et critique à l'Écriture sainte*, 4 vol., Varsovie, 1907-1908, ainsi que le *Nouveau Testament*, remaniement modernisé de l'ancienne traduction de Wujek, Varsovie, 1902 et 1913. L'abbé Joseph Kruszynski (né en 1877), professeur au séminaire de Wloclawek et à l'université catholique de Lublin (dont il a été recteur de 1926 à 1933), a publié également une introduction à l'Écriture sainte et une série d'autres traités bibliques. Comme traducteur de la Bible, il faut citer Mgr François Albin Symon (1841-1918), recteur de l'académie de Pétersbourg, ensuite évêque coadjuteur de Mohilów, qui, après avoir été expulsé par le gouvernement russe, s'établit à Cracovie. En dehors de nombreux traités historiques et bibliques, il a donné les premiers volumes d'une nouvelle et originale traduction de l'Écriture sainte (1911-1912), mais ne put achever son œuvre. Pareil essai fut entrepris par le jésuite Ladislas Szczepanski (1877-1927), auteur de nombreux traités de géographie biblique, professeur à l'Institut biblique de Rome et plus tard à l'université de Varsovie. Il publia seulement une traduction des quatre évangiles et des Actes des apôtres. La traduction surpasse celle de Wujek par son exactitude, mais Wujek possédait mieux la langue polonaise. Il faut mentionner aussi Stanislas Spis (1843-1910), longtemps professeur à l'université de Cracovie, auteur de plusieurs ouvrages concernant le Nouveau Testament. Dans l'annexion prussienne, vers la fin du siècle, le savant professeur d'Écriture sainte au séminaire de Poznan, Stanislas Hozakowski (1869-1934) développa une grande activité. Il est l'auteur de plusieurs traités très précieux, écrits en allemand et en polonais. Méritent encore une mention : Mgr Stanislas Okoniewski (né en 1870), actuellement évêque de Pelplin, qui publia un ouvrage considérable : *L'Écriture sainte dans les œuvres de Pierre Skarga*, Poznan, 1912, et Alexandre Lipinski (né en 1875), actuellement recteur du séminaire de Podlasie, auteur d'une *Archéologie biblique*, en polonais, Varsovie, 1911.

6° *Droit canonique.* — Dans le domaine de la théorie, une assez grande stagnation se fait sentir au XIXe siècle, en Pologne. Un laïque, Louis Cappelli, professeur de droit à l'université de Vilna, publie un court *Manuale juris canonici*, Vilna, 1819, imprégné de fébronianisme. André Pohl donne la *Collectio bullarum et decretorum*, Vilna, 1815. L'évêque de Vilna, Adam Krasinski (1810-1891), publie en polonais *Le droit canon*, Vilna, 1861. Mgr Joseph-S. Pelczar (1842-1924), auteur abondant, professeur à l'université de Cracovie, puis évêque de Przemysl, donne *La loi ecclésiastique matrimoniale*, Cracovie, 1882, 1885, 1898. Le professeur laïque de l'université de Lwów, Édouard Rittner (1845-1899), écrit *La loi ecclésiastique catholique*, Lwów, 1878, 2e éd., en 2 vol., sous le titre de *Manuel pour le droit canon*, Lwów, 1879. L'abbé André Retke (1852-1907), professeur à l'académie de Pétersbourg, publie *De matrimonio tractatus juridicus*, Varsovie, 1895. Jean Matulewicz, Lithuanien, professeur à l'académie de Pétersbourg, donne un traité précieux, *De justitia et jure*, Pétersbourg, 1903. En ce qui concerne le domaine de l'histoire du droit canon en Pologne, le mouvement scientifique fut plus intense, mais il en sera question plus loin.

7° *La littérature ascétique* du XIXe siècle, en Pologne, est fort riche mais, généralement parlant, peu originale et trop populaire. Les écrivains suivants méritent d'être mentionnés; d'abord les jésuites : Charles Antoniewicz (1807-1852), poète et apôtre zélé, mort en odeur de sainteté, auteur d'écrits pieux à l'usage du peuple; Henri Jackowski, Michel Mycielski et beaucoup d'autres; les capucins ensuite : le P. Procope (1812-1895), auteur fécond de Vies de saints et le P. Honoré (1829-1916), créateur et chef de nombreuses congrégations religieuses, tenues secrètes en Pologne (le gouvernement russe avait aboli presque toutes les maisons religieuses en Pologne après l'insurrection de 1863). Les œuvres ascétiques les plus vastes et plus originales sont : *La mystique*, Cracovie, 1896, du célèbre philosophe Pierre Semenenko, cité plus haut, qui traite d'une manière très originale les questions de la vie intérieure, et *La vie spirituelle*, de Mgr Pelczar, 2 vol., 1873, nombreuses éditions. Cette œuvre contient un aperçu général sur l'ascèse. Les questions mystiques proprement dites ne furent presque pas traitées par les auteurs polonais du XIXe siècle.

8° *Sciences historiques.* — Dans ce domaine, seule la connaissance des Pères de l'Église est moins bien représentée. Joseph Szpaderski (1826-1876), professeur à l'académie de Varsovie, écrivit un grand manuel, *La connaissance des saints Pères*, 2 vol., édité de façon assez négligente, après la mort de l'auteur, à Cracovie, en 1879. Le professeur de l'académie de Pétersbourg, l'abbé André Retke, mentionné plus haut, publia un *Patrologiæ compendium*, Varsovie, 1889. Outre cela, il n'a paru, dans ce domaine, que quelques traductions polonaises des saints Pères. La publication de Varsovie : *Mémoires religieux et moraux*, 1841-1862, en contient un certain nombre.

Les autres branches du domaine de l'histoire ecclésiastique sont beaucoup plus largement représentées. A côté de maints ouvrages populaires parurent un assez grand nombre. d'œuvres d'allure scientifique, monographies sur des questions et des personnes particulières, ayant quelque importance dans l'histoire ecclésiastique de Pologne. De même, les nombreuses éditions imprimées qui parurent des sources concernant l'histoire do l'Église, l'histoire de la théologie et l'histoire du droit canon en Pologne satisfont, d'ordinaire, aux exigences scientifiques. Mais il y a deux côtés faibles dans l'activité des historiens polonais du XIXe siècle. En premier lieu, ils ne réussirent pas à donner un aperçu général et synthétique, de toute l'histoire ecclésiastique de Pologne. Ensuite, et c'est encore plus grave, les écrivains polonais ne franchirent presque point, dans leurs travaux, les frontières de leur pays. La Pologne ne collabora que très peu à l'œuvre générale concernant l'histoire de l'Église. Cet état de choses s'explique si l'on se rappelle ce que nous avons dit de la situation générale de la Pologne au XIXe siècle. Le sentiment patriotique occupait tous les esprits et les détournait des autres questions, ne leur faisait envisager que les malheurs de la nation, son passé, son avenir.

Quant aux auteurs, c'est Melchior Bulinski (1818-1877), professeur à l'académie de Varsovie, puis au séminaire de Sandomierz, qui a essayé de présenter un aperçu de l'histoire de l'Église en général et de l'histoire de l'Église de Pologne en particulier. Il a publié une *Histoire de l'Église catholique*, 6 vol., Varsovie, 1860-1866, dans laquelle il présente les événements historiques jusqu'au concile de Trente (1563) et une *Histoire de l'Église de Pologne*, Varsovie, 1873-1874, où il va jusqu'à l'avènement du dernier roi polonais, Stanislas-Auguste Poniatowski (1764). Le premier de ces ouvrages est surtout fondé sur les *Institutiones historiæ ecclesiasticæ Novi Fœderis*, Pest, 1824, de l'abbé Jean-Nicolas Cherrier (1790-1862), un Français établi et enseignant en Hongrie. Bulinski a profité de cette œuvre en l'épurant de l'influence du joséphisme. Le second ouvrage s'appuie sur *L'histoire et les lois de l'Église polonaise* (1793) du piariste Théodore Ostroski et elle en a les défauts. Bulinski a eu cependant le mérite de susciter chez ses élèves une certaine ardeur au travail scientifique. Parmi ceux-ci, il faut mentionner comme ayant quelque mérite dans le domaine de l'histoire : Ignace Polkowski (1833-1888), directeur des archives diocésaines de Cracovie, auteur de quelques biographies, entre autres celle de Nicolas Copernic, Gniezno, 1873, ainsi que de *Sources pour la biographie et pour les œuvres de Copernic*, 3 vol., *ibid.*, et d'une série d'articles et de courts traités de grande valeur scientifique; les deux frères mentionnés plus haut, Zénon et Stanislas Chodynski, tous deux professeurs au séminaire de Wloclawek, qui ont édité des actes du Saint-Siège concernant la Pologne, des décrétales de synodes provinciaux et diocésains et des sources pour l'histoire de leur diocèse de Cujavie. Il faut encore citer Jean-A. Wadowski (1839-1907), ex-dominicain, auteur d'une série d'ouvrages concernant le diocèse de Lublin : *Les églises de Lublin*, Cracovie, 1907, et le savant professeur de sciences bibliques, Ladislas Knapinski, mentionné plus haut, qui publia une série de traités historiques.

Ni l'université de Vilna, ni l'académie ecclésiastique qui lui succéda ne donnèrent des historiens de l'Église en dehors de l'archevêque Holowinski qui, cependant, ne s'occupa de l'histoire que de façon discontinue. L'ex-jésuite, Stanislas Szantyr († vers 1840), qui prit ses grades à Vilna sans en être élève, est auteur d'un *Recueil d'informations concernant l'Église et la religion catholique dans l'empire russe, de 1763 à 1826*, 2 vol., Poznan, 1843, dans lequel il a réuni de nombreux écrits et documents officiels, ce qui donne à cette œuvre le caractère d'une source historique. L'académie de Pétersbourg fournit plusieurs historiens de l'Église, notamment : Mgr Ladislas Krynicki (1861-1926), professeur au séminaire de Wloclawek, plus tard évêque de Czestochowa, qui écrivit un manuel d'histoire ecclésiastique, basé sur des historiens allemands, à l'usage des séminaires : *Histoire de l'Église universelle*, Wloclawek, 1908, 1914, 1925, dernière édition revue et complétée par le rédemptoriste Ladislas Szoldrski, Mgr Ladislas Szczesniak (1858-1929), professeur au séminaire de Varsovie, puis coadjuteur dans cette ville, qui, en dehors de quelques ouvrages concernant les débuts du christianisme en Pologne, commença, à partir de 1902, à publier une *Histoire de l'Église catholique.* Découragé par une critique sévère, il se restreignit à 3 volumes allant jusqu'au Moyen Age. A l'académie même, l'histoire de l'Église était enseignée d'abord par Mgr Boleslas Klopotowski (1848-1903), plus tard archevêque de Mohilów qui, sans écrire lui-même, encourageait les autres, et par Mgr Michel Godlewski (né en 1872), plus tard coadjuteur de Zytomierz, actuellement professeur à l'université de Cracovie, spécialiste de l'histoire ecclésiastique du XIXe siècle en Pologne et en Russie. Il convient de mentionner encore ici Jean Kurczewski (né en 1854), professeur au séminaire de Vilna, qui fournit de nombreuses données sur l'histoire de l'Église en Lithuanie, dans une série d'articles, et découvrit de nombreuses sources historiques. L'actuel cardinal-archevêque de Varsovie, S. É. Mgr Alexandre Kakowski, né en 1864, mérite aussi une mention. Comme recteur du séminaire de Varsovie et, plus tard, de l'académie de Pétersbourg, il publia plusieurs œuvres relatives à l'histoire des lois ecclésiastiques en Pologne. Parmi les auteurs laïques, appartenant à l'annexion russe, il faut mentionner Julien Bartoszewicz (1821-1871), auteur de nombreux traités et d'articles de très grande valeur; Théodore Wierzbowski (1853-1910), professeur à l'université de Varsovie, auteur d'une monographie sur Christophe Warszewicki, mentionné plus haut, Varsovie, en russe, 1885, en polonais, 1887, et d'une monographie sur Jacques Uchanski, archevêque de Gniezno au XVIe siècle, Varsovie, 1895; enfin, deux Russes contemporains de Wierzbowski : Nicolas Lubowicz, auteur d'une série de monographies sur l'histoire de la Réforme en Pologne, et P. Zukowicz, auteur d'un travail sur le cardinal Hosius.

Dans l'annexion autrichienne, il y eut aussi plusieurs auteurs laïques de mérite. L'un des premiers fut le comte Maurice Dzieduszycki (1813-1877) qui, sous le pseudonyme de Rychcicki, écrivit une vaste monographie : *Pierre Skarga et son siècle*, 2 vol., Cracovie, 1853-1854; 2e éd., 1868-1869. Ce même Dzieduszycki publia la monographie du cardinal Zbigniew Olesnicki, 2 vol., Cracovie, 1854, et d'autres. Parmi les éditeurs de sources historiques, ce sont les professeurs de Cracovie, François Piekosinski et Boleslas Ulanowski, qui eurent le plus de mérite. Ils publièrent de

nombreux documents, actes de synodes, de chapitres, de couvents. Bien des laïques des universités de Cracovie et de Lwów contribuèrent plus ou moins à l'enrichissement de l'histoire ecclésiastique. Il faut mentionner en particulier Ladislas Abraham (né en 1860), actuellement professeur de droit canonique à la faculté de droit de l'université de Lwów, qui reçut de la faculté de théologie de la même université le titre de docteur en théologie *honoris causa*. Parmi les ecclésiastiques, il faut citer avant tout Jean Fijalek (né en 1864), professeur d'histoire de l'Église, d'abord à Lwów, puis à Cracovie, actuellement chanoine à Cracovie. Une érudition incomparable, une patience extraordinaire dans la recherche, une justesse et un courage remarquables dans l'affirmation des résultats mettent Fijalek à la tête de tous les historiens ecclésiastiques de Pologne. Il n'eut pas le temps de fournir un aperçu général de l'histoire de l'Église, mais, dans une très nombreuse série d'ouvrages plus ou moins considérables, il a établi maints faits historiques du Moyen Age et du XVIe siècle. Sa plus grande œuvre est une monographie en 2 volumes du célèbre conciliariste de Cracovie du XVe siècle, Jacques de Paradyz, Cracovie, 1900, où l'auteur expose le point de vue des théologiens de Pologne à l'époque du concile de Bâle. Outre l'abbé Fijalek, il faut encore citer, parmi les historiens ecclésiastiques de l'annexion autrichienne, Mgr Louis Letowski (1786-1869), coadjuteur de Cracovie, qui publia le *Catalogue des évêques, prélats et chanoines de Cracovie*, 4 vol., Cracovie, 1852-1853; Ladislas Chotkowski (1843-1926), professeur d'histoire ecclésiastique à l'université de Cracovie, prédicateur connu, auteur de nombreux ouvrages sur l'histoire de l'Église, celle des ordres religieux en Pologne et celle de l'union; Thadée Gromnicki (né en 1851), professeur à la faculté de théologie de Cracovie, auteur de plusieurs écrits et d'une œuvre plus vaste sur les apôtres des Slaves, les saints Cyrille et Méthode, Cracovie, 1880, et enfin Mgr Joseph Bilczewski (1860-1923), professeur à l'université de Lwów et, plus tard, archevêque de cette ville, auteur de quelques ouvrages d'archéologie chrétienne : *L'archéologie chrétienne en face de l'histoire de l'Église et du dogme*, Cracovie, 1890.

Parmi les historiens de l'annexion prussienne, la première place est due à Mgr Édouard Likowski (1836-1915) qui fut, pendant de longues années, coadjuteur de Poznan et, vers la fin de sa vie, depuis 1914, archevêque de Gniezno-Poznan. Likowski fut l'un des bons historiens de l'union : *Histoire de l'union de Brzesc*, Poznan, 1875; Varsovie, 1907; *Histoire de l'Église uniate en Lithuanie et en Ruthénie au XVIIe et au XVIIIe siècle*, 2 vol., Varsovie, 1906. L'abbé Jean Korytkowski (1824-1888), plus âgé que Mgr Likowski, chanoine de Gniezno, entre autres ouvrages d'histoire, a publié : *Les prélats et les chanoines du chapitre métropolitain de Gniezno*, 4 vol., Gniezno, 1883, et un *Catalogue des archevêques de Gniezno*, Poznan, 1881. Il faut encore mentionner les auteurs suivants : Ignace Warminski (1850-1909), professeur au séminaire de Poznan, qui a traité de l'histoire de la réforme en Pologne, et, spécialement de Jean Seklucjan le plus éminent représentant du luthéranisme au XVIe siècle en Pologne, Poznan, 1907; Camille Kantak, qui publia le t. I de l'*Histoire de l'Église polonaise, depuis le Xe jusqu'au XIIe siècle*, Dantzig-Poznan, 1912; Stanislas Kujot (1845-1914), qui a étudié le passé de l'Église en Poméranie polonaise, auteur de nombreux ouvrages.

Parmi les historiens qui s'occupent de la vie des ordres religieux en Pologne, c'est à Stanislas Zaleski (1843-1908), S. J., que revient la première place. En dehors de maints ouvrages de moindre envergure, Zaleski écrivit une apologie de la Compagnie, *Les jésuites ont-ils perdu la Pologne?* Lwów, 1872, 1874; Cracovie, 1883. Mais l'œuvre principale de Zaleski est le grand travail, en 11 volumes, *Les jésuites en Pologne*, Lwów-Cracovie, 1900-1906. Cette œuvre de valeur, en dépit de certains défauts de méthode, contient une énorme quantité de données historiques pouvant servir à l'histoire de la nation polonaise et à celle de l'Église de Pologne. Parmi les travaux de ce genre, il faut mentionner l'*Esquisse historique de l'ordre des frères prêcheurs*, 1860-1863, œuvre du dominicain arménien-polonais Sadok Baracz (1814-1892) qui publia aussi des ouvrages concernant l'histoire des Arméniens en Pologne et l'*Histoire de la congrégation de la Résurrection de Notre-Seigneur*, 4 vol., Cracovie, 1892-1896, ouvrages du P. Paul Smolikowski († 1926), général de cette congrégation. Quelques écrivains, qui s'occupèrent de l'histoire de la prédication en Pologne, restent à mentionner; outre Mgr Holowinski, dont l'*Homilétique* a été citée plus haut, il faut nommer Charles Mecherzynski, professeur laïque à l'université de Cracovie, qui écrivit l'*Histoire de l'érudition en Pologne*, 4 vol., Cracovie, 1856-1860; Mgr Krynicki, auteur du *Verbe saint*, Varsovie, 1906; Ladislas Jougan (né en 1855), professeur à Lwów, auteur de maints petits traités concernant l'histoire de la prédication en Pologne; Mgr Pelczar, *Esquisse historique de la prédication de l'Église catholique*, 3 vol., Cracovie, 1896; Mgr Szlagowski, qui publia les discours de circonstances de Fabien Birkowski, O. P., célèbre prédicateur du XVIIe siècle, et y ajouta une vaste introduction, et quelques autres auteurs.

Parmi les historiens étrangers, il faut mentionner, le célèbre oratorien Augustin Theiner (1804-1874), qui a bien mérité de l'histoire ecclésiastique polonaise, en découvrant aux savants polonais les richesses des archives du Vatican, dans sa publication monumentale, *Monumenta vetera Poloniæ et Lithuaniæ historiam illustrantia*, 4 vol., in-fol., Rome, 1860-1865.

9° *En ce qui concerne la théologie pastorale*, nous mentionnerons : Joseph Krukowski, professeur à l'université de Cracovie, qui publia son œuvre à Lwów, en 1869; Charles Debinski, Varsovie, 1914, et d'autres. Adam Kopycinski (1849-1910), professeur au séminaire de Tarnów, écrivit un manuel précieux pour les confesseurs, *Du sacrement de pénitence*, 4e édit., 1883-1884, 1885, 1900, 1905. En outre, une foule de questions concernant la charge d'âmes ont été traitées dans les revues périodiques ecclésiastiques. Mgr Marian Fulman, né en 1866, actuellement évêque de Lublin, a de grands mérites dans ce domaine. Il fonda les *Wiadomósci pasterskie* (« Informations pastorales »), publiées à Piotrków, 1905-1907, transformées en une *Chronique du diocèse de Cujavie*. Dans le domaine de la théorie de la prédication, il faut encore citer Krukowski mentionné plus haut : *La prédication catholique*, Cracovie, 1877; François Ploszczynski, *Modèles et exemples de prédication*, Varsovie, 1877, et W. Galant, *Méthode de l'enseignement catholique*, Varsovie, 1911.

Le meilleur liturgiste de Pologne est l'évêque actuel de Plock, Mgr Antoine Nowowiejski (né en 1858), auteur de nombreux manuels liturgiques. Depuis 1893, il a publié à Varsovie une œuvre immense : *Cours de liturgie de l'Église catholique;* il s'est également intéressé à la musique d'église : *Le chant liturgique, la musique et les chœurs de l'Église catholique*, Varsovie, 1886. Le meilleur théoricien de la musique religieuse fut sans doute l'abbé Joseph Surzynski (1851-1919), professeur au séminaire de Poznan, auteur de nombreuses compositions musicales et d'œuvres scientifiques : *Monumenta musicæ in Polonia*, Poznan, 1885; *Année ecclésiastique* (en polonais), Poznan, 1893; *Magister choralis*, Ratisbonne, 1900; *Directorium chori*, Poznan, 1883, 1892, etc.

Ce n'est que vers le commencement du XXe siècle qu'apparut un assez vif mouvement dans le domaine de la sociologie chrétienne. Parmi les écrivains laïques, il faut mentionner ici, en premier lieu, Édouard Jaroszynski, mort prématurément, *Le catholicisme social*, 3 vol., Cracovie, 1908-1910, et *Léon XIII et la démocratie chrétienne*, Cracovie, 1906; ensuite, nous citerons H. Romanowski, *Le solidarisme*, Varsovie, 1909; *Introduction à l'économie sociale et chrétienne*, Varsovie, 1910; *L'économie sociale, l'économie religieuse et la philosophie*, *ibid.*, 1911, etc.; le professeur de l'université de Lwów, Léopold Caro, *Études sociales*, Cracovie, 1906; *Nouvelles voies*, 1907. Parmi les sociologues ecclésiastiques, il faut nommer avant tout Casimir Zimmermann (1874-1925), professeur à l'université de Cracovie, auteur d'une série de traités sociologiques. Puis Stanislas Zegarlinski († 1918), *Problèmes sociaux et moraux*, 1re part. (seule parue) : *Droit de propriété*, Cracovie, 1911. Le dominicain Hyacinthe Woroniecki (né en 1874), qui écrivit l'*Histoire de l'action sociale au XIXe siècle*, Lublin, 1906; Antoine Szymanski (né en 1881), actuellement recteur de l'université catholique de Lublin, qui, depuis 1910, publia comme professeur au séminaire de Wloclawek plusieurs traités relatifs à l'action sociale chrétienne et à la politique sociale, et Alexandre Woycicki, né en 1878, actuellement professeur à l'université de Vilna, qui est l'auteur de plusieurs travaux concernant l'histoire du mouvement social chrétien.

VI. Conclusion. — L'époque contemporaine, qui commence avec la restauration de la Pologne, ne peut encore avoir d'histoire. La vie nationale de la Pologne ressuscitée, aussi bien que sa vie intellectuelle et que le mouvement scientifique religieux, se trouvent en pleine phase d'organisation. En ce qui concerne les écoles théologiques en Pologne contemporaine, l'état de choses se présente de la façon suivante : en dehors des séminaires qui existent dans tous les diocèses polonais et qui ont relevé leur niveau scientifique, en dehors d'établissements d'études organisés par presque tous les ordres religieux établis en Pologne, il y a quatre facultés théologiques dans les universités d'État; outre les anciennes facultés des universités de Cracovie et de Lwów, deux facultés existent encore : l'une à Varsovie, depuis 1918, et l'autre à Vilna, depuis 1921. La cinquième université d'État de Pologne, celle de Poznan, ne possède pas de faculté de théologie, le cardinal Dalbor († 1926), archevêque de Gniezno et de Poznan, n'ayant pas consenti à la transformation du séminaire de Poznan en faculté universitaire. En outre, l'université catholique de Lublin, fondée en 1918, possède, en dehors de la faculté de théologie, une faculté spéciale de droit canonique. Trois de ces facultés, notamment celle de Cracovie, de Lwów et de Vilna, ont un *ordinarium studium theologiæ*. Varsovie et Lublin ont pris pour modèle l'académie ecclésiastique de Pétersbourg et ne font que des cours complémentaires pour ceux qui ont terminé leur séminaire.

Le nombre des revues scientifiques et théologiques s'est considérablement accru. A côté des anciennes, de nouvelles se sont créées, notamment la *Przeglad teologiczny* (« Revue théologique »), depuis 1919, à Lwów, organe de la Société théologique de Pologne (depuis 1931, cette revue a pris le sous-titre de *Collectanea theologica*); la *Przeglad homiletyczny* (« Revue homilétique »), depuis 1923, à Kielce; *Polonia sacra*, à Cracovie; l'*École du Christ*, organe des dominicains, paraissant à Lwów; *Mysterium Christi*, revue scientifique liturgique paraissant depuis 1929, à Cracovie. La publication intitulée *Écrits des saints Pères de l'Église*, en traduction polonaise, présente une grande importance. Elle paraît, à partir de 1924, à Poznan, sous la direction de Z. Sajdak, professeur laïque de l'université de Poznan avec la collaboration de théologiens de profession. Sternbach, professeur laïque de philologie à l'université de Cracovie, publie également les œuvres de saint Grégoire de Nazianze. En outre, des documents concernant la Pologne et provenant des archives du Vatican, sont publiés, dans l'édition de Cracovie, *Monumenta Poloniæ vaticana*. Des sociétés théologiques ont aussi été formées, en particulier, la Société théologique polonaise dont le siège est à Lwów, et la Confédération des institutions théologiques de Pologne qui convoque des congrès tous les deux ans. De grands congrès des théologiens polonais ont eu lieu, à Lwów, en 1928, et à Varsovie, en 1933. Ces congrès ont montré un progrès bien sensible dans le domaine du travail scientifique. En somme, un certain nombre de théologiens polonais se sont mis au travail avec ardeur, persévérance, dévouement, se rendant bien compte que, par suite de divers empêchements et de circonstances diverses, les sciences sacrées en Pologne n'ont pas encore atteint aujourd'hui le niveau auquel la théologie a pu déjà parvenir dans les autres États catholiques. C'est pourquoi chacun de ces travailleurs scientifiques se rend également compte de toute l'étendue de la tâche immense qui l'attend et se dit que c'est à lui que peuvent se rapporter les paroles adressées par l'ange à Élie : *Grandis tibi restat via.* III Reg., XIX, 7.

Jusqu'à présent, nous ne possédons aucune monographie ni aucun article contenant l'ensemble de l'histoire des sciences sacrées en Pologne. En ce qui concerne les données bibliographiques, c'est Charles Estreicher (1827-1908), directeur de la bibliothèque universitaire de Cracovie, qui, à partir de 1870, s'est mis à publier une liste de l'ensemble des imprimés polonais. Cette publication ayant pour titre : *Bibljografja polska* (« Bibliographie polonaise »), contient, du t. I au t. VII, les écrits imprimés au XIXe siècle selon l'ordre alphabétique; les t. VIII-IX renferment la liste des imprimés du XVe au XVIIIe siècle, selon l'ordre chronologique; les t. X-XI contiennent les imprimés du XIXe siècle selon l'ordre chronologique; et enfin les t. XII et sq. contiennent les imprimés du XVe au XVIIIe siècle, selon l'ordre alphabétique; le t. XXII et dernier, publié par le successeur d'Estreicher, après la mort de ce dernier, contient la lettre S.

En outre, il y a des bibliographies partielles d'imprimés polonais. Estreicher lui-même a publié une *Bibliographie polonaise de l'époque s'étendant entre le XVe et le XVIe siècle*, en un volume, Cracovie, 1875, contenant seulement les noms des auteurs et les titres (en abrégé) dans l'ordre chronologique et dans l'ordre alphabétique. T. Wierzbowski a fait paraître une bibliographie polonaise des XVe et XVIe siècles, Varsovie, 1889-1894, 3 volumes. L'œuvre de L. Finkel, professeur à l'université de Lwów, *Bibliographie de l'histoire de Pologne*, Lwów, 1891-1914, 3 vol. et 2 suppl., fournit de nombreuses sources pour l'histoire de l'Église. Une nouvelle édition de cette œuvre, complétée et remaniée, paraît depuis 1933.

Pour les auteurs jésuites polonais, en outre de la bibliographie de Sommervogel, il existe une bibliographie spéciale de Joseph Brown, *Bibliothèque des écrivains polonais de la Compagnie de Jésus*, Poznan, 1862.

Les catalogues des manuscrits dont certains sont imprimés se trouvent dans la plupart des bibliothèques polonaises, comme, par exemple, le catalogue de Wislocki des manuscrits de la bibliothèque de l'université jagellonienne, Cracovie, 1877-1881, 2 vol., contenant une description des mss. depuis le n. *1* jusqu'au n. *4176* ; le catalogue de Ketrzynski, *Catalogue de la bibliothèque de la fondation nationale du nom d'Ossolinski, à Lwów*, Lwów, 1881-1889, 3 vol., etc. Les informations concernant toutes ces données bibliographiques sont contenues dans Théodore Wierzbowski, *Vade mecum, manuel pour les études d'archives*, 2e éd. complétée, Lwów-Varsovie, 1926, dans Stanislas Ptaszycki, *Encyclopédie des sciences auxiliaires de l'histoire et de la littérature polonaises*, Lublin, 1921, et dans E. Chwalewik, *Zbiory polskie* (« Recueils polonais »), 2e éd., Varsovie, 1927.

Les données concernant l'état des sciences sacrées en Pologne sont éparses dans presque tous les manuels d'histoire de Pologne, d'histoire de la littérature et d'histoire de

la prédication en Pologne. Beaucoup de ces données sont contenues dans l'œuvre de Michel Wiszniewski, très vaste, quoiqu'un peu chaotique : *Histoire de la littérature polonaise*, 9 vol., Cracovie, 1840-1857. Parmi les œuvres plus récentes, il faut mentionner celle d'Alexandre Brückner, professeur à l'université de Berlin, *La littérature religieuse au Moyen Age en Pologne*, 2 vol., Varsovie, 1902-1903; l'œuvre de Roman Pilat, *Histoire de la littérature polonaise*, Cracovie, 1926, et la *Littérature polonaise* de Gabriel Korbut, 3 vol., 2e édit., Varsovie, 1929. Deux encyclopédies ecclésiastiques polonaises, celle de Mgr Nowodworski et celle de Chelmicki fournissent, en outre, des données sur divers auteurs ainsi que leur bibliographie.

Le mouvement théologique récent est suivi de près par les revues : *Przeglad powszechny* (« Revue universelle »), des jésuites de Cracovie; *Ateneum kaplanskie* (« Athénée ecclésiastique »), de Wloclawek; *Przeglad teologiczny* (« Revue théologique »), de Lwów. — L'histoire des écoles est contenue entre autres dans les œuvres suivantes : J. Lukasiewicz, *Histoire des écoles en Pologne et en Lithuanie*, 4 vol., Poznan, 1849-1851; Karbowiak, *Histoire de l'éducation et des écoles au Moyen Age en Pologne*, Pétersbourg, 1898; Cas. Morawski, *Histoire de l'université jagellonienne*, 2 vol., Cracovie, 1900; Bielinski, *L'université de Vilna*, 3 vol., Cracovie, 1899-1900; Pleszczynski, *Histoire de l'académie ecclésiastique de Varsovie*, Varsovie, 1907; Zaleski, *Les jésuites en Pologne;* Mgr Simon, *Monographie de la faculté de théologie de Vilna*, et *Monographie de l'académie de Pétersbourg*, parues dans *Academia Cæsarea romano catholica ecclesiastica Petropolitana*, années 1890-1891.

Parmi les œuvres parues en langues étrangères, les plus importantes sont : A. Brückner, *Geschichte der polnischen Literatur*, 1901; Hurter, *Nomenclator litterarius*, contient des données nombreuses, mais parfois dépourvues d'exactitude sur les théologiens polonais; Berga, *Pierre Skarga* (en français), 1924; A. Eichhorn, *Der ermländische Bischof und Cardinal St. Hosius*, Mayence, 1854-1855; du même, *Martin Kromer*, *ibid.*, 1868; Aur. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa*, *Prolegomena*, t. I, Florence, 1911, p. 703-798 (sur les polémiques au sujet de l'union); K. Völker (prof. à Vienne, protestant), *Kirchengeschichte Polens*, Berlin-Leipzig, 1930.

H. Cichowski.

POLYCARPE, évêque de Smyrne et martyr. — I. Vie. II. Écrits et doctrine.

I. Vie. — Nous avons sur Polycarpe des renseignements de première main dans la relation de son martyre, citée sous le titre de *Martyrium Polycarpi*, et rédigée à Smyrne moins d'un an après l'événement, ainsi que dans saint Irénée. Par contre, la *Vita Polycarpi*, qui date du IIIe ou du IVe siècle, est sans valeur historique. Sur cette *Vita*, voir Christ, *Geschichte der griechischen Literatur*, 5e éd., 1913, t. II *b*, p. 1077 sq.; Diekamp, dans la 3e édition des *Patres apostolici* de Funk, t. II, Tubingue, 1913, p. LXXXII sq.

Polycarpe subit le martyre « le 2 du mois de Xanthicus, sept jours avant les calendes de mars, un grand samedi..., sous le proconsulat de Statius Quadratus ». *Martyrium Polycarpi*, XXI. Cette date correspond au 23 février 155 ou au 22 février 156. Sur cette question chronologique, voir : Waddington, *Fastes des provinces asiatiques*, t. I, p. 219 sq., qui a aiguillé les recherches sur la bonne voie; Lightfoot, *The apostolic Fathers*, t. II *a*, p. 629 sq. ; Funk, *Patres apostolici*, t. I, Tubingue, 1901, p. C sq.; Harnack, *Chronologie*, t. II, p. 334 sq.; Schwartz, *De Pionio et Polycarpo*, Gœttingue, 1905, p. 3, et *Christliche und jüdische Ostertafeln*, dans les *Abhandlungen der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften*, neue Folge, t. VIII, 1905, p. 325 sq. Schwartz fixe le martyre de Polycarpe au 22 février 156; tous les autres préfèrent le 23 février 155.

Devant le proconsul, Polycarpe refusa de renier le Christ en disant : « Je le sers depuis quatre-vingt-six ans...; comment pourrais-je maudire celui qui m'a sauvé? » *Martyrium Polycarpi*, IX. Tenant pour bien fondée la donnée de la *Vita Polycarpi*, c. III, qui affirme que le célèbre martyr n'était devenu chrétien qu'à son adolescence, Zahn entend les quatre-vingt-six ans de la vie chrétienne de Polycarpe et non de son âge. Voir *Forschungen zur Geschichte des N. T. Kanons*, t. IV, p. 241 sq.; t. VI, p. 94 sq. A ce compte, Polycarpe aurait été centenaire à son martyre, ainsi que lors de sa visite au pape Anicet, dont l'avènement est postérieur à l'année 150. Or, un voyage de Smyrne à Rome, de la part d'un vieillard centenaire, n'est guère vraisemblable; en outre, si Polycarpe avait subi le martyre âgé de cent ans, le rédacteur du *Martyrium* n'aurait pas manqué de le relever. Aussi estimons-nous que la phrase : « Je le sers depuis quatre-vingt-six ans » doit être entendue au sens que Polycarpe avait 86 ans et qu'il était chrétien depuis quatre-vingt-six ans; d'où il s'ensuit qu'il fut baptisé tout enfant; sa naissance serait donc à fixer à proximité de l'année 70.

Polycarpe « reçut les enseignements des apôtres et eut l'occasion de s'entretenir avec un grand nombre de ceux qui avaient vu le Seigneur »; c'est aussi « par les apôtres qu'il fut institué évêque de Smyrne ». Irénée, *Contra hær.*, l. III, c. III, 4, *P. G.*, t. VII, col. 851. A ses disciples, il parlait volontiers de la rencontre qui eut lieu à Éphèse entre « Jean le disciple du Seigneur et Cérinthe ». Irénée, *ibid.* Les relations intimes de Polycarpe avec « Jean et avec les autres qui ont vu le Seigneur », avec « Jean le disciple du Seigneur et avec les autres apôtres » sont encore rappelées par Irénée, tant dans la lettre au prêtre romain Florinus que dans celle qu'il écrivit au pape Victor à l'occasion de la controverse quartodécimane. Voir la lettre à Florinus, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. V, c. XX, n. 6; celle au pape Victor, *ibid.*, l. V, c. XXIV, *P. G.*, t. XX, col. 483 sq. et 500 sq.

Schwartz concède qu'il ressort de ces textes qu'Irénée voulait faire de Polycarpe un disciple de l'apôtre Jean, mais il prétend qu'en cela l'évêque de Lyon a sciemment falsifié la vérité, la *Vita Polycarpi* ne mentionnant aucun rapport de son héros avec Jean. *De Pionio et Polycarpo*, p. 33. Mais nous ne croyons pas qu'un document comme la *Vita Polycarpi*, dont on ne connaît exactement ni l'auteur ni l'époque, puisse infirmer le témoignage d'Irénée, qui écrivait du vivant d'un grand nombre de disciples de Polycarpe, d'autant plus que c'est précisément dans une lettre à un ancien disciple de Polycarpe, le prêtre romain Florinus qui, à cette époque, penchait vers l'hérésie, qu'Irénée insiste particulièrement sur les relations du célèbre martyr de Smyrne avec l'apôtre Jean. Si la *Vita Polycarpi* ne souffle mot de l'apôtre Jean, c'est parce que son auteur prétend que l'Église de Smyrne a reçu de saint Paul une observance pascale nettement opposée à l'usage quartodéciman — observance qu'à son avis elle a toujours conservée depuis — ce qui ne présenterait pas de vraisemblance, si Polycarpe avait été disciple de Jean, dont les quartodécimans se réclamaient. Sur cette question, voir Diekamp, dans les *Patres apostolici* de Funk, 3e édit., t. II, 1913, p. LXXXVIII sq.

En rigueur de critique historique, nous pouvons donc voir en Polycarpe un disciple de l'apôtre Jean. Nous ignorons la date de son institution comme évêque de Smyrne. Polycarpe en était certainement l'évêque lors du passage d'Ignace d'Antioche par cette ville, dans la seconde moitié du règne de Trajan. Cela ressort de la lettre que, de Troade, Ignace écrivit à Polycarpe. Funk, *Patres apostolici*, t. I, p. 286 sq.; *P. G.*, t. V, col. 718 sq.

Le labeur évangélique de Polycarpe fut très fécond. Sans cela, la foule hostile des païens qui entourait son bûcher ne l'aurait pas appelé « le docteur de l'Asie..., le destructeur de nos dieux..., celui qui enseigne à un grand nombre d'hommes de ne pas adorer (les dieux) ». *Martyr. Polyc.*, XII. Son action contre l'hérésie fut très efficace. Lors de son voyage

à Rome (après 150), il ramena à la grande Église de nombreux sectateurs de Valentin et de Marcion; et, abordé par ce dernier, il n'hésita pas à lui dire qu'il voyait en lui le premier-né de Satan. Irénée, *Contra hær.*, l. III, c. III, 4; en grec, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. IV, c. XIV; *P. G.*, t. XX, col. 337. Sur l'attitude de Polycarpe dans la controverse pascale, voir ici, t. XI, col. 1949.

Au début de la persécution qui éclata à Smyrne sous le proconsulat de Statius Quadratus, Polycarpe, à la prière des fidèles, se retira dans une maison de campagne. La trahison d'un serviteur le fit découvrir. Le vieil évêque fit servir un repas à ceux qui venaient l'arrêter et, pendant deux heures, il pria à haute voix « pour toute l'Église catholique qui est dans le monde », μνημονεύσας... τῆς κατὰ τὴν οἰκουμένην καθολικῆς Ἐκκλησίας. *Mart.*, VIII. Durant le trajet de la maison de campagne à Smyrne, Polycarpe résista aux objurgations de l'irénarque Hérode, qui s'efforçait de lui démontrer qu'il n'y avait aucun mal à dire, κύριος Καῖσαρ et à sacrifier. *Mart.*, VIII. Amené dans le stade devant le proconsul, le vieil athlète consentit volontiers à crier : « A bas les athées », mais il se refusa de jurer par la divinité de l'empereur et à maudire le Christ qu'il servait depuis quatre-vingt-six ans. *Mart.*, IX. Il fut livré aux flammes, et comme celles-ci ne semblaient pas pouvoir consumer son corps, il fut transpercé par le glaive. A l'instigation des juifs et des païens, le corps de Polycarpe fut brûlé, mais les chrétiens purent ensuite recueillir ses ossements. *Mart.*, XVII, XVIII.

II. Écrits et doctrine. — Polycarpe jouissait d'une grande autorité comme docteur et comme prophète. Aussi le rédacteur du *Martyrium* l'appelle-t-il « docteur apostolique et prophétique, évêque de l'Église catholique à Smyrne, car toute parole que sa bouche a prononcée a été accomplie et sera accomplie ». *Mart.*, XVI. Une seule parole prophétique de Polycarpe nous a été conservée : trois jours avant sa mort, il annonça à son entourage qu'une vision venait de l'avertir qu'il périrait par le feu. *Mart.*, V.

Dans sa lettre à Florinus, Irénée nous apprend que Polycarpe aimait rappeler ce qu'il avait entendu « de Jean et des autres qui avaient vu le Seigneur..., touchant les miracles et les enseignements de Jésus »; et il ajoute que cette doctrine, que « Polycarpe avait reçue de ceux qui avaient été les témoins oculaires de la vie du *Logos*, était entièrement conforme aux Écritures ». Irénée, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. V, c. XX. Pour connaître les détails de cette doctrine, nous n'avons que la lettre écrite par Polycarpe aux Philippiens, à laquelle nous sommes en droit de joindre le *Martyrium Polycarpi*, qui ne peut que donner un écho fidèle de l'enseignement de celui qui fut évêque de Smyrne pendant au moins un demi-siècle. Nous écartons les cinq fragments publiés par Feuardent, ainsi qu'un sixième signalé par Zahn dans le *De epiphania Domini et Salvatoris nostri*, de l'Arménien Ananie. Leur non-authenticité est généralement admise et Eusèbe, tout comme Irénée, ne connaissait de Polycarpe que la seule lettre aux Philippiens. Sur ces fragments, voir Zahn, *Forschungen zur Gesch. des N. T. Kanons*, t. VI, p. 104; Diekamp, dans les *Patres apostolici* de Funk, édit. de 1913, p. LXXX; le texte des fragments, p. 397 sq. de la même édition, et dans *P. G.*, t. V, col. 1020.

La lettre de Polycarpe aux Philippiens nous a été conservée par huit manuscrits remontant à un même archétype. Par suite de la perte d'un feuillet, le texte s'arrête au deuxième verset du c. IX; le reste ne nous est connu que par une ancienne traduction latine, exception faite pour les c. IX et XIII qu'Eusèbe a conservés dans *Hist. eccl.*, l. III, c. XXXVI, n. 13 sq., *P. G.*, t. XX, col. 292. Zahn et Lightfoot, dans leurs éditions, ont retraduit en grec les chapitres qui ne sont qu'en latin. A. Ehrhard estime que la traduction de Lightfoot est meilleure que celle de Zahn. Ehrhard, *Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung von 1884 bis 1900*, Fribourg-en-B., 1900, p. 89. Depuis que l'authenticité des épîtres ignatiennes est généralement admise, les critiques s'abstiennent de mettre en doute celle de la lettre aux Philippiens. Il en est de même pour la question de l'intégrité, voir Funk, *Patres apostolici*, p. XCII sq.; Christ, *Gesch. der griech. Lit.*, t. II *b*, p. 977.

La lettre aux Philippiens appartient au genre parénétique; toutefois, comme le fait remarquer Irénée, elle est « apte à faire connaître ce qui caractérise la foi de son auteur ainsi que la prédication de la vérité ». *Cont. hær.*, III, III, 4. Elle débute en souhaitant paix et miséricorde de la part de « Dieu tout-puissant et de Jésus notre Sauveur », à « l'Église de Dieu qui habite Philippes ». Ensuite, Polycarpe loue les Philippiens pour les services qu'ils ont rendus à Ignace et à ses compagnons, lors de leur passage en leur ville; il reconnaît que leur foi en Jésus a porté ses fruits; puis, faisant allusion à Eph., II, 8-9, il leur rappelle que « c'est la grâce qui les a sauvés, non les œuvres, mais bien la volonté de Dieu par Jésus-Christ ». I. Il les exhorte ensuite à avoir foi « en celui qui a ressuscité des morts Notre-Seigneur Jésus, et qui lui a donné le trône de gloire à sa droite, à ce Jésus vénéré par tout ce qui respire (ᾧ πᾶσα πνοή λατρεύει), qui vient comme juge des vivants et des morts, et du sang de qui Dieu demandera compte à ceux qui désobéissent. Celui qui l'a ressuscité des morts nous ressuscitera aussi si nous accomplissons ses volontés et observons ses commandements ». II. Polycarpe se défend de vouloir enseigner la justice aux Philippiens qui possèdent « la doctrine de la vérité » par la prédication de Paul et par la lettre qu'ils ont reçue de lui, laquelle est capable de les « édifier dans la foi... que l'espérance suit et que précède (προαγούσης) la charité envers Dieu, le Christ et les hommes. Quiconque persévère dans cette vertu accomplit le commandement de la justice, car celui qui a la charité est loin de tout péché ». III.

Après avoir rappelé avec saint Paul, I Tim., VI, 10, que l'amour de l'argent est la source de tout mal, Polycarpe exhorte les femmes mariées et les veuves à la vie chrétienne. IV. Aux diacres, il recommande « de vivre en diacres de Dieu et du Christ et non en diacres des hommes », d'imiter le Christ « qui a été le diacre (le serviteur) de tous »..., « qui nous a promis de nous ressusciter des morts et avec lequel nous régnerons si nous avons la foi ». Les jeunes gens sont exhortés à veiller sur eux-mêmes et à « être soumis aux prêtres et aux diacres comme à Dieu et au Christ ». V. Aux prêtres, Polycarpe recommande d'avoir soin des faibles, des veuves, des orphelins, des pauvres; il les met en garde contre la colère, le favoritisme, l'injustice, l'amour de l'argent et la trop grande sévérité, car, dit-il, « nous sommes tous débiteurs du péché ». Enfin, il les exhorte à éviter ceux qui « induisent en erreur ». VI.

Le c. VII donne des précisions sur ces séducteurs. « Quiconque, y lisons-nous, ne confesse pas que Jésus est venu dans la chair, est antéchrist » (citation de I Joa., IV, 2, 3; II Joa., 7); « quiconque ne confesse pas le mystère de la croix est du diable; celui qui interprète les paroles du Seigneur selon ses désirs et qui dit qu'il n'y a ni jugement ni résurrection, est le premier-né de Satan ». Contre ces erreurs, Polycarpe recommande la fidélité à la doctrine traditionnelle (τὸν ἐξ ἀρχῆς παραδοθέντα λόγον), le jeûne et la prière. Les Philippiens sont ensuite exhortés à imiter la patience du Christ en suivant l'exemple d'Ignace et de ses compagnons, de Paul et des autres apôtres, « qui n'ont pas aimé le siècle présent, mais Celui qui est mort pour nous et qui, à cause de nous, a été ressuscité par Dieu ». XI.

Parlant ensuite de Valens, prêtre de l'Église de Philippes, qui était tombé dans le péché, Polycarpe exprime le désir que « Dieu lui donne la vraie pénitence ». xi. Enfin, il souhaite que « Dieu, le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, ainsi que le Fils de Dieu qui est le pontife éternel, édifie » les Philippiens en toute vertu chrétienne et leur donne une place parmi les saints ainsi qu'à « tous ceux qui croiront en Jésus-Christ et en son Père qui l'a ressuscité d'entre les morts ». Il les invite à « prier pour les rois, les puissances, les princes ainsi que pour les persécuteurs et les ennemis de la croix ». xii. Un post-scriptum annonce aux Philippiens que Polycarpe fera parvenir en Syrie la lettre qu'ils lui avaient envoyée et que, selon leur désir, il leur expédie les lettres d'Ignace qui se trouvent en sa possession. xiii.

La doctrine trinitaire de Polycarpe, qui semble fragmentaire dans la lettre, est complétée par la doxologie que le *Martyrium* lui fait proférer : « Seigneur Dieu tout-puissant, dit le saint martyr, Père de ton Fils (παιδός) bien-aimé et béni Jésus-Christ, par lequel nous avons appris à te connaître, Dieu des anges et des puissances, de toute la création et de tout le peuple (γένος) des justes qui vivent en ta présence (ἐνώπιόν σου), je te bénis de ce que tu m'as jugé digne de ce jour et de cette heure, pour prendre rang parmi les martyrs par la participation au calice de ton Fils et parvenir par là à la résurrection de la vie éternelle de l'âme et du corps dans l'incorruptibilité du Saint-Esprit... véridique et vrai Dieu... Je te rends grâce par ton grand-prêtre éternel et céleste, Jésus-Christ, ton Fils (παιδός) bien-aimé, par lequel gloire et honneur soient rendus à toi ainsi qu'à lui et au Saint-Esprit, maintenant et dans tous les siècles à venir. » xiv. Dans le *Martyrium*, le vieil évêque enseigne aussi l'éternité des peines de l'enfer. Comme le proconsul le menaçait du supplice du feu, il lui répartit : « Tu me menaces d'un feu qui ne brûle qu'un court espace de temps, pour s'éteindre ensuite, parce que tu ignores le feu du jugement à venir et du châtiment éternel (αἰωνίου κολάσεως), qui est réservé aux impies. » xi. Nous sommes aussi, par le *Martyrium*, renseignés sur l'attitude de Polycarpe vis-à-vis des autorités de ce monde. Comme on l'a déjà noté, il refuse de dire : Κύριος Καῖσαρ et de jurer par la divinité de l'empereur; il proclame que le Christ est « son roi » (τὸν βασιλέα μου), mais il déclare au proconsul « avoir reçu l'enseignement de rendre aux magistrats et aux autorités constituées par Dieu l'honneur qui leur revient et qui ne nous nuit pas ». ix, x. Du reste, nous avons déjà noté qu'au c. xii de la lettre aux Philippiens, Polycarpe recommande la prière pour les autorités constituées.

Le rédacteur du *Martyrium* nous apprend encore que les chrétiens « adorent (προσκυνοῦμεν) le Christ parce qu'il est Fils de Dieu, tandis qu'ils aiment les martyrs, parce qu'ils sont les disciples et les imitateurs du Seigneur, à cause de l'amour incomparable qu'ils ont témoigné à leur roi (βασιλεύς) et maître ». xvii. Les chrétiens estimaient les ossements du martyr Polycarpe « plus que l'or et les pierres précieuses », et ils se préparaient à célébrer le jour anniversaire de son martyre. xvii, xviii.

Relevons encore que le *Martyrium Polycarpi* est adressé « à l'Église de Dieu qui habite Philomélium (Ak-Chéhir, en Phrygie), ainsi qu'à toutes les communautés (παροικίαι) de la sainte Église catholique en tout lieu »; que Polycarpe y prie « pour toute l'Église catholique qui est dans le monde » (οἰκουμένη); que Jésus y est appelé « le pasteur de l'Église catholique qui est dans le monde » et que Polycarpe lui-même y est dit « l'évêque de l'Église catholique qui est à Smyrne ». viii, xvi, xix. Enfin, chose digne de remarque, dans la lettre aux Philippiens comme dans le *Martyrium*, les citations de l'Ancien Testament sont peu nombreuses (3 dans la lettre et une seule dans le *Martyrium*); parmi les écrits du Nouveau Testament, c'est la *Ia Petri* qui est le plus souvent citée dans la lettre (8 fois), tandis que l'Apocalypse ne l'est pas. Voir le tableau des citations de ces deux pièces dans l'édition de Funk, t. i, p. 647 sq.

Voir le texte de la lettre de Polycarpe, *P. G.*, t. v, col. 1005 sq.; celui du *Martyrium*, *ibid.*, col. 1029 sq.

Sur les éditions modernes de la lettre aux Philippiens et du *Martyrium Polycarpi*, voir Ignace d'Antioche, t. vii, col. 690 sq., les écrits de Polycarpe étant toujours édités avec les lettres d'Ignace. Consulter : Christ, *Geschichte der griechischen Literatur*, 5e éd., t. ii *b*, p. 977; O. Bardenhewer, *Altkirchliche Literatur*, 2e éd., t. i, p. 154 sq.; Harnack, *Altchristliche Literatur. II. Chronologie*, t. ii, p. 354 sq.; Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. i, 8e éd., p. 121-163, passim; A. Lelong, *Les Pères apostoliques*, iii. *Ignace d'Antioche et Polycarpe de Smyrne*, dans coll. *Textes et documents pour l'étude historique du christianisme*, de H. Hemmer et P. Lejay, Paris, 1910.

G. Fritz.

POLYCRATE, évêque d'Éphèse (vers la fin du iie siècle).

Nous ne connaissons ce personnage que par la lettre qu'il écrivit au pape Victor, à l'occasion de la controverse quartodécimane, vers la fin du iie siècle, et qu'Eusèbe nous a partiellement conservée.

Dans cette lettre, il nous apprend qu'à cette époque il avait « vécu soixante-cinq ans dans le Seigneur », ce qui semble indiquer qu'il fut baptisé dès sa naissance, car il semble difficile d'admettre que le terme « vivre dans le Seigneur » signifie simplement que la force du Seigneur ait dirigé sa vie. Sur cette question, voir Harnack, *Chronologie*, t. i, p. 323.

Polycrate était d'une famille chrétienne, dont sept membres avaient été élevés à l'épiscopat avant lui. Il eut l'occasion de s'entretenir avec des frères venant du monde entier (ἀπὸ τῆς οἰκουμένης). Il énumère les témoins de la vérité qui reposent en Asie et nous fait savoir qu'il a étudié toute la sainte Écriture. Il se flatte d'être toujours resté fidèle au « canon de la foi », dans lequel il comprend l'observance quartodécimane et déclare ne pas craindre « ceux qui essaient de l'effrayer (c'est le pape Victor qui est visé), car de plus grands que lui ont dit qu'il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes ». Sur cette attitude de Polycrate dans la controverse pascale, voir l'art. Paques, t. xi, col. 1949. Les fragments de la lettre de Polycrate dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. V, c. xxiv, et l. III, c. xxxi, *P. G.*, t. xx, col. 493 sq., 279 sq.

G. Fritz.

POLYGÉNISME. — Le polygénisme pourrait se définir : une théorie qui considère l'humanité comme composée de groupes ayant des origines différentes. Le groupe des nègres, par exemple, n'aurait pas le même premier père que le groupe des blancs. Le monogénisme soutient, au contraire, que tous les hommes qui ont peuplé, peuplent et peupleront la terre, descendent, sans exception, d'un couple primitif unique. C'est la thèse que la Bible a fait admettre à la fois par les juifs, les chrétiens et les musulmans. Et même, dans le couple initial, la femme vient de l'homme : Ève a été formée après Adam et au moyen d'une côte de celui-ci, miraculeusement transformée en un organisme féminin complet. C'est alors le monogénisme sous sa forme la plus stricte. — I. Historique. II. Le problème de l'espèce. III. Le polygénisme et la science. IV. Le nombre des premiers hommes.

I. Historique. — Pour ne parler que du monde circumméditerranéen, le monogénisme était généralement admis jusqu'au xviie siècle. Des doctrines polygénistes apparurent alors, qui se placèrent d'abord sur

un terrain extrascientifique, mais finirent pas se restreindre aux considérations scientifiques. Nous distinguerons donc deux périodes :

1re période. — En 1655, paraissait, sans nom d'auteur ni d'éditeur, un petit volume : *Præadamitæ sive Exercitatio super versibus 12, 13, 14, capitis V epistolæ D. Pauli ad Romanos, quibus inducuntur primi homines ante Adamum conditi*, suivi d'un *Systema theologicum ex præadamitarum hypothesi*. Le scandale dut être grand car, dès le 3e jour de 1656, l'évêque de Namur condamnait ce livre comme soutenant des doctrines de Calvin et contredisant l'enseignement unanime des Pères. C'était Isaac La Peyrère, un gentilhomme protestant de l'armée de Condé, qui lisait dans saint Paul que l'humanité avait été créée en deux fois : le sixième jour, les préadamites, d'où seraient sortis les gentils; ensuite, après le repos du septième jour, Adam et Ève qui auraient eu les juifs pour descendants. Par la suite, La Peyrère se convertit au catholicisme et se rétracta. Voir les art. La Peyrère et Préadamites.

Dans l'introduction à l'*Essai sur les mœurs*, Voltaire, en vue d'attaquer la Bible, écrivait : « Il n'est permis qu'à un aveugle de douter que les blancs, les nègres, les albinos, les Hottentots, les Lapons, les Chinois, les Américains soient de races entièrement différentes. » Par « races », il entendait des espèces et suggérait le polygénisme.

En 1844, M. Calhoun, ministre des Affaires étrangères aux États-Unis, essayait de justifier l'esclavage en soutenant que le nègre et le blanc n'appartiennent pas à la même espèce.

2e période. — La science des êtres vivants fait de rapides progrès; on s'efforce de les ranger dans une classification. Mais les esprits se divisent suivant les principes qu'ils adoptent pour grouper les êtres et séparer les espèces les unes des autres, comme nous le verrons en posant le problème de l'espèce. On peut distinguer trois phases dans les discussions entre monogénistes et polygénistes.

1re phase. — Étudiant ce qu'on appelait les *races* actuelles : blanche, jaune, noire et rouge, certains naturalistes veulent y voir des *espèces*. C'est l'avis de Virey, Desmoulins, Bory de Saint-Vincent, Gerdy, en France, de Morton, Nott, Gliddon, en Amérique. Leurs adversaires monogénistes sont d'une tout autre notoriété; à la suite de Buffon, Linné, Lamarck, ce sont : Cuvier, Blainville, les deux Geoffroy-Saint-Hilaire, Müller, Humboldt et surtout de Quatrefages.

2e phase. — Le transformisme avait été plutôt favorable au monogénisme; voilà qu'au XXe siècle il donne occasion à certains naturalistes de soutenir le polygénisme, en faisant descendre les diverses races humaines actuelles, de diverses espèces de simiens.

3e phase. — La découverte d'une humanité préhistorique montra des squelettes si différents de ceux des hommes actuels, que plusieurs paléontologistes arrivèrent à compter au moins deux espèces d'hommes qui n'auraient d'autre parenté qu'une descendance plus ou moins lointaine, humaine ou préhumaine, mais à partir d'ancêtres purement animaux. Nous serions l'*homo sapiens*, spécifiquement distinct de l'*homo Neanderthalensis*, et peut-être de quelque autre *homo* encore mal connu ou à découvrir.

Nous reviendrons en détail sur ces théories scientifiques; mais nous devons, au préalable, dire quelques mots de ce qui explique leur formation et qui permet de les juger, c'est-à-dire du problème de la détermination des espèces dans le monde des vivants.

II. Le problème de l' « espèce ». — On appelle « espèce » le groupe des individus qui sont essentiellement semblables entre eux et ne présentent que des différences accidentelles, tandis qu'ils sont essentiellement différents des individus des autres groupes.

Il faut distinguer des espèces *métaphysiques* et des espèces *scientifiques* ou physiques. Un métaphysicien dira : les esprits sont *essentiellement* différents des corps; la pensée est *essentiellement* différente du mouvement; la raison est *essentiellement* différente de l'expérience. La philosophie met ainsi une ligne de démarcation absolue entre ces espèces; non pas que l'une soit la négation de l'autre (l'être n'est pas contradictoire avec l'être; les êtres les plus différents sont comme fondus dans la simplicité de l'être infini qui les contient tous d'une manière éminente); mais l'un est irréductible à l'autre, leur limite est infranchissable.

Le savant qui étudie le monde matériel ne peut pas pénétrer à de pareilles profondeurs. Le chimiste ne peut pas établir que l'oxygène et l'azote sont deux corps simples, rigoureusement irréductibles; il est fort possible, et, depuis les dernières découvertes, il est fort probable qu'ils sont l'un et l'autre composés des mêmes éléments combinés dans des proportions et dans un ordre différent. De même, le botaniste et le zoologiste ne peuvent mettre, entre les espèces de vivants, que des cloisons incomplètes et provisoires.

Comment définir une espèce animale? C'est, avait-on dit, l'ensemble des individus qui se ressemblent entre eux plus qu'ils ne ressemblent aux individus des autres groupes. Le naturaliste n'ose pas employer le mot « essence », ou, s'il l'emploie, lui donne un sens beaucoup moins profond que celui du métaphysicien. Mais cette définition s'inspire de celle que nous avions donnée tout d'abord.

Quand on veut s'en servir, les difficultés surgissent de toutes parts. Un chien-loup ressemble à un loup bien plus qu'à un bouledogue et, cependant, on le considère comme appartenant à la même *espèce* que le bouledogue et n'en étant différent que par la *race*. Les morphologistes qui veulent classer les vivants uniquement d'après leurs formes, ont eu des mésaventures : il est arrivé à l'un de mettre en deux espèces distinctes le mâle et la femelle, à un autre d'y placer les deux états d'un animal à métamorphoses.

A la considération de la forme, il a fallu, non pas substituer, mais ajouter celle de l'origine, tenir grand compte du phénomène si important de la reproduction et de ses effets.

Le petit d'une bête est de la même nature, de la même espèce que sa mère; les petits d'une même mère sont également de la même espèce. Il y a entre eux à la fois parenté et ressemblance. Comme entre une cause et un effet, la parenté produit et explique la ressemblance; la ressemblance révèle et prouve la parenté... La réalité est moins simple. Les enfants ont entre eux et avec leurs parents beaucoup de ressemblances, mais aussi des différences. Celles-ci sont plus ou moins profondes; rien ne permet de leur préciser une limite infranchissable. Inversement, des causes extérieures peuvent amener des ressemblances qui feraient croire à la parenté là où il n'y en a pas.

Et, cependant, nous ne pouvons déterminer une espèce par le fait empiriquement constaté de la reproduction que pour un nombre fort restreint de vivants actuels. Pour tous ceux que nous n'avons pas vus naître, nous ne pouvons que dire : « Ils se ressemblent, donc ils sont de la même espèce, et, si leur espèce vient toute d'un premier individu ou d'un premier couple, ils sont tous parents. »

Or, on a constaté un fait assez déconcertant au premier abord, ce qu'on a appelé une « mutation » : des graines d'une plante donnent d'autres plantes, fort différentes de la plante mère, et d'un type nouveau très caractérisé et très stable. La vie aurait comme des explosions. Après une succession régulière de formes semblables, apparaît soudain une forme nouvelle. Il semble que des virtualités cachées se sont accumulées

et combinées au sein des générations successives, pour se manifester à un moment favorable ou peut-être pour avorter. Les embryons présentent souvent des organes provisoires qui se résorbent et font place à des organes définitifs. La vie se montre prodigieusement complexe et étrangement souple dans ses combinaisons. Jusqu'où peut aller la différenciation par la mutation, surtout par une série de mutations au cours des âges? Nul ne le sait. Sans doute, ces explosions, comme tout dans la nature, obéissent à des lois; mais ces lois sont à peu près inconnues et leur application se produit dans des conditions si variées et si complexes que toutes les surprises sont possibles.

On a invoqué la parenté et l'origine pour déterminer l'espèce et nous avons vu quelles difficultés on rencontre pour les reconnaître. Ce point de vue a aussi été utilisé pour permettre des rapprochements entre vivants que leur forme faisait classer dans des espèces différentes.

Puisque la transmission de la vie se fait au sein de l'espèce, l'interfécondité entre vivants prouve qu'ils appartiennent à la même espèce, quelles que soient les différences qu'on leur trouve par ailleurs. Le cheval et l'âne étaient considérés comme constituant deux espèces. Or, le mulet vient de l'accouplement d'un mâle de l'une avec une femelle de l'autre. On aurait ramené les deux espèces à une seule; mais le mulet reste infécond, voilà une raison *contre* faisant échec à la raison *pour*. Certains hybrides peuvent se reproduire; mais alors leurs descendants reviennent à l'une des deux espèces primitives et ne se fixent pas dans la forme intermédiaire. La vie semble défendre les groupements naturels contre l'unification.

N'y aurait-il pas là un critérium sûr pour déterminer les espèces actuelles? Sont de la même espèce les variétés et les races qui présentent une interfécondité indéfinie, sous leurs formes nouvelles comme sous leurs formes anciennes.

On peut cependant faire deux objections : 1° Au sein d'une espèce, l'interfécondité peut cesser d'être possible pour des raisons soit mécaniques, soit chimiques, soit peut-être physiologiques; 2° quand il s'agit de reconstituer les espèces fossiles, on peut tirer des conclusions inexactes : les squelettes de mulets feraient croire à une interfécondité indéfinie entre ceux-ci.

De ces remarques sur le problème de l'espèce, on peut conclure que la solution en est singulièrement difficile et qu'il y a beaucoup d'hypothétique dans les interprétations scientifiques. C'est vrai; encore ne faut-il pas exagérer : la science s'est souvent trompée; mais souvent aussi elle a deviné juste et elle a fait des conquêtes définitives quoique incomplètes. Parmi les savants comme parmi les philosophes, les théologiens, les historiens, les exégètes, parmi tous les spécialistes et tous les compétents, il y a eu des divergences de vues et des raisons, pour les uns comme pour les autres, d'être à la fois confiants et modestes.

III. Le polygénisme et la science. — Nous avons sommairement indiqué, dans l'historique, les trois phases par lesquelles ont passé les opinions polygénistes. Nous allons montrer comment les deux premières se sont produites et ont pris fin, au moins pour le moment, car bien des théories renaissent un peu rajeunies. Nous exposerons ensuite la troisième phase celle où nous sommes actuellement, en 1934, et qui peut durer encore longtemps.

1re phase. — Un fait constaté depuis fort longtemps, c'est l'existence des races humaines actuellement vivantes. D'antiques peintures égyptiennes montrent qu'on avait déjà remarqué la différence entre nègres et blancs et qu'elle n'était pas moins accentuée qu'aujourd'hui. Les naturalistes modernes ont tenté diverses classifications en prenant des signes distinctifs variés : la couleur de la peau, la forme des cheveux, le système pileux, l'anatomie de la tête ou de l'ensemble de l'organisme, la distribution géographique, le langage, etc. On a distingué deux, trois, quatre, cinq groupes ou même davantage, en y introduisant au besoin des subdivisions. Pratiquement, avec de Quatrefages et Verneau, on parle de quatre troncs : le blanc, le jaune, le noir et le rouge.

Les morphologistes ont été tentés de faire des *espèces* avec ce que nous appelons des *races* d'une même espèce. Voici ce que disait l'un d'eux, Virey : « Certainement, si les naturalistes voyaient deux insectes, deux quadrupèdes aussi constamment différents par leurs *formes extérieures* et leurs *couleurs* permanentes que le sont l'homme blanc et le nègre, *malgré les métis* qui naissent de leurs mélanges, ils n'hésiteraient pas à en établir deux espèces distinctes. »

Le cas le plus curieux est celui d'Agassiz, un savant catholique, tellement ennemi du changement qu'il n'admettait pas que les espèces eussent subi des modifications profondes dans leurs formes, ni même qu'elles eussent quitté leur habitat pour un autre, par migration. Son fixisme morphologique et géographique a fait de lui un polygéniste. Dieu, pense-t-il, aurait créé séparément les races humaines, chacune en son pays, chacune avec sa langue propre. Agassiz s'efforçait cependant, avec plus de bonne volonté que de logique, de sauvegarder l'unité de l'espèce humaine.

En face de lui, de Quatrefages était monogéniste. Quoique adversaire du transformisme de Lamarck et de Darwin, il admettait une certaine variabilité des formes vivantes, sous les influences externes. Ainsi se seraient formées les races au cours de migrations dans des régions fort diverses. Les formes et les habitats se seraient à peu près fixés comme nous les trouvons, mais avec la possibilité de nouveaux changements à ces deux points de vue.

Il est curieux de voir des monogénistes s'opposer à l'évolutionnisme qui, cependant, favorisait leur thèse. Le postulat de l'évolution c'est la plasticité des organismes, surtout dans les périodes initiales, auxquelles succède une phase de stabilité. On conçoit alors facilement que les premiers humains se sont différenciés, de bonne heure et profondément, en plusieurs races et se sont fixés sous cet aspect.

Si les « races » humaines sont, à proprement parler, des « espèces », on explique leur coexistence, si on est fixiste, par une création spéciale, si on est évolutionniste, par une origine spéciale. C'est vers cette seconde interprétation que les esprits à tendance polygéniste vont s'orienter, tandis que va diminuant sans cesse le nombre de ceux qui croient à des créations multiples et successives d'espèces nouvelles par Dieu.

2e phase. — Parmi les transformistes, on voit apparaître un certain nombre de polygénistes. Peut-être même quelques-uns obéissent-ils à une suggestion puisée dans les idées d'Agassiz. Celui-ci, pour démontrer que les mêmes causes locales ont agi sur les hommes et les animaux, invoque la ressemblance de couleur qui existe, selon lui, entre le teint du Malais et le pelage de l'orang; il compare, au même point de vue, les Negrittos et les Telingas aux gibbons.

Ces ressemblances, on va les expliquer par la parenté entre telle race d'homme et telle espèce d'anthropoïde. Nous allons exposer et examiner ces théories polygénistes, en prenant pour guide M. Henri-V. Vallois, professeur d'anatomie à la faculté de médecine de Toulouse. Sa compétence exceptionnelle l'a fait désigner, avec M. Vaufrey, depuis la retraite de MM. Boule et Verneau, comme rédacteur en chef de l'importante revue l'*Anthropologie*. Sur la question qui nous occupe, il a publié deux articles très remarquables : *Y a-t-il*

plusieurs souches humaines? dans la *Revue générale des sciences pures et appliquées*, 15 avril 1927, et *Les preuves anatomiques de l'origine monophylétique de l'homme*, dans l'*Anthropologie*, 1929, n. 1-2.

Actuellement, on peut dire que tous les naturalistes sont évolutionnistes et ne diffèrent que sur la détermination des barrières infranchissables que pourrait rencontrer la vie, ou sur les trajectoires qu'elle a suivies. Les uns, comme Vialleton, distinguent des groupes irréductibles (il les appelle types d'*organisation* qui vont de l'embranchement à l'ordre) et des groupes qui peuvent être apparentés (types *formels* qui comprennent le sous-ordre et au-dessous). D'autres ne voient de limite absolue nulle part, du moins à priori.

Les mêmes naturalistes admettent l'origine animale du corps de l'homme et cherchent à construire son arbre généalogique, ou, comme l'on dit, à préciser son *phylum*, c'est-à-dire la liste de ses ancêtres animaux. A ce propos, le P. Teilhard, *Revue des questions scientifiques*, janvier 1930, cite un texte intéressant de saint Thomas disant que la perspective évolutionniste des Pères grecs et de saint Augustin lui « plaît davantage », suivant qui le corps de l'homme est tiré *ex limo jam informato. In II*um *Sent.*, dist. XII, q. I, a. 1.

La plupart des anthropologistes sont monophylétistes. M. Vallois énumère : Dubois, Elliot-Smith, Giuffrida-Ruggeri, Gregory, Keith, Pilgrim, Schwalbe, Wood-Jones, etc. Hæckel était pour le monophylétisme et beaucoup le furent à sa suite. Mais un phénomène biologique que l'on a mis en plus vive lumière, a donné à plusieurs l'occasion de revenir à la doctrine opposée. Ce phénomène, c'est la convergence adaptative : quand des animaux de diverses espèces ont besoin de s'adapter à des conditions nouvelles qui exigent d'eux des efforts et des états semblables, ils en viennent à se ressembler plus qu'à l'origine.

On considère donc l'homme comme venant d'un primate arboricole. Un changement climatérique ou une migration l'a obligé à vivre dans la steppe, donc à marcher, à se tenir droit, à devenir en partie carnivore. Le pied a cessé d'avoir une fonction préhensile pour devenir un organe de sustentation; les membres postérieurs se sont allongés, la main s'est libérée et développée, l'ensemble du squelette s'est modifié pour s'harmoniser avec ces nouvelles fonctions. Puis le cerveau s'est hypertrophié, tandis que se réduisait le massif facial.

Ces hypothèses s'appuient sur des faits constatés chez des animaux; ainsi un rongeur, un marsupial et un insectivore en sont venus à se ressembler parce qu'ils se sont, tous les trois, adaptés au saut parachuté.

Si, maintenant, on imagine qu'un primate d'Asie s'est adapté à la station bipède et que, de son côté, un primate d'Afrique en a fait autant, on conçoit qu'ils en sont venus à se ressembler par cette adaptation, tout en différant par ce qui leur vient de leur phylum originaire. Ils sont venus, chacun de son côté, à la forme humaine, voilà pourquoi ils se ressemblent; ils proviennent de souches différentes et voilà pourquoi ils diffèrent.

Ces différences entre les races, M. Vallois les qualifie d' « extrêmement considérables »; quand on est monogéniste, on les explique habituellement par « l'action directe des facteurs externes sur l'organisme; mais cette conception se heurte à de nombreuses difficultés ». Aussi des naturalistes en ont cherché l'explication dans la diversité des souches primitives.

Dès 1865, Vogt distinguait trois races humaines : deux dolichocéphales issues l'une du gorille, l'autre du chimpanzé et une brachycéphale venue de l'orang. Au XXe siècle, le polyphylétisme fut repris notamment par deux Allemands, Klaatsch et Arldt, et par deux Italiens, Sergi et Sera.

Klaatsch, qui avait été ardent monogéniste, est devenu polygéniste intransigeant après avoir étudié le squelette aurignacien de Combe-Capelle (station préhistorique de la Dordogne). Il en a fait le type d'une race, l'homme d'Aurignac qui différerait de l'homme de Néanderthal, comme l'orang diffère du gorille. Là-dessus s'est échafaudée toute une théorie de l'origine des anthropoïdes et des hommes, à partir d'un *propithecanthropus* hypothétique. Sur ce tronc, tel rameau ne donna rien que des hommes, les Australiens; tel autre rien que des anthropoïdes, les gibbons et aussi le pithécanthrope de Java; un troisième rameau a des branches humaines, les hommes de Néanderthal, les négrilles, les noirs d'Afrique et des branches simiennes, les gorilles, les chimpanzés; un quatrième a aussi au moins une branche humaine, l'homme d'Aurignac, et une branche simienne, l'orang... De celle-là seraient venus les Germains.

Les idées de M. Klaatsch « ne reposent sur aucun argument sérieux », dit M. Boule, s'appuient sur des preuves « tout à fait dérisoires », déclare M. Vallois, « de vagues analogies » de l'humérus, du fémur, du tibia. Par contre, le savant allemand ne tient pas compte de faits importants, ainsi de ce que l'homme d'Aurignac est ultradolichocéphale et l'orang brachycéphale à l'extrême.

Et, cependant, cette théorie a été prise au sérieux par un certain nombre d'auteurs; on l'a parfois considérée comme un point de départ démontré et on l'a vulgarisée comme telle.

Arldt a donné un autre arbre généalogique plus simple, mais non plus vrai. Cette fois, sur une souche animale, auraient poussé trois rameaux donnant chacun deux branches, l'une humaine et l'autre anthropoïde.

Depuis plus de vingt ans, Sergi soutient le polyphylétisme, mais ses idées ont évolué vers des conclusions outrancières. M. Vallois admire ses études anthropologiques sur les différences entre les races humaines, différences qui pourraient faire distinguer dans l'humanité jusqu'à des *genres* subdivisés en *espèces*. Mais « bien faible est la partie purement polyphylétique de la théorie... Au fond, le seul argument de Sergi est l'argument géographique. Or, les données paléontologiques actuelles montrent la faible valeur de cet argument... D'ailleurs, après avoir déclaré qu'il fallait s'abstenir de faire appel aux migrations, l'auteur italien se voit obligé de les invoquer. » Et, cependant, il soutient cette thèse formidable que les phylums humains et anthropoïdes n'ont pas de souches communes, mais que, d'emblée, dès l'origine de la vie, ils étaient parallèles et indépendants, comme tous les autres phylums animaux ou végétaux! Voilà l'évolutionnisme abandonné pour une sorte de créationnisme... Il est regrettable que les idées de Sergi aient eu la large diffusion que l'on constate.

L'autre naturaliste italien, Sera, bouleverse le système habituellement admis pour l'ensemble des primates. L'arbre généalogique qu'il dresse a des rameaux, les uns anthropoïdes, les autres humains; l'aspect général en est assez compliqué. Mais le fondement de la théorie est des plus fragiles : la configuration de l'os lacrymal et des régions voisines de la face. Les différences qu'il mentionne pour distinguer six types sont très faibles ou même imperceptibles. Un savant portugais, Mendès Correa, a soumis les idées de Sera à une épreuve dont le résultat est saisissant. Le squelette du membre inférieur d'un gibbon présente avec celui d'un orang 15 différences; sur ce nombre, pour la plus grande satisfaction de Sera, 8 se retrouvent entre les Japonais et les noirs; mais 11 se retrouvent entre deux Portugais... Donc, Sera voit des différences phylétiques là où il n'y a que des variations individuelles.

Dans son article de la *Revue générale des sciences*, M. Vallois s'était contenté d'examiner les arguments apportés par les polyphylétistes. Dans l'*Anthropologie*, il contrôle leur théorie en étudiant toute une série de caractères que ces théoriciens avaient négligés et que, d'ailleurs, ils ne pourraient expliquer par la convergence adaptative.

Il commence par poser nettement les règles de la démonstration en pareille matière. Appelons l'homme H et l'anthropoïde A. Pour rendre probable que H' et A' ont un ancêtre commun et que H² et A² ont un autre ancêtre commun, il faut montrer que les caractères distinctifs de H' se retrouvent dans A' et ceux de H² dans A² et que A² diffère de A' comme H² de H'.

Là-dessus, M. Vallois examine 14 caractères indépendants, ou à peu près, de la station bipède et de la locomotion : 1° la forme d'ensemble du crâne; 2° la conformation du ptérion ou le rapport entre les quatre os : frontal, pariétal, temporal et sphénoïde; 3° la colonne vertébrale ou le nombre des vertèbres présacrées et sacrées; 4° le sternum; 5° un os central du carpe qui se trouve dans la main du gibbon et de l'orang; 6° diverses articulations et divers muscles; 7° le cerveau; 8° l'origine des artères carotides et sous-clavières; 9° la disposition des papilles caliciformes de la langue, en V ou Y, ou T; 10° la lobation du foie; 11° la lobation du poumon; 12° l'appareil génito-urinaire (l'orang, le gorille, le chimpanzé ont un os pénien); 13° le système pileux; 14° la constitution chimique du sang.

De cet examen, on peut tirer plusieurs conclusions.

1. Il est impossible d'établir entre les races d'hommes et les espèces d'anthropoïdes le parallélisme systématique qui est à la base des théories polyphylétiques. Ainsi, en ne tenant compte que du *nombre* des *caractères communs* aux trois grandes races humaines et aux quatre espèces d'anthropoïdes, on obtient le tableau suivant :

	Noir	Jaune	Blanc
Gorille	2	1	1
Chimpanzé	2	2	0
Orang	1	2	3
Gibbon	1	4	1

Aussi les polyphylétistes ne sont-ils pas d'accord entre eux et rapprochent telle race humaine tantôt de tel anthropoïde et tantôt de tel autre. Les analogies que l'on perçoit peuvent s'expliquer par des possibilités évolutives analogues, plus facilement que par la parenté.

2. Les particularités d'un anthropoïde ne se trouvent pas dans l'homme qu'on dit son parent : ainsi l'os central du carpe, propre à l'orang et au gibbon, n'existe chez aucun homme.

Inversement, les particularités d'un homme ne se trouvent pas, soit dans aucun anthropoïde, soit dans l'anthropoïde auquel on le rattache. Et, cependant, le polyphylétisme a été inventé pour expliquer ces particularités et ne pas se contenter des facteurs lamarckiens. Ainsi, les cheveux laineux des noirs, l'œil bridé des jaunes n'apparaissent chez aucun anthropoïde; pas davantage la stéatopygie des boschimans, la forme épatée des lèvres des noirs, la saillie du nez des Européens.

3. Les variations des caractères anatomiques sont moins fortes dans l'espèce humaine que dans n'importe quelle espèce d'anthropoïde. Ces variations portent surtout sur les caractères externes, et donc l'argument qu'on en tire est moins probant que s'il s'appuyait sur des variations internes.

4. En somme, « les hommes actuels se ressemblent beaucoup plus entre eux qu'ils ne ressemblent à un quelconque anthropoïde... Les caractères propres de l'humanité sont déjà marqués bien avant la naissance... En réalité, il n'existe absolument aucune preuve sérieuse en faveur des théories polyphylétiques; (d'après l'anatomie comparée) la seule conception logique pour le genre humain est celle qui en admet l'origine monophylétique. »

3e phase. — Le problème du polygénisme se renouvelle à la suite de la découverte de plusieurs squelettes préhistoriques, assez complets et assez bien conservés pour qu'on ait pu préciser les caractères des hommes fossiles.

Ces découvertes s'échelonnent depuis la seconde moitié du XIXe siècle jusqu'à nos jours. Elles ont permis de déterminer plusieurs types d'hommes ou d'êtres semblables à des hommes et qu'on a appelés hominiens. On pourrait ranger ces êtres lointains en deux groupes : ceux qui sont plus ou moins semblables à nous et ceux qui paraissent profondément différents.

Dans le premier groupe, il faut ranger le squelette de La Denise qui, si l'on en croit MM. Deperet et Mayet, serait à la fois fort ancien de date et fort moderne d'aspect. M. Boule et ce qu'on pourrait appeler l'École de Paris n'ont pas, dans ce fossile, la confiance que lui accorde l'École de Lyon. Quoi qu'il en soit, le crâne de Piltdown aurait le front haut comme nous, mais il est accompagné d'une mandibule qui s'adapte à lui par ses dimensions mais qui, par sa forme et sa dentition, est celle d'un chimpanzé; aussi plusieurs paléontologistes hésitent à les attribuer au même individu. Très anciens également sont les négroïdes de Menton, révélant la race dite de Grimaldi et dont on a les squelettes d'un jeune homme et d'une vieille femme. Enfin, un peu plus récentes en nos régions, apparaissent les races préhistoriques de Cro-Magnon et de Chancelade. Klaatsch a voulu y joindre un homme d'Aurignac, d'après le squelette de Combe-Capelle, mais on ne l'a guère suivi.

Le second groupe a pour centre la race de Néanderthal représentée par les restes plus ou moins abondants d'une quarantaine d'individus; on la rattache généralement à un homme d'Heidelberg dont on a uniquement une mâchoire très bestiale par la partie osseuse, très humaine par les dents, et qui est très ancienne. En remontant encore et en se déplaçant vers l'Extrême-Orient, on mettrait dans la même famille le *sinanthropus Pekinensis* de Chou-Kou-Tien, tout récemment découvert, et aussi, mais plus bas dans l'échelle des êtres, le *pithecanthropus erectus* de Java. Ce dernier est appelé *erectus*, en raison d'un fémur qui accompagne le crâne et qui est bien plus proche de l'humain que lui. Comme pour Piltdown, on se demande si les deux restes appartiennent au même individu et généralement on répond par l'affirmative.

Les publications les plus sensationnelles sur ces matières furent les livres de Marcellin Boule, également admirables de science et de clarté : en 1911, l'*homme fossile de La Chapelle-aux-Saints;* en 1920, les *hommes fossiles*, réédité et complété en 1923. De ce dernier ouvrage, M. Vallois déclare qu'il est « fondamental pour tous ceux qu'intéresse le problème de l'origine de l'homme ».

Le squelette de La Chapelle-aux-Saints était très bien conservé et presque entier; il a permis de réaliser pour la première fois une minutieuse étude d'anatomie comparée. Les trouvailles de M. Peyrony, à La Ferrassie, et du Dr Henri Martin, à La Quina, ont fait ajouter des précisions intéressantes que ce dernier auteur a mises en lumière. La race de Néanderthal est maintenant bien étudiée, non moins que l'industrie qui l'accompagne et qu'on nomme le moustérien. Elle a connu un climat chaud et une faune appropriée, puis une invasion glaciaire et le squelette de La Chapelle-

aux-Saints, qui semble être de la fin du moustérien, avait à côté de lui des os de rennes appartenant à vingt-deux individus; le centre de la France devait avoir le climat de la Laponie actuelle.

La répartition géographique de l'homme de Néanderthal comprend la France, la Belgique, l'Espagne, l'Italie, une bonne partie de l'Europe centrale; elle s'est singulièrement agrandie par la découverte de deux crânes près du lac de Tibériade, d'un autre en Crimée et d'un autre à Broken-Hill, en Rhodésie. Cependant, ce dernier est rattaché par certains naturalistes aux Australiens; s'il est néanderthaloïde, comme le croient de bons connaisseurs, il serait un des derniers survivants de sa race et pas très ancien, car il est peu fossilisé.

Les conclusions de Boule sur la race de Néanderthal ont été acceptées par le monde savant. On ne signale guère que deux critiques de M. Vialleton et une de M. Sergi : 1° les caractères anatomiques du cerveau déduits de quelques empreintes de la face endocranienne ne sont pas suffisantes pour légitimer les conclusions qui en ont été tirées (Vialleton invoque ici Symington); 2° l'individu de La Chapelle-aux-Saints n'avait pas nécessairement les jambes fléchies, mais pouvait avoir une attitude parfaitement droite; 3° la reconstitution du bord du trou occipital laisserait à désirer. Mais il reste certain que, des pieds à la tête, sauf le nez qui est ultrahumain, tous les organes ont quelque chose de simien, quoique restant près de la forme humaine. A son étude scientifique, M. Boule ajoute des considérations philosophiques qui en sont séparables et qui se ressentent un peu trop de son incompétence en ce domaine.

Quoi qu'il en soit, à propos des deux groupes que nous venons de distinguer, le problème se pose : y a-t-il entre eux une différence de *race* ou une différence d'*espèce*? Dès 1911, M. Boule répond formellement qu'entre le premier groupe, ou *homo sapiens*, et le second groupe, ou *homo Neanderthalensis*, il y a une *différence d'espèce*. M. l'abbé Breuil et le R. P. Teilhard de Chardin, S. J., sont du même avis, pour des raisons d'anatomie comparée appliquée aux données paléontologiques. Partagent cette opinion, MM. Dubois, le « découvreur » du pithécanthrope de Java, H. Martin, Montandon, Vaufrey, Vallois, etc. Toutefois, à propos d'une étude de M. Morant sur les crânes néanderthaloïdes et leurs rapports avec les crânes modernes, dans l'*Anthropologie*, 1929, p. 147, M. Boule écrit : « L'*hypothèse de travail* que l'homme moustérien présente sensiblement les mêmes rapports avec toutes les races de l'*homo sapiens* est la plus satisfaisante dans l'état actuel de nos connaissances. Dans ce cas, il est impossible de décider que l'*homo Neanderthalensis* est ou n'est pas dans la ligne ascendante directe des hommes actuels. Seule la découverte de formes de transition pourra trancher la question. »

M. Boule reconnaît donc que la barrière n'est pas infranchissable. On peut penser que les formes de transition sont inexistantes ou tout au moins rares, s'il y a eu mutation. Le mélange de caractères des deux types pourrait être un indice d'interfécondité, de parenté.

Écoutons maintenant l'opinion des savants monophylétistes et signalons quelques faits qui peuvent lui donner quelque appui.

M. Verneau croit que l'Australien — un *sapiens* — descend de Néanderthal. Un Allemand, Robert Bonnet, admet que les individus d'Obercassel viennent d'un croisement entre Néanderthal et Chancelade. Voici ce que nous relevons dans l'*Anthropologie* : en 1926 (p. 176), un crâne de Londres semble indiquer une forme intermédiaire entre Néanderthal et *sapiens* et pourrait remonter au moustérien. En 1926 encore (p. 335), un crâne de Piatigorsk serait un intermédiaire analogue. Toujours en 1926, à propos de l'étude de Weinert sur le crâne du Moustier (p. 562), M. Luquet écrit les lignes suivantes : « Ses caractères (de ce crâne) ne sont pas assez tranchés pour s'opposer à ce qu'il soit l'ancêtre de l'homme de Combe-Capelle et, par son intermédiaire, de nous-mêmes. » En 1928 (p. 359), M. Paul Sarazin émet cette opinion : « La réapparition des caractères néanderthaliens, dans toutes les variétés de *sapiens*, en particulier chez les Européens, qui peut être considérée comme atavique, autorise (avec les analogies psychiques) à considérer l'*homo sapiens* comme descendant de Néanderthal, bien qu'on n'ait pas trouvé de forme de transition qui les relie. » Ce serait par les nègres que se serait fait le passage. L'Américain Hrdlicka (1929, p. 289, et 1931, p. 564) est en somme du même avis, mais M. Vallois le critique vivement. Une recension de M. Boule sur le squelette de Gibraltar se termine ainsi (1928, p. 570) : « Au total, l'enfant de Devil's Tower a une face et des mâchoires du type de Néanderthal, mais la calotte cranienne est plutôt de style moderne; ce qui peut s'expliquer de plusieurs manières et notamment parce que nous serions ici à l'extrême limite des différences individuelles. » Le moulage endocranien diffère également beaucoup des pièces analogues de la race de Néanderthal. Le crâne de Broken-Hill est rattaché par Dubois aux Australiens, donc à l'*homo sapiens*, par Montandon à Néanderthal, et Boule paraît bien être de ce dernier avis. En 1924 (p. 192), Fritz Sarrasin trouvait chez les Néo-Calédoniens certains caractères plus primitifs que ceux de Néanderthal, voyait dans le groupe austromélanésien le plus primitif des *homo sapiens* et l'apparentait à l'*homo Rhodesiensis*. Aussi, à l'occasion d'une étude de Bonin sur ce même *Rhodesiensis* et son mélange de primitif et de moderne, M. Vallois conclut que le *Rhodesiensis* a dû rester très près de la souche qui a donné *sapiens* et Néanderthal. On peut en rapprocher ce que dit M. Black, le savant qui étudie le *sinanthropus* (1931, p. 557) que le *sinanthropus* adolescent se placerait non loin de l'hominien d'où sont issus Néanderthal, *Rhodesiensis* et *sapiens*. Mais M. Vaufrey conteste cette conclusion. Dans un article du savant hollandais Kippers, M. Boule (1930, p. 119) relève comme donnée intéressante que l'on observe une transition réelle entre pithécanthrope, Néanderthal et *sapiens*, mais avec des différences marquées notamment dans le développement de l'opercule frontal. Versons encore au débat le crâne de Saccopastore, près de Rome, étudié par M. Sergio Sergi (1931, p. 241). Ce nouvel exemplaire de la race de Néanderthal a une petite capacité cranienne, 1 200 cm^3; il doit être d'une femme, mais il est brachycéphale, ce qui est rare, et très prognathe. Le fait le plus remarquable, c'est que le trou occipital est nettement tourné vers l'avant comme chez l'homme moderne et non vers l'arrière comme chez le singe et chez beaucoup de sauvages actuels. En cela, il n'était pas, sans doute, une exception. Du reste, il se rapproche surtout de Gibraltar que nous avons vu mélangé de moderne.

En somme, la question reste ouverte; toutefois, il est prudent d'envisager qu'elle pourrait être tranchée scientifiquement dans un sens polyphylétique.

M. Vallois, que nous avons vu si ferme sur le monophylétisme des races actuelles, reconnaît que la paléontologie est favorable à un polyphylétisme, mais qui pourrait être intérieur au groupe des *hominidæ*. Les phylums que nous voyons parallèles les uns aux autres pendant le quaternaire, se rattacheraient, dans le lointain du tertiaire, à une souche unique : *humaine* ou *préhumaine*. Une origine unique mais préhumaine n'est guère conciliable avec la donnée dogmatique du

péché originel; il y a donc lieu d'examiner le problème de près. Essayons diverses hypothèses.

1er essai. — Une solution commode serait d'établir que l'*homo Neanderthalensis* n'est pas un véritable *homo*, mais seulement un hominien très voisin de *homo*, arrêté avant le changement qui fait un animal raisonnable et libre, de l'être qui n'était qu'un animal tout court, encore que très élevé dans son genre. L'un de nous (A. B.) écartait, et fort dédaigneusement, l'idée que le squelette de La Chapelle-aux-Saints n'avait appartenu qu'à un animal. Il a perdu un peu de son assurance, et l'a montré dans la *Revue apologétique* du 15 octobre 1925, où il revise ses conclusions sur ce point.

Pour soutenir que l'individu de La Chapelle-aux-Saints est véritablement un homme, on invoque au moins cinq arguments :

1° La ressemblance des formes anatomiques entre ce fossile et les squelettes modernes.

2° L'industrie avec laquelle ce moustérien taillait le silex et qui exigerait la raison et, de même, l'usage du feu.

3° L'ensevelissement intentionnel qui révélerait une croyance métaphysique — plus ou moins confuse — à la spiritualité et à la survivance de l'âme.

4° La continuité qui unit la race de Néanderthal à celles de Grimaldi, Cro-Magnon, Chancelade, par l'industrie, le genre de vie, l'ensevelissement, etc.

5° Les rites magiques accomplis à La Chapelle-aux-Saints et qui dénotent la croyance en une puissance supérieure que l'homme conçoit, invoque, apaise.

Comme on peut le voir en détail dans l'article indiqué, de ces arguments le 1er, le 2e, le 4e ne sont pas rigoureux; le 3e et le 5e sont plus probants, sans être absolument décisifs. Mais la convergence des cinq corrige l'insuffisance de chacun, au point de ne laisser place qu'à un doute presque infinitésimal et en somme négligeable. Il faut chercher ailleurs une solution au problème qui nous occupe.

2e essai. — C'est l'explication que Pierre Termier déclare préférer, dans un article du 15 juin 1925 de la *Revue universelle* et qu'il a reproduit dans *La joie de connaître*, sous le titre *A propos de l'ancienneté de l'homme.* L'un de nous (A. B.) l'avait déjà exposée dans la *Revue du clergé français*, 1er juillet 1911, *Un problème qui se posera. Polygénisme et monogénisme.* Sans doute, l'idée avait été exprimée par d'autres auparavant et plus d'une fois. *L'homme de Mauer, celui de Néanderthal seraient des descendants dégénérés de l'homo sapiens.*

Le P. Teilhard écarte vivement cette hypothèse, en particulier si l'on attribue la dégénérescence à une cause morale. « On comprendrait qu'une régression fît des infra-hommes, mais pourquoi des préhommes? » Termier ajoute, en se faisant l'objection à lui-même : « Les dégénérés d'aujourd'hui n'ont pas, dans leur anatomie, de caractères simiens; ni leur crâne, ni leur conformation cérébrale, ni leurs mâchoires ne diffèrent sensiblement des nôtres. »... A quoi l'on pourrait peut-être répondre que l'espèce humaine était, à son début, d'une plasticité très grande qui est maintenant perdue depuis longtemps.

Dans une communication à l'Institut français d'anthropologie, le 21 mars 1923, le P. Teilhard élargit sa conception de l'irréversibilité et en donne une raison philosophique. Cette loi n'est pas, pense-t-il, spéciale à la paléontologie, mais elle est constamment supposée ou vérifiée dans toutes les sciences qui s'occupent de réalités physiques (sociologie, linguistique, physique...). Elle s'applique partout où il y a hérédité. Dès lors, en effet, qu'un être emmagasine des traces de chaque phase qu'il traverse, il est incapable, par construction, de revenir *exactement* à aucun des états par lesquels il a passé... Mais l'irréversibilité « admet toutes sortes de *rebroussements* et de circuits ».

Puisqu'il emploie les mots « régression » et « rebroussement », le P. Teilhard admet que l'on puisse revenir *dans une certaine mesure* à un état antérieur, quoique *jamais complètement*, et donc l'infra-homme peut se rapprocher du préhomme, pour qui croît à l'origine animale du corps de l'homme. Une mutation brusque progressive a pu produire l'état plus parfait qui a occasionné la création et l'infusion d'une âme spirituelle; une mutation brusque régressive a pu également ramener l'homme à un aspect plus grossier et plus voisin du préhomme. Comme le dit M. Termier (*loc. cit.*, p. 300) : « Est-il bien sûr qu'il n'y ait pas, à côté du principe ascensionnel, dans la chose vivante, un principe contraire, un principe antagoniste, qui, au lieu de pousser l'organisme plus avant, tende à le laisser retomber dans un état antérieur? Certaines ammonites de la deuxième moitié du crétacé ressemblent à s'y méprendre, les unes à des ammonites du jurassique, les autres à des cératites du trias. Ne serait-ce pas là des exemples d'une évolution régressive? »

Il est imprudent et antiscientifique de parler d'*impossibilité* dans un domaine aussi mystérieux que la matière et la vie. Les découvertes viennent tous les jours montrer possible et réel ce que la science d'hier ne soupçonnait pas ou même croyait irréalisable.

M. Boule dit en propres termes, de la race de Néanderthal : « Peut-être peut-on aller jusqu'à dire qu'elle était une espèce dégénérée. » *Hom. foss.*, 2e édit., p. 247. Il avait d'ailleurs résumé sa longue expérience en de sages paroles (*ibid.*, p. 91) : « Nous apprenons pour ainsi dire tous les jours, souvent aux dépens de notre amour-propre de paléontologistes, qu'il faut interpréter les documents incomplets avec beaucoup de prudence..., que la nature prend en quelque sorte plaisir à varier ses combinaisons de la manière la plus imprévue... » Comparons cette déclaration du P. Teilhard dans la *Revue des questions scientifiques*, janvier 1925, *Le paradoxe transformiste* : « Il ne faudrait pas exagérer beaucoup les méthodes employées par la paléontologie dans la reconstitution des phylums, pour arriver à établir qu'un fils ne peut pas descendre de son père, sous prétexte que de l'un à l'autre la variation des caractères ne se fait pas d'une manière irrévocable et continue. »

Continuons à chercher d'après les faits s'il y a des chances pour que Néanderthal soit le descendant bestialisé d'un *sapiens* très humain. La dégénérescence est une possibilité, a-t-elle quelque probabilité? Pour percevoir quelques lueurs, remontons vers les plus anciens documents de la préhistoire.

De même que le squelette de La Denise, le crâne de Piltdown, avec son front haut, donne à la forme *humaine* une très haute antiquité. Mais la mâchoire de chimpanzé qui l'accompagne et peut-être lui appartient complique singulièrement le problème. Par contre, au moins aussi ancienne, la mâchoire d'Heidelberg montre l'extrême antiquité de la forme bestiale. A cette date très lointaine, les deux formes sont parallèles. Mais cette date pourrait être relativement récente dans la préhistoire humaine, si les dernières conclusions de l'abbé Breuil sont exactes, et il y a bien des chances pour cela. D'après lui, l'humanité ne remonterait pas seulement à la dernière période interglaciaire, mais aurait vu deux autres périodes glaciaires et deux autres interglaciaires!

En Europe, ce passé prodigieusement reculé ne nous a laissé que de l'industrie. Voici que la Chine en a gardé et vient de nous livrer et les œuvres et les ouvriers. L'abbé Breuil est allé en Chine, à la fin de 1931, pour étudier avec les PP. Licent et Teilhard, avec le Dr Davidson Black et de jeunes savants,

MM. Pei et Young, les trouvailles de Chou-Kou-Tien. On a recueilli des restes de plusieurs individus et on a jusqu'ici étudié plus spécialement deux crânes, un d'adolescent et d'un adulte. Avec ces fossiles se trouvait une industrie abondante et une quantité énorme de cendres. Le sinanthrope était un artisan : il taillait le quartz (n'ayant pas à sa disposition le silex qui est le matériau le plus usité et le plus avantageux); il savait arranger l'os et le bois de cerf pour en faire des armes ou des outils, voire des coupes à boire, dont le bord est fortement lustré par l'usage; enfin il allumait le feu.

Voilà pour ses œuvres; lui-même, comment était-il? L'abbé Breuil, *Anthropologie*, 1932, p. 1-17, le voit proche parent du pithécanthrope, voisin de l'homme de Mauer et sans doute à l'origine des Néanderthaliens, tout en étant beaucoup plus ancien que ces derniers. Lui-même avait été précédé, en Chine, par un hominien du Sanménien de Nihowan, au début du pléistocène.

L'industrie du sinanthrope prouve-t-elle la raison et la liberté, c'est-à-dire une nature proprement humaine? Certains esprits se hâtent de répondre par l'affirmative. Il est plus prudent de se demander si l'association des images, qui est une opération purement empirique et animale, sans rien de nécessairement rationnel, ne peut pas expliquer l'usage du feu, le travail de la pierre et du bois. Si cette explication est *suffisante*, il faut s'en tenir là; *frustra fit per majora quod fieri potest per minora. Homo faber* n'est pas nécessairement *homo sapiens*. Nous voyons tous les jours les animaux accomplir des actes compliqués sans que nous soyons tentés de leur attribuer l'idée de cause et la croyance au principe de causalité, ce qui serait de la raison proprement dite. L'habitude de les voir agir ainsi nous empêche de voir l'ingéniosité de leurs actes; c'est parce que les gestes du sinanthrope sortent de nos habitudes, que nous hésitons devant leur interprétation.

Mais l'abbé Breuil signale un fait, « profondément troublant » : à Chou-Kou-Tien, le sinanthrope est représenté jusqu'ici par deux crânes, des mandibules, des dents, mais par aucun os des membres ou du tronc; tandis que les débris d'animaux, qui sont fort abondants, appartiennent, sauf pour les grands pachydermes, à toutes les parties du corps. Un crâne humain présente même une incision superficielle, large et longue, due à un instrument tranchant. On a l'impression que les crânes ont été portés là après avoir été dépouillés de leur chair. Ce traitement spécial dénoterait un psychisme spécial et sans doute une mentalité supra-animale.

Ainsi donc, en remontant le cours des siècles, nous voyons l'homme ou l'hominien présenter la forme voisine de Néanderthal plutôt que celle de *sapiens*. Nous sommes obligés de conclure que la science ne nous donne, en ce moment, aucune indication sur la manière dont on pourrait unifier les deux phylums humains : celui de l'*eoanthropus Dawsonii*, de Piltdown, auquel se rattache sans peine l'homme moderne et celui du *sinanthropus Pekinensis* avec ses parents néanderthaliens.

Données complémentaires. — Le présent article avait été rédigé au début de 1932; voici ce qu'on peut y ajouter au début de 1934 :

En 1931-1932, une expédition anglo-saxonne a fait des fouilles en Palestine; M. T. Mc Cown, Américain et miss Garrod, Anglaise, en ont publié les résultats en 1932. Ils ont recueilli, dans une grotte du Mont-Carmel, huit squelettes moustériens qui unissent des caractères néanderthaliens à des caractères d'*homo sapiens*. Dans la revue anglaise, *Nature*, du 25 juin 1933, MM. Dudley Buxton et de Beer disent : « Les crânes des jeunes néanderthaliens ressemblent plus à l'adulte d'*homo sapiens* qu'à celui d'*homo Neanderthalensis* ou même qu'à l'enfant d'*homo sapiens*. » « Il semble, ajoute M. Vaufrey (*Anthropologie*, 1933, p. 646) qu'*homo sapiens* ait reçu du jeune *homo Neanderthalensis* ses caractères principaux, les spécialisations adultes d'*homo Neanderthalensis* ayant été écartées et bientôt perdues. »

Dans la revue française, *La Nature* (1er et 15 janvier 1934), M. Joleaud, professeur à la Sorbonne, en un article sur les *Récentes découvertes en paléontologie humaine*, dit : « De même qu'il y a des types intermédiaires entre les hommes et les singes, de même il y a des formes s'intercalant entre les Néanderthaliens et les autres hommes *(homo sapiens)*... » Des savants anglais, « miss J. E. Salmons, L. H. Wells, Shore, J. C. M. Shaw, M. R. Drennan, ont montré, dans ces dernières années (1925-1932), qu'une série de caractères néanderthaloïdes s'observaient chez les Boschimans actuels... En résumé, les récentes découvertes en paléontologie humaine ont contribué à réduire les hiatus séparant les différents grands groupes anthropologiques... La large extension géographique des Néanderthaliens en Asie et en Afrique, a eu pour conséquence la différenciation de formes secondaires de cette espèce, formes moins éloignées par leurs caractères, des hommes modernes que le type du troglodyte des grottes moustériennes d'Europe. »

Dans *La genèse des espèces animales*, 3e édition, Paris, Alcan, 1932, p. 550, M. Cuénot dit : « Cette transformation du préhomme en homme s'est-elle produite, sur de nombreux individus, ou sur quelques-uns provenant d'une famille privilégiée, ou sur un seul? La réponse à cette question dépend évidemment de l'opinion générale que l'on s'est faite au sujet de l'origine des espèces; si l'on croit que la mutation est la forme unique de la variation évolutive, on peut admettre qu'il n'y a eu d'abord qu'un ou deux êtres humains. »

IV. Le nombre des premiers hommes. — Enfin, il faut se placer en face d'une hypothèse fort en vogue dans les milieux scientifiques actuels : d'une manière générale, les nouvelles espèces végétales, animales, et l'espèce humaine, comme les autres, auraient apparu par « buissonnement ». On entend par là que, dans une région plus ou moins vaste, pendant une période plus ou moins courte, les mutations se seraient produites simultanément ou à peu près et dans le même sens... Cela n'empêcherait pas que, dans une autre région et à une autre époque, un foisonnement analogue ait lieu et, par un phénomène de convergence, ait pour terme des espèces plus ou moins semblables à celles de l'autre pays.

Naturellement, on a appliqué cette hypothèse à l'homme. « La science laissée à elle-même, dit le P. Teilhard, ne songerait jamais (c'est le moins qu'on puisse dire) à attribuer une base aussi étroite que deux individus, à l'énorme édifice du genre humain. » *Que faut-il penser du transformisme?* dans *Revue des questions scientifiques*, janvier 1930. De même, à l'article *Transformisme*, du *Dictionnaire apologétique*, le R. P. de Sinéty : « Si l'on prétend rester dans les limites de la vraisemblance scientifique, en appliquant à l'origine de l'organisme humain les lois générales de l'évolution, il faut, de toute nécessité, admettre que la genèse de ce type particulier s'est effectuée comme celle des autres espèces animales, c'est-à-dire qu'elle a abouti, à une époque donnée, à un certain nombre d'individus des deux sexes, présentant les caractères distinctifs de l'espèce nouvelle; dans le cas qui nous occupe, il est inadmissible que, sans une intervention spéciale de Dieu, l'évolution d'une souche animale ait produit uniquement deux individus, l'un mâle,

l'autre femelle, destinés à devenir les corps du premier homme et de la première femme, par infusion de l'âme spirituelle... Dira-t-on, pour sauvegarder le monogénisme, que, parmi ces types corporellement humains, Dieu aurait fait choix d'un seul couple auquel il aurait donné, avec l'âme spirituelle, un psychisme supérieur, et que, de ce couple unique, descendrait toute l'humanité intelligente? Il faudrait alors expliquer par quel miracle seuls les descendants de ce couple privilégié auraient survécu, tandis qu'auraient disparu tous les produits des autres organismes de type humain, restés, au point de vue psychique, au niveau de l'animalité. » *Loc. cit.*, col. 1845 sq.

On pourrait répondre, semble-t-il, et sans aucune invraisemblance, que les hominiens ont disparu comme les autres animaux que l'homme n'a pas domestiqués et qui sont entrés en lutte avec lui ou qu'il a traités comme un gibier, exemple les lions, les rhinocéros, les éléphants, les bisons, etc. d'Europe. Il n'y a là aucun miracle, mais un fait maintes fois observé. La raison est une supériorité qui, en ce moment encore, place des armes dans la main de l'homme et fait reculer et s'éteindre les espèces qu'il ne cherche pas à conserver. Je parle des animaux de taille notable, car les insectes et les microbes viennent, jusqu'ici, à bout des efforts de l'homme, comme le moucheron triomphe du lion.

Mais, pourquoi la *nature humaine* ne serait-elle pas un don gratuit de Dieu, comme la *surnature chrétienne?* L'unité est un des caractères de l'action divine; il ne s'agit pas de la chercher à tout prix et de l'affirmer arbitrairement, mais de l'accueillir quand elle se présente d'elle-même.

Le problème de la vie, dit volontiers le P. Teilhard, est un problème d'histoire. Or, précisément, de l'histoire on peut dire également qu'elle se répète et qu'elle ne se répète pas. Dans les choses humaines, à plus forte raison dans les choses inconscientes, les tentatives se répètent, les avortements, les demi-succès sont innombrables, les réussites complètes sont relativement rares et parfois uniques. Tous les grands fleuves d'Afrique ont des rapides, seul le Zambèze a une cataracte. La Grèce a eu bien des sculpteurs de génie, mais n'a eu qu'un Alexandre, l'Inde qu'un Bouddha, l'Arabie qu'un Mahomet, la France, l'humanité, qu'une Jeanne d'Arc. La mâchoire de Mauer est unique et aussi le pithécanthrope de Java.

Quand on invoque la science, c'est au nom de la science actuelle que l'on parle, et d'après des habitudes d'esprit que l'on prend trop facilement pour des exigences de la raison. Boule a pu reprocher à d'autres savants de n'avoir pas le sens des variations individuelles. Il fut un temps où « la science » croyait que la transformation des espèces devait se faire d'une manière insensible et continue; maintenant c'est par mutations brusques. On commence à s'habituer à l'idée que la vie a de longues périodes de stabilité, mais aussi des moments d'explosion qui ne se produisent qu'en tel temps et en tel lieu. Il ne faudrait pas garder la mentalité que l'on combat, en soutenant que la mutation ne peut pas se produire uniquement dans un ou deux individus exceptionnels. Jean Rostand le dit clairement et sagement, *État présent du transformisme*, Paris, 1931, p. 145 : « Pour les mutationnistes, l'espèce nouvelle ne naît pas, comme pour les lamarckiens, dans l'organisme développé, dans le soma; elle ne naît pas, comme pour les darwiniens, dans les germes d'une élite; elle prend naissance dans un germe unique. *L'espèce est inaugurée par un individu exceptionnel.* Le mutationnisme est la théorie de l'exception, du « monstre » au sens vrai du terme. » L'auteur cite le mot de Guyénot : les mutations sont « filles du hasard », et ajoute : « C'est l'idée que soutenait, après Empédocle et Épicure, Straton de Lampsaqué et que, déjà, combattait Aristote. »

Mais il ne faudrait pas se risquer, comme M. Rostand, à dire, *ibid.*, p. 165 : « Étant admis qu'aucune solution de continuité ni physique, ni psychique ne sépare l'homme de l'animal. » Il faut n'avoir étudié que bien superficiellement les rapports de l'expérience avec la raison, pour s'imaginer que celle-là peut devenir automatiquement celle-ci. C'est oublier d'appliquer à bon escient la théorie de la discontinuité qu'il a fallu adopter dans le mutationnisme et qui, cette fois-ci, marque une séparation métaphysique et absolue. Qu'un naturaliste soutienne que l'*homo sapiens* ne peut pas venir de Néanderthal, c'est de son domaine; mais qu'il ne prétende pas que la raison vient de l'expérience, c'est de la philosophie où le naturaliste, en tant que tel, est incompétent.

Ajoutons enfin, pour remplir jusqu'au bout notre rôle de rapporteurs de la question, que l'on a essayé timidement d'émettre deux hypothèses, tout au moins de poser deux questions :

1° Le péché originel ne pourrait-il pas être le fait d'une collectivité plus ou moins nombreuse au lieu d'être celui d'un couple unique; dans les deux cas, toute l'humanité sortirait de ces premiers pécheurs?

2° Les analogies indiquées par saint Paul entre le premier Adam, père du genre humain, et le nouvel Adam, Jésus-Christ, n'inviteraient-elles pas à mettre l'accent moins sur la communauté d'origine de l'humanité que sur la double notion de son universelle et héréditaire culpabilité et de son rachat intégral?

A ces questions, nous ne tenterons pas de donner même un mot de réponse, car, nous n'avons d'autre but que d'offrir aux théologiens une documentation sur les données et les théories scientifiques ayant trait au problème du polygénisme.

Nous avons cité bon nombre d'ouvrages ou d'articles, inutile d'en répéter la liste. On trouvera une bibliographie complémentaire, surtout pour les livres un peu anciens, dans Guibert et Chinchole, *Les origines*, à la fin du c. VI. Signalons, sur le *sinanthropus Pekinensis*, le livre du docteur Black, *Palæontologia Sinica*, series D, vol. VII, fasc. 11, 1 vol., Péking, 1931. Voir aussi : abbé Monchanin, dans *Hérédité et races*, t. IV, Juvisy, 1931; H. Neuville, *L'espèce, la race et le métissage en anthropologie*, dans *Archives de l'Institut de paléontologie humaine*, mémoire 11, Paris, 1933.

A. et J. BOUYSSONIE.

POLYGRANUS François, frère mineur allemand qui, au XVIe siècle, s'est rendu célèbre par son opposition acharnée au protestantisme. Il publia : *Assertiones quorumdam Ecclesiæ dogmatum, cum ab aliis quondam, tum a lutherana factione denuo in dubium revocatorum*, Cologne, 1571 et 1577. Cet ouvrage fut mis à l'Index des livres défendus et figure encore dans l'édition de Rome, 1876. Il ne figure toutefois plus dans le dernier Index publié par ordre de Pie XI. Le P. Polygranus est aussi l'auteur des ouvrages : *Postillæ seu commentarii in evangelia*, Lyon, 1561; Cologne, 1562; Munich, 1570, qui porte comme titre : *Enarrationes in evangelia; Postillæ in evangelia juxta ritum S. Ecclesiæ per singulas anni totius sanctorum ferias distributæ*, Cologne, 1559; *Postillæ epistolarum omnium, quæ dominicis diebus in Ecclesia per anni circulum recitari solent*, Cologne, 1560; *Postillæ in evangelia a Pentecoste usque ad Adventum, ibid.*, 1560; *Postillæ in evangelia ab Adventu, usque ad Pentecosten, ibid.*, 1580; *In passionem Domini eruditi et eloquentes commentarii, ibid.*, 1560.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 91; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. I, Rome, 1908, p. 206.

AM. TEETAERT.

POMÈRE. — I. Vie et écrits. II. Le traité *De vita contemplativa.*

I. Vie et écrits. — Le continuateur de Gennade et Isidore de Séville ont consacré chacun une notice à ce personnage. La notice du *De viris*, n. 95, de Gennade, *P. L.*, t. LVIII, col. 1117; celle du *De viris* d'Isidore, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 1096.

Pomère — Isidore seul l'appelle Julien Pomère — originaire de Mauritanie, vint en Gaule dans la seconde moitié du v[e] siècle, sans doute pour fuir la persécution des Vandales. Le biographe de Césaire d'Arles nous apprend qu'il se fixa dans cette ville où il enseigna les belles-lettres. *Vita Cæsarii*, c. I, *P. L.*, t. LXVII, col. 1004. L'évêque d'Arles, Éone, qui l'estimait, lui conféra l'ordre de la prêtrise. Rurice, évêque de Limoges, avait appris à le connaître au cours d'un voyage qu'il fit à Arles; il lui écrivit deux fois pour l'attirer dans sa ville épiscopale, mais il n'y réussit pas. *Ruricii epistol.*, I, 17, et II, 10 (9), dans le *Corpus* de Vienne, t. XXI, p. 369, 385; *P. L.*, t. LVIII, col. 79 et 89. Comme Pomère, dans l'adresse de ces deux lettres, est dit abbé, on a supposé qu'il avait dirigé un monastère soit en Mauritanie avant sa fuite, soit plus tard à Arles. Arnold, *Cæsarius von Arelale*, p. 82. Mais le continuateur de Gennade et le biographe de Césaire ne nous disent rien sur ce fait; aussi nous paraît-il plus probable que Pomère a été appelé « abbé » par Rurice, parce qu'il dirigeait à Arles une association de clercs menant la vie commune, comme certains passages de son traité, *De vita contemplativa*, semblent l'indiquer.

Ennode, le futur évêque de Pavie, alors diacre, lui écrivit pour l'attirer en Italie, sans plus de succès que Rurice. Cf. Ennode, *Epist.*, II, 6, *P. L.*, t. LXIII, col. 3.; édit. Hartel, *Corpus* de Vienne, t. VI, p. 44. Quand Césaire d'Arles eut quitté le monastère de Lérins, il fut quelque temps l'élève de Pomère. *Vita Cæsarii*, *loc. cit.* A en croire des historiens modernes d'une compétence reconnue, c'est en grande partie grâce à l'influence de Pomère, très attaché à l'enseignement de saint Augustin, que Césaire d'Arles a pu se libérer des préventions, alors très répandues en Gaule, contre les conceptions du docteur d'Hippone. Arnold, *Cæsarius von Arelate*, p. 84; Malnory, *Saint Césaire d'Arles*, p. 23; cf. art. Césaire d'Arles, t. II, col. 2168. Pomère vivait encore quand le continuateur de Gennade écrivait la notice qui le concerne. Nous ignorons la date exacte de sa mort.

Isidore et le continuateur de Gennade attribuent à Pomère un traité en huit livres, *De anima el qualitate ejus.* Nous ne le connaissons que par le sommaire qu'ils en donnent. Le l. I exposait en quel sens l'âme est dite créée à l'image de Dieu. Le l. II était consacré à la question de la corporéité et de l'incorporéité de l'âme. Le l. III avait pour objet l'origine de l'âme du premier homme. Le l. IV recherchait « si l'âme qui doit être unie au corps prêt à naître est faite neuve (créée) et sans péché, ou si, provenant de la substance du premier homme, comme un rameau provient de la racine, elle contracte par son origine *(originaliter)* le péché de la première âme ». Le l. V étudiait la « faculté » ou la « possibilité » de l'âme. Le l. VI exposait l'antagonisme de l'âme et de la chair selon la parole de l'Apôtre. Le l. VII rappelait la doctrine de la résurrection. Enfin, le l. VIII était consacré aux prédictions concernant la fin du monde. A en croire Isidore, Pomère, au l. II, aurait enseigné que l'âme est de nature corporelle.

Rien ne nous est resté d'une « Exhortation au mépris des biens de ce monde », *De contemptu mundi et rerum transiturarum*, que, d'après le continuateur de Gennade, Pomère aurait dédié à un certain Principius. Le *Libellus de virginibus instituendis*, dont parle Isidore, est également perdu. Par contre, nous possédons le traité *De vita contemplativa.*

II. Le traité *De vita contemplativa.* — 1° *Attribution.* — Ce traité a été longtemps attribué à Prosper. Sirmond a démontré l'impossibilité de cette attribution en faisant remarquer que l'auteur parle de l'évêque d'Arles, Hilaire, comme d'un homme mort depuis assez longtemps. *P. L.*, t. LIX, col. 453. Or, Prosper était contemporain d'Hilaire. En outre, on n'admet pas facilement que l'augustinien Prosper, qui, dans sa lettre à saint Augustin, *P. L.*, t. LI, col. 67 sq., malmène assez rudement Hilaire, ait parlé de ce dernier d'une manière aussi louangeuse que le fait l'auteur du *De vita contemplativa* à l'endroit cité plus haut. Voir, sur cette question, l'avant-propos de l'édition de ce traité, *P. L.*, t. LIX, col. 412.

Dans la préface du l. III, l'auteur nous apprend que le l. I traite *de vita contemplativa;* le l. II *de vita actuali* et le l. III *de virtutibus et vitiis.* Col. 471. Or, Isidore connaît trois livres de Pomère dont le I[er] traite *de futuræ vitæ contemplatione;* le II[e] *de actuali conversatione* et le III[e] *de vitiis et virtutibus.* L'identité des trois livres de notre traité *De vita contemplativa* et des trois livres qu'Isidore attribue à Pomère ne saurait donc faire de doute. Ajoutons que le traité *De vitiis et virtutibus* que le continuateur de Gennade attribue à Pomère ne peut être que le III[e] livre de notre *De vita contemplativa.*

2° *Analyse et doctrine.* — 1. Le l. I du *De vita contemplativa* répond aux trois premières questions de l'évêque Julien, relatives à la « propriété » (l'essence) de la vie contemplative, à la différence qui existe entre elle et la vie active, à la possibilité, pour un évêque, de s'y adonner.

Pomère explique que « la vie contemplative, dans laquelle la créature intellectuelle, purifiée de tout péché et entièrement guérie, verra son Créateur, tire son nom de « contempler », c'est-à-dire de « voir ». Col. 418. Il ajoute que, dans la vie présente, toute remplie de misères et d'erreurs, l'homme ne saurait voir Dieu tel qu'il est, et que, par conséquent, la vie contemplative ne sera pleinement réalisée que dans l'autre monde, où elle sera la récompense de ceux qui auront combattu pour le Christ sur terre. Col. 419. Cette récompense sera sans fin. Les corps y auront part par suite de la résurrection. Il en sera de même des châtiments qui atteindront les méchants. Le jugement final qui discernera les justes et les pécheurs a eu un précédent dans le jugement des anges. Ceux qui se sont révoltés contre Dieu ont été condamnés et, « parce qu'ils n'ont pas voulu persévérer dans le bien comme ils le pouvaient, ils sont réduits à ne vouloir ni pouvoir être rétablis dans leur état primitif »; tandis que les autres, « parce qu'ils ont voulu être fidèles à Dieu, ont été mis dans l'heureuse et volontaire nécessité de vivre toujours avec lui ». Col. 421. Après la résurrection, les justes rendus semblables aux bons anges, unis pour toujours à leur Créateur, « verront sa substance ». Alors la substance humaine étant élevée à la ressemblance avec son Créateur, l'intelligence n'aura plus à redouter l'erreur, ni la mémoire l'oubli; la pensée ne divaguera plus, la charité sera toujours sincère. Les corps n'auront plus « à redouter la maladie et la mort, et seront sans défauts. Tous jouiront de la même béatitude, mais dans la mesure de leurs mérites respectifs ». Col. 422. Ici-bas, continue Pomère, la véritable vie contemplative n'est pas possible, car Dieu n'a pu et ne peut être vu *sicuti est.* Si des anciens justes ont vu Dieu durant leur vie terrestre, cette vision n'a pu se produire *sine forma visibilis creaturæ* (sans l'aspect d'une créature visible), ni *sine alicujus elementi assumptione.* Col. 425 sq.

Pomère est très bref dans sa réponse à la deuxième question, sur la différence entre la vie active et la vie contemplative. Le sectateur de la vie contemplative

ici-bas, étant pleinement détaché de toutes les choses de ce monde et uni à Dieu, est parfait, tandis que celui qui mène la vie active, ayant toujours à combattre ses mauvaises passions, ne peut être qu'en progrès vers la perfection. Col. 427 sq.

Passant à la troisième question : si un évêque peut s'adonner à la vie contemplative, Pomère explique que celle-ci pouvant se concevoir comme « la connaissance des choses cachées et futures », ou « comme l'abstention des occupations du monde », ou « comme l'étude des divines Écritures », ou, « ce qui est plus parfait, comme la vision de Dieu » (évidemment *per fidem*), rien n' mpêche un pontife de réaliser ces quatre aspects de la vie contemplative, à condition toutefois qu'il « se détourne de la sottise *(stultitia)* de la sagesse du siècle », pour s'adonner à l'étude de la parole de Dieu, qu'il ne s'enorgueillisse pas des honneurs qui lui sont rendus par les fidèles et qu'il ne s'attache pas aux biens de ce monde. Col. 430 sq. Pour s'adonner à la vie contemplative, l'évêque doit d'abord prêcher par le bon exemple de sa vie chrétienne. Mais, « comme la perfection ne consiste pas seulement dans les œuvres, mais aussi dans la foi », il doit aussi prêcher la doctrine. Col. 432. Il doit faire connaître « le Père, qui seul doit être cru inengendré, le Fils qui est engendré du Père, le Saint-Esprit qui, procédant du Père et du Fils, ne peut être dit ni inengendré, ni engendré; que ces trois *(ista tria)* sont un *(unum)*; que cet « un » n'est pas divisé en trois *(tria)*; mais distingué *(distinguatur)*; que ce n'est ni le Père, ni le Saint-Esprit, mais le Fils seul, né du Père d'une manière ineffable, qui a pris *(susceperit)* l'homme (nature humaine) dans sa totalité, sans subir aucun changement dans sa propre substance; qui s'est montré Dieu et vrai homme par les miracles et par ce qu'il a souffert; qui s'est laissé saisir, a voulu être mis à mort, est ressuscité le troisième jour, et qui a élevé dans le ciel l'homme qu'il avait pris de nous; qui nous a donné par sa résurrection l'espérance d'une résurrection heureuse; qui nous a faits ses membres; qui menace du châtiment ceux qui ne croient pas en lui ou qui se retirent de lui, et qui a promis le royaume céleste à ses adhérents. » Col. 433.

Pour enseigner ces vérités, l'évêque doit les connaître et sa prédication est nécessaire « afin que celui qui l'entend croie, en croyant comprenne et, ayant compris s'adonne aux bonnes œuvres avec persévérance; car celui qui peut user du libre arbitre de la volonté ne peut être justifié ni par les œuvres sans la foi, ni par la foi seule sans les œuvres ». Col. 433.

L'évêque doit aussi reprendre ceux qui font mal, sans faire une exception pour les riches et les puissants du monde. Aux évêques qui poussent la platitude jusqu'à flatter les pécheurs riches soit par lâcheté, soit par crainte de ne plus recevoir de cadeaux de leur part, Pomère rappelle les invectives d'Ézéchiel contre les pasteurs qui se paissent eux-mêmes au lieu de paître leur troupeau. Col. 434.

La prédication de l'évêque doit être à la portée de son auditoire, simple et claire, mais bien ordonnée et grave, comme il sied à un pontife; s'il n'est pas nécessaire que sa « latinité » soit châtiée, elle n'en doit pas moins procurer un certain plaisir à ceux qui l'entendent. Col. 439.

Pomère termine en énumérant les qualités du bon évêque; il doit être humble, accessible à tous, surtout aux pécheurs, et non impérieux; il doit rechercher uniquement la gloire du Christ et non les faveurs du siècle et des puissants de ce monde et, avant tout, s'adonner aux œuvres de miséricorde. Un évêque qui réalise ces qualités mène la vie contemplative. Col. 440.

2. Le l. II répond aux questions que l'évêque Julien avait posées concernant la manière de traiter les pécheurs, la façon d'user des biens de l'Église, et la pratique de la vertu d'abstinence.

Les péchés étant de gravité différente, il s'ensuit que les pécheurs ne doivent pas être tous traités de la même manière. Les uns doivent être frappés de peines canoniques; les autres doivent être tolérés *(portandi)*. A ceux qui réclament des pénalités contre ceux qui n'ont que l'extérieur de la piété, sans amendement intérieur, qui jeûnent par vaine gloire, qui s'empressent autour des vierges, qui s'occupent des veuves et des orphelins avec l'arrière-pensée de s'enrichir de leurs dépouilles, Pomère répond que l'Église ne doit sévir que contre ceux qui ont été convaincus de péché grave. Toutefois, il rappelle à ceux qui ont commis des péchés graves secrets, qu'ils seront précipités en enfer s'ils refusent de se soumettre à la pénitence. Les clercs qui se sont rendus coupables d'une faute grave se trompent s'ils croient pouvoir continuer à exercer leur ministère, parce que leur péché n'est pas connu des hommes. Col. 451. En ne confessant pas leur faute par crainte de l'excommunication, ils pèchent doublement, parce qu'ils trompent les hommes en se faisant passer pour ce qu'ils ne sont pas et parce qu'ils méprisent le jugement de Dieu. Par contre, Dieu est favorable à ceux qui, sans jugement préalable, « s'excommunient » eux-mêmes, en s'éloignant volontairement de l'autel auprès duquel ils exerçaient leur ministère. Col. 452.

Passant à la question de l'usage des biens de l'Église, Pomère propose l'exemple de l'évêque d'Arles, Hilaire, qui a augmenté la fortune de son Église, mais n'en usait que comme administrateur, *procurator*, et non comme propriétaire, *possessor*. Col. 453. Quant aux clercs, s'ils ont de la fortune, ils pèchent en acceptant les distributions qui leur sont servies par l'Église; il en est de même pour les pauvres qui peuvent travailler. Ceux qui prétendent que ces distributions constituent le salaire dû au service qu'ils font dans l'Église, *nimis carnaliter sapiunt*. Ceux-là seuls, évêques ou clercs, qui ne possèdent rien ou qui ont renoncé à tous leurs biens, ont le droit de percevoir les distributions de l'Église. Ceux qui les acceptent, tout en ayant de quoi vivre, ou qui vivent en communauté *(in congregatione)* pour faire des économies, ou pour ne pas être obligés de pratiquer les œuvres de miséricorde, se rendent coupables d'un péché que l'auteur ne veut pas caractériser. Pomère termine en disant que, pour posséder Dieu, il faut renoncer à tous les désirs du monde. Col. 460.

Pour ce qui est de l'abstinence, Pomère expose que cette vertu est nécessaire au corps et à l'âme. Elle réduit la nourriture à ce qui est strictement nécessaire à la vie du corps, ce qui dépasse ce nécessaire ne pouvant que favoriser la luxure de la chair. Elle s'étend aussi au renoncement par rapport aux vices et à la volonté propre. Les philosophes et certains hérétiques ont bien renoncé à tout ce qui flattait les sens, mais ils n'ont pas pratiqué la vertu d'abstinence, parce qu'ils n'avaient pas renoncé à leur propre volonté. Si nos premiers parents avaient pratiqué l'abstinence par rapport au fruit d'un seul arbre, ils auraient conservé leur béatitude pour eux et pour leurs descendants. Mais leur péché les en a privés et a « condamné en eux *originaliter* tout le genre humain ». Col. 464. « Il me semble, continue Pomère, qu'ils n'auraient pas mangé (du fruit défendu), s'ils ne l'avaient pas désiré; qu'ils ne l'auraient pas désiré, s'ils n'avaient pas été tentés; qu'ils n'auraient pas été tentés, s'ils n'avaient pas été abandonnés; qu'ils n'auraient pas été abandonnés de Dieu s'ils ne l'avaient eux-mêmes abandonné les premiers; qu'ils n'auraient pas abandonné Dieu, s'ils n'avaient, par orgueil, voulu être semblables à lui..., laquelle similitude (avec Dieu) leur aurait été donnée... s'ils avaient obéi à Dieu. » Col. 464.

Passant aux questions concernant la pratique de l'abstinence, Pomère explique qu'il ne suffit pas de s'abstenir de mets recherchés, mais qu'il faut aussi se restreindre par rapport aux aliments communs; que c'est « la volonté qui doit mettre fin à nos repas et non la satiété », car c'est le désir immodéré de nourriture qui est condamnable, et non la nourriture elle-même. Col. 468. Pour ce qui concerne le vin, Pomère citant I Tim., v, 23, le permet quand la nécessité l'exige, le vin en lui-même n'étant pas mauvais, mais sa consommation en trop grande quantité. Col. 468. Il blâme ceux qui croient pratiquer l'abstinence en se privant de viande de quadrupèdes, mais en se nourrissant de faisans, d'oiseaux et de poissons fins. Il n'approuve pas non plus ceux qui s'abstiennent de vin, mais boivent des liqueurs extraites de fruits rares. Col. 469. Il recommande fermement de subordonner l'abstinence à la charité qui l'amène à sa perfection. Ainsi il blâme ceux qui pratiquent des restrictions sur la nourriture, quand ils donnent l'hospitalité à des frères. Col. 470. Pour terminer, Pomère recommande aux « abstinents » de ne pas se croire supérieurs aux frères qui, ne pouvant ou ne voulant pas « s'abstenir », mangent de tout *cum gratiarum actione*, ces derniers ayant peut-être plus de vertus cachées que les « abstinents » eux-mêmes. Col. 470.

3. Le l. III répond aux questions de l'évêque Julien sur la distinction à faire entre les vertus et les semblants de vertu *(similitudines virtutum)*, sur l'origine et la croissance des vertus et des vices, sur les quatre vertus cardinales et les quatre sources de vices.

Pomère explique que la « simili-vertu » n'a que l'apparence de la vertu, qu'elle se rapporte à elle comme l'erreur à la vérité : telle l'avarice qui n'est qu'une contrefaçon de l'économie, la témérité qui n'est qu'une fausse bravoure, la verbosité, qui n'est qu'une fausse éloquence. Sans le don de Dieu, l'homme ne peut ni rechercher, ni conserver la véritable vertu. Les infidèles qui, extérieurement *(per corpus)*, pratiquent certaines vertus n'en ont aucun profit, parce qu'ils ne croient pas les avoir reçues de Dieu et ne les ordonnent pas vers lui qui est la fin de tout bien. Après avoir cité Rom., xiv, 23, Pomère continue : « L'Apôtre n'a pas dit : « tout ce qui n'est pas de la foi n'est rien »; en disant : « tout ce qui n'est pas de la foi est péché », il déclare que toutes les bonnes œuvres, *omnia bona*, si elles sont de la foi, sont des vertus qui justifient, ou, si elles sont (accomplies) sans la foi, ne sont pas à considérer comme bonnes *(bona)*, mais comme des vices *(vitia)*, qui non seulement n'aident en rien ceux qui les accomplissent, mais les condamnent et les précipitent, infatués qu'ils sont, et les éliminent du salut éternel. » Col. 474. Quant aux fidèles, s'ils attribuent leurs vertus à leurs propres forces, elles ne leur seront d'aucune utilité pour le ciel.

Pomère voit dans l'orgueil la cause de tout vice. C'est par orgueil que le démon a péché; de même, le premier homme. Celui-ci a corrompu par sa superbe, a voué à la mort et à la corruption (morale) toute sa postérité qui était en lui en germe *(radicaliter)*. Col. 476. Par suite de cette corruption, nous ne pouvons plus résister au péché comme Adam. Sa nature saine l'aidait à éviter le mal, tandis que nous, comme l'indique le ps. xxiv, 14, *nos cogit plerumque peccati jam facta necessitas*. Col. 477. Cette corruption atteint tout homme et l'orgueil de nos premiers parents est la cause de nos péchés, car nous ne devenons pas corrompus, *corruptibiles*, parce que nous péchons, mais nous péchons parce que nous sommes *corruptibites*. Cette « concupiscence viciée » ne nous est pas naturelle; elle a été insérée *(inserta)* à notre nature, comme une punition, *pœnaliter*. Nous l'aurons toujours dans notre vie mortelle, mais nous pouvons la vaincre; ce n'est que le fait d'y consentir qui est péché. Col. 477. Après avoir rappelé la connexion de tous les péchés avec l'orgueil, Pomère affirme que ce dernier n'est pas invincible, « les hommes pouvant lui résister s'ils le veulent », *possint si voluerint*, par l'arbitre de la volonté libre, libérée et fortifiée par le don du Saint-Esprit. Col. 485.

Passant des vices aux vertus, Pomère voit dans la charité l'union de l'âme avec Dieu, union « allumée » *(incensa)* par le feu du Saint-Esprit. La charité est « la cause des mérites », la récompense des parfaits; elle « ressuscite ceux qui sont morts dans le péché »; « la foi la conçoit, l'espérance accourt vers elle... toute bonne œuvre vit d'elle... Sans elle, nul ne peut plaire à Dieu; avec elle, nul n'a jamais pu pécher, nul ne péchera jamais; sans elle, les hommes ne peuvent qu'errer. » Col. 495. C'est la charité qui rend les justes capables d'accomplir des actions héroïques et extraordinaires. Quant aux vertus cardinales, Pomère reconnaît que les philosophes de l'antiquité ont eu des raisons d'en admettre quatre, ce nombre ayant une grande importance dans la réalité des choses. Le nom d'Adam est composé de quatre lettres; les éléments de la nature sont au nombre de quatre; il y avait quatre fleuves au paradis; quatre évangiles ont été annoncés par les quatre animaux vus par Ézéchiel. Col. 501. Il remarque ensuite que toute perfection morale est contenue dans ces quatre vertus, qu'on ne peut les posséder sans les avoir reçues de Dieu : « Ceux qui vivent de la foi peuvent, par un don de Dieu, devenir tempérants, prudents, justes et forts, mais ceux qui l'ignorent ou le blasphèment, qui vivent sans la foi, n'ont rien reçu de ces vertus et ne peuvent les avoir. » Col. 502. Parlant de la vertu de force, Pomère remarque que, pour la posséder, il ne suffit pas de supporter vaillamment la souffrance, mais qu'il faut souffrir pour la justice, car « ce n'est pas la peine qui produit la véritable patience, mais la cause pour laquelle on endure cette peine », *patientiam veram non facit pœna, sed causa.* Col. 504. Quant à la justice, elle doit être fondée sur la foi « qu'aucune bonne œuvre ne précède et de laquelle procèdent tous les biens ». Col. 506. La libéralité est une partie de la justice : Pomère fustige en passant les « pasteurs des pauvres » qui gardent pour eux ce qui leur a été donné pour subvenir aux besoins des indigents. Col. 507.

Ayant ainsi exposé la doctrine touchant les quatre vertus cardinales, telle qu'elle était couramment enseignée par les philosophes grecs, mais en la corrigeant dans le sens chrétien, comme nous l'avons indiqué, Pomère aborde la question des passions ou affections de l'âme. Il refuse de voir en celles-ci des vices, comme certains philosophes anciens le voulaient, car elles se trouvent également chez des justes, ainsi qu'il le démontre par des citations bibliques. Col. 514. C'est le mauvais usage qu'en fait l'homme, qui engendre le péché; en elles-mêmes, elles ne sont pas mauvaises. Col. 515. Contre les stoïciens qui prétendaient éliminer les passions de l'âme, il en appelle à saint Augustin, qui enseigne qu'elles sont inséparables de notre nature mortelle, que même elles sont nécessaires dans notre vie terrestre, qu'elles peuvent se conformer à la droite raison et, par conséquent, qu'elles ne sauraient être appelées « vices ». Toutefois, elles disparaîtront dans la vie future. Col. 515-517. Les vertus cardinales, par contre, subsisteront après la mort, mais sans lutte et sans effort contre le mal. Col. 518.

Pomère termine son traité par ces paroles : « La véritable latinité exprime les pensées d'une manière brève et claire, en se conformant à la propriété des termes, sans chercher à faire de l'effet avec les couleurs et les fleurs de la rhétorique; les hommes sensés apprécient non ce qui est maniéré, mais ce qui est fort, car les

choses ne sont pas pour les mots, mais les mots doivent exprimer les choses. » Col. 520.

3° *Appréciation.* — Le contenu du traité *De vita contemplativa* est, on le voit, passablement touffu. Pomère aimait les digressions et tombait facilement dans les redites. O. Bardenhewer semble avoir trouvé la note juste en le caractérisant comme « un manuel d'édification à l'usage des clercs, qui, dans les deux premiers livres, donne des directives pour le ministère pastoral ». *Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. IV, p. 600. A vrai dire, dans les passages visés par Bardenhewer, Pomère ne parle que des évêques; mais ce qui est dit pour eux vaut aussi pour les clercs.

Pomère savait le grec; il cite Job, VII, 1, d'après la version des LXX. Col. 419. Au l. III, il fait preuve d'une connaissance sérieuse de la philosophie de l'antiquité, et il cite à plusieurs reprises les écrits philosophiques de Cicéron. Toutefois, ce n'est pas un esprit original. Il déclare lui-même avoir suivi saint Augustin pour l'élaboration de son traité. Col. 517. Les extraits cités plus haut le démontrent d'ailleurs surabondamment. Mais son augustinisme « est large, modéré et foncièrement pratique de tendance ». Cayré, *Patrologie*, t. II, p. 179. Le style est clair et limpide, évitant toute recherche et affectation. Il se lit facilement. Certains passages, par exemple, la description du vaniteux, col. 489, celle de l'orgueilleux, p. 484, mériteraient d'être insérés dans une anthologie.

La principale édition du *De vita contemplativa* est due à J.-B. Le Brun des Marettes et D. Mangeant qui l'ont publiée à la suite des œuvres de Prosper, Paris, 1711. Cette édition a été reproduite par Migne, *P. L.*, t. LIX, col. 415-520. Traduction française dans *Le prêtre d'après les Pères*, t. VIII, Paris, 1842.

Le style de Pomère a été étudié par Fr. Degenhart, *Studien zu Julianus Pomerius*, Eichstætt, 1905, qui donne aussi une collation des quatre manuscrits qui se trouvent à Munich.

Voir aussi dom Ceillier, *Hist. des auteurs eccl.*, 1re éd., t. XV, p. 451-472; Arnold, *Cæsarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit*, Leipzig, 1894; Malnory, *Saint Césaire d'Arles*, Paris, 1894, passim; L. Valentin, *Saint Prosper d'Aquitaine*, Paris, 1900, p. 651-655; O. Bardenhewer, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. IV, Fribourg-en-B., 1924, p. 599-601; F. Cayré, *Précis de patrologie*, t. II, Paris, 1930, p. 176-179.

G. FRITZ.

POMPIGNAN (Jean-Georges Le Franc de) (1715-1790), né à Montauban, le 22 février 1715, fit ses études à Louis-le-Grand, puis au séminaire Saint-Sulpice. En 1740, il assista à l'assemblée du clergé, comme député de la province de Vienne. Il fut nommé évêque du Puy, en 1743, et assista à l'assemblée de 1755, où il prononça le discours d'ouverture. Il devint archevêque de Vienne en 1774 et fut député aux États généraux de 1789. Le 27 juin 1789, il se mit à la tête des 149 membres du clergé qui se joignirent au tiers état. Louis XVI le nomma ministre de la Feuille, le 4 août. Son rôle au sujet du bref de Pie VI, 10 juillet 1790, contre la Constitution civile du clergé, n'est pas très net, mais on ne saurait lui reprocher de n'avoir pas empêché le roi de signer la Constitution civile, 24 août 1790, car, dès le 17 août, il était tombé gravement malade. Il mourut le 29 décembre 1790.

Les écrits de Pompignan sont, presque tous, dirigés contre l'incrédulité du XVIIIe siècle et ils valurent à leur auteur les sarcasmes de Voltaire. Les principaux sont : *Instruction pastorale aux nouveaux convertis de son diocèse*, in-8°, Montauban, 1751; c'est un ouvrage d'apologétique et de controverse. — *Questions sur l'incrédulité* (au nombre de 5), in-12, Paris, 1753 et 1757; c'est un ouvrage dirigé contre la philosophie, où l'auteur étudie les caractères, l'origine et les effets désastreux de l'incrédulité (*Mémoires de Trévoux*, févr. 1752, p. 259-276). — *Le véritable usage de l'autorité séculière, dans les matières qui concernent la religion*, in-12, Avignon, 1753. L'auteur y défend l'Église contre les empiétements des parlements, et établit la distinction des deux puissances; il est surtout question des refus de sacrements. Les principes exposés dans cet écrit seront repris dans l'assemblée du clergé de 1755 et dans les *Remontrances* de l'assemblée de 1760. — *La dévotion réconciliée avec l'esprit*, in-12, Montauban, 1754; la dévotion s'allie fort bien avec les belles-lettres, les sciences, le gouvernement et les affaires de la société. — *Controverse pacifique sur l'autorité de l'Église*, ou *Lettres de M. D. G. à l'évêque du Puy*, avec les réponses de ce prélat, in-12, s. l., 1757; ce sont deux lettres qui répondent aux objections faites par un pasteur protestant, en faveur de la Réforme. Ce travail fut publié en 1757 par François Favre, chanoine de Genève. — *L'incrédulité convaincue par les prophéties*, 3 vol. in-12, ou 1 vol. in-4°, Paris, 1759; l'auteur prouve la vérité de la religion par l'accomplissement des prophéties (*Mémoires de Trévoux* avril 1759, p. 838-854; juill. 1759, p. 1607-1632, et oct. 1759, p. 2352-2377). — *Lettre écrite au roi sur l'affaire des jésuites*, le 16 avril 1762, in-8°, s. l., 1762; cette lettre fut condamnée par un arrêt du parlement de Bordeaux, le 18 juin 1762 et par un arrêt du parlement de Rouen, le 30 juin de la même année. — *Instruction pastorale sur la prétendue philosophie des incrédules modernes*, in-4°, Paris, 1763, et 2 vol. in-12, Le Puy, 1764 (*Mémoires de Trévoux*, oct. 1763, p. 2522-2563, et nov. 1763, p. 2790-2841, et *Nouvelles ecclésiastiques* du 6 février 1765, p. 27-28); l'auteur signale chez les incrédules, leur engouement pour les sciences naturelles et il attaque surtout Rousseau. — *Instruction pastorale sur l'hérésie, pour servir de suite à celle du même prélat sur la prétendue philosophie des incrédules modernes*, in-4°, Paris, 1766 (*Mémoires de Trévoux*, août 1766, p. 246-274). L'auteur y attaque le jansénisme et on y répondit par une *Lettre à l'évêque du Puy*, in-12, 1766 (*Nouvelles ecclésiastiques* du 16 oct. 1766, p. 169-172). — *Défense des actes du clergé de France concernant la religion*, publiée en l'assemblée de 1765, in-4°, 1769; c'est une réponse au violent réquisitoire de M. Le Blanc de Castillon, avocat général à Aix. — *La religion vengée de l'incrédulité par l'incrédulité elle-même*, in-12, Paris, 1772 (*Mémoires de Trévoux*, nov. 1772, p. 350-361), combat les théistes, les déistes et les athées, qui embrassent les diverses formes de l'incrédulité. — *Avertissement de l'assemblée générale du clergé de France sur les avantages de la religion et sur les effets pernicieux de l'incrédulité*, in-4° et in-12, Paris, 1775. — Pompignan publia, en 1779, un *Catéchisme* qui fut réédité à Vienne, en 1782; les *Nouvelles ecclésiastiques* du 25 déc. 1787, p. 205-208, en font une critique assez vive; il publia aussi un certain nombre de *Mandements* importants, parmi lesquels il faut citer le mandement du 31 mai 1781 contre une édition des *Œuvres* de Voltaire (*Nouvelles ecclésiastiques* du 11 déc. 1781, p. 199-200) et celui du 3 août 1781 contre la lecture des *Œuvres* de Rousseau et de Raynal.

Pompignan laissa quelques manuscrits. Le plus célèbre est intitulé : *Lettres à un évêque sur divers points de morale et de discipline;* il a été édité par M. Émery, avec une notice détaillée sur la vie du prélat, 2 vol. in-12, Paris, 1802. Les lettres sont adressées à M. de Sarra, évêque de Nantes et ami de Pompignan : il y a huit lettres sur l'entrée dans l'épiscopat et la résidence, sur la science et les talents nécessaires à l'évêque, etc. (*Annales de la religion*, t. XVII, p. 550-557).

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXIV, p. 32-34; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XL, col. 722-723; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle*, t. VI, p. 486-488; Émery, préface des *Lettres aux évêques*, 1802; Caillau, *Les gloires de Notre-Dame du*

Puy, Paris, 1846, in-8°, p. 137-138, 339; Collombet, *Histoire de la sainte Église de Vienne*, 3 vol. in-8°, t. III, Lyon, 1847, p. 359-376; Claude Bouvier, *Une carrière d'apologiste au XVIIIe siècle : Le Franc de Pompignan, évêque du Puy, archevêque de Vienne (1715-1790)*, Lyon, 1903, in-8°.

J. Carreyre.

POMPONAZZI Pierre *(Pomponaccius)*, philosophe italien, né à Mantoue le 16 septembre 1462, mort à Bologne le 18 mai 1525. Il étudie la philosophie à Padoue, sous Trapolino, l'y enseigne à son tour avec grand succès, dès 1488, bien qu'il eût conservé le lourd accent de Mantoue. Il est tout petit de taille : on l'appelle Peretto; et il s'est marié trois fois. En 1509, la guerre l'oblige à quitter Padoue; il transporte sa chaire à Ferrare, puis à Bologne, en 1512; il y meurt, et son élève, le cardinal Hercule Gonzague, lui fait donner la sépulture en l'église Saint-François de Mantoue, où une statue de bronze rappelle encore son souvenir.

C'était un génie subtil, trop subtil peut-être, qui rappelle Abélard par sa virtuosité en dialectique. Ses doctrines, qui furent plutôt les formules successives d'un esprit curieux que des trouvailles d'un esprit vraiment philosophique, le placèrent, devant les écoles et l'Église, dans une situation ambiguë et suspecte. C'est contre les tendances qui se faisaient jour dans l'enseignement de notre philosophe qu'entend réagir le Ve concile du Latran dans la VIIIe session (décembre 1513), voir Denzinger-Bannwart, n. 738. Aussi la publication de son livre *De immortalitate animæ*, paru en 1516, lui attira-t-elle les attaques des aristotéliciens à la manière scolastique et des théologiens orthodoxes. A Venise, les *frati* prêchaient contre lui dans les chaires des églises : le résultat y fut que le livre fut brûlé publiquement par ordre de l'inquisition. Il fallut toute l'influence des cardinaux Bembo, Bibbiena et Jules de Médicis pour éviter une condamnation de Léon X, mais celui-ci exigea une rétractation en 1518. Plus tard, le concile de Trente inscrivit l'ouvrage à l'Index des livres défendus. La rétractation eut-elle lieu, et, si elle eut lieu, fut-elle sincère? On peut en douter en présence des erreurs non moins graves qui se font jour dans le *De incantationibus* et le *De fato*, parus en 1520 et 1525. Une lettre du 20 mai 1525, publiée par Cian, nous montre Pomponazzi mourant plutôt en stoïcien qu'en chrétien, à la suite d'un refus de nourriture que certains ont interprété comme un suicide.

Aristote a posé la question de l'immortalité de l'âme, et l'a résolue dans un sens matérialiste selon Alexandre d'Aphrodisias, dans un sens panthéiste selon Averroès. Les deux thèses s'opposaient à celle de l'aristotélisme traditionnel de la scolastique. Selon Pomponazzi, aucune raison d'ordre naturel ne peut démontrer l'immortalité de l'âme. Au contraire, soutient-il, l'âme intellective ne peut se concevoir qu'identique à l'âme sensitive et végétative; en supposant même que l'imagination supplée le corps, qui est son *objet* non son *sujet*, elle doit périr avec le corps lui-même. La raison apodictique ne peut donc que prouver la mortalité de l'âme. Pourtant, ajoute-t-il, l'immortalité nous étant enseignée par la révélation divine, force nous est de l'admettre pour demeurer chrétiens.

Dans la fameuse question de la providence divine et de la liberté humaine, Pomponazzi ne cache pas ses préférences pour les doctrines stoïciennes. Enfin, dans le *De incantationibus*, il va jusqu'à nier la possibilité du miracle. S'il doit admettre, d'après l'Écriture, les miracles de Moïse et de Jésus-Christ, il n'en concède la possibilité que comme un moyen nécessaire à la propagation de la religion révélée dans le monde. Il est clair que, sans rien céder de ses thèses les plus audacieuses, Pomponazzi voudrait ne pas rompre avec l'enseignement de l'Église. D'où cette solution inattendue de l'éternel problème de l'accord de la raison avec la foi : Nous avons en nous, dit-il, une double forme de raison : raison spéculative et raison pratique. La philosophie appartient à la première, la religion à la seconde. La première est le privilège d'un petit nombre, la seconde est nécessaire à tous et appartient à tous. C'est celle-ci qui est le principe de la morale, et, conséquemment, de la religion.

Voici la liste des œuvres principales de Pomponazzi : *Liber in quo disputatur penes quid intensio et formarum remissio attendantur, nec minus parvitas et magnitudo*, Bologne, 1514; *Tractatus de reactione*, Bologne, 1515; *De immortalitate animæ*, Bologne, 1516; *Apologia pro suo tractatu de immortalitate animæ adversus Contarenum*, Bologne, 1519; *Defensorium, seu responsiones ad Aug. Niphum*, Bologne, 1519; *De nutritione et auctione*, Bologne, 1521; *De naturalium effectuum admirandorum causis, scilicet de incantationibus liber*, Bâle, 15 , 1556; *De fato, libero arbitrio, providentia libri V*, Bâle, 1525; *Dubitationes in quartum Meteorologicorum Aristotelis librum*, Venise, 1564; *Opera*, Venise, 1525 et Bâle, 1567.

B. Podesta publia, en 1868, quelques documents inédits sur Pomponazzi; Ferri découvrit à la bibliothèque Angelica de Rome un ms. contenant son Commentaire sur le Traité de l'âme d'Aristote, qui n'est autre que ses leçons professées à Bologne en 1520; enfin F. Fiorentino avait déjà signalé, en 1868, dans la bibliothèque Magliabecchiana de Florence, une autre œuvre inédite. intitulée : *Quæstiones animasticæ mag. Petri Pomponatii.*

Nicéron, *Mémoires... des hommes illustres*, t. XXV, 1734, p. 329-350; Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, 1810, t. VI, p. 480-481, et t. VII, 1re part., p. 277; 2e part., p. 414-421; Bayle, *Dictionnaire critique*, t. III, 1741, p. 777-783; Jac. Brucker, *Histoire critique de la philosophie*, t. IV, p. 158-182; t. VI, p. 712-713; F. Fiorentino, *Pietro Pomponazzi*, Florence, 1868; R. Mariano, *Pietro Pomponazzi*, dans *Politecnico*, t. VI, 1868; G. Spicker, *Leben und Lehre des Petrus Pomponatius*, Munich, 1868; Olearius, *Dissertatio de Pomponatio*, Iéna, 1709; Eckhard, *Nachricht von Pomponatius*, Eisenach, 1793; Fabricius, *Bibliotheca Medii Ævi*, t. VI, p. 8-9; Cian, *Nuovi documenti su Pietro Pomponazzi*, Venise, 1887; Giuliari, *Di Pietro Pomponaccio*, Vérone, 1869; R. Ardigo, *Pietro Pomponazzi e la psicologia come scienza positiva*, Padoue, 1869; L. Ferri, études dans *Archiv. stor. italiano*, 1871; *Atti della reale Accademia dei Lincei*, 1875-1876; *Nuova antologia*, 1894; *La psicologia di P. Pomponazzi*, Rome, 1877; L. Mabilleau, *Pomponazzi et ses interprètes italiens*, dans *Revue philosophique*, 1877; Ragnisco, *P. Pomponazzi et G. Zabarella*, Venise, 1887; Péladan, *Les premiers rationalistes : Pomponacci et Valla*, dans la *Revue bleue*, 1902; A. H. Douglas, *The philosophy and psychology of Pietro Pomponazzi*, Cambridge, 1910; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. II, col. 1281; bibliographie plus complète, dans Ul. Chevalier, *Bio-bibliographie*, col. 3792.

F. Bonnard.

1. **PONCE** Jean, frère mineur irlandais, un des plus célèbres disciples et défenseurs de Scot au XVIIe siècle. — Né à Cork en 1603, il entra jeune dans l'ordre des frères mineurs au collège Saint-Antoine des frères mineurs irlandais à Louvain. Il étudia la philosophie à Cologne et commença ses études théologiques à Louvain sous Hugues Ward et Jean Colgan. Il continua sa théologie au collège Saint-Isidore, à Rome, que le célèbre L. Wadding venait d'ouvrir officiellement, le 21 juin 1625, pour l'éducation des franciscains irlandais, et dont Jean Ponce, avec Félix Dempsy et Bonaventure de la Hoid, étaient les premiers élèves. Ponce entra au collège le 7 septembre 1625. Il y trouva comme recteur Luc Wadding lui-même et comme professeurs de théologie et de philosophie respectivement les PP. Antoine Hickey et Patrice Fleming. Après avoir terminé ses études, il fut désigné pour enseigner la philosophie au collège de Saint-Isidore et, plus tard, il y devint premier professeur de théologie. Le 8 juillet

1630, il succéda au P. Martin Walsh, O. F. M., comme recteur du collège Ludovisi, érigé, en 1627, par le cardinal Ludovisi et Luc Wadding pour l'éducation du clergé séculier irlandais. Plus tard, il enseigna à Lyon et à Paris. Combien de temps demeura-t-il dans cette dernière ville? Quelle fut l'influence qu'il y exerça? A-t-il été le maître du P. Jean-Gabriel Boyvin ou du célèbre P. Claude Frassen? Autant de problèmes intéressants qui n'ont pas encore reçu de solution définitive. Nous savons toutefois qu'à Rome et à Paris il servit de son mieux la cause irlandaise. Des dissensions existaient entre les confédérés irlandais; Richard Bellings, secrétaire du Suprême Concile, avait publié son fameux ouvrage : *Vindiciæ catholicorum Hiberniæ*, Paris, 1650 dans lequel il s'insurgeait contre les catholiques irlandais, restés fidèles au nonce. Jean Ponce répliqua par *Richardi Bellingi vindiciæ eversæ*, Paris, 1653. Dans cet ouvrage, il réfute les accusations portées contre lui-même et contre les partisans du nonce. Il y déclare que le travail de Richard Bellings a été mis à l'Index par le Saint-Office. Il conseilla fréquemment aux catholiques irlandais de se méfier des royalistes. Après le chapitre général, célébré à Tolède le 4 mai 1633, le nouveau ministre général, Jean-Baptiste de Campanea, chargea Luc Wadding de préparer la grande édition des œuvres de Duns Scot, réclamée par tout le chapitre. Afin d'assurer plus efficacement la prompte exécution de ses projets, il lui adjoignit les PP. Jean Ponce et Antoine Hickey, qui furent chargés de compléter les commentaires du P. Lychetus, ce dont ils s'acquittèrent à la satisfaction de tous. Grâce à l'activité prodigieuse du P. Wadding et de ses deux collaborateurs, grâce à leur vaste érudition et à leurs connaissances philosophiques, théologiques, scripturaires et patristiques, l'ouvrage entier fut terminé en moins de quatre ans et édité à Lyon en 1639. Cette édition comprend seize volumes. Les volumes v, vi, vii, viii, qui contiennent le commentaire de Duns Scot sur les deux premiers livres des *Sentences*. donnent les commentaires de Jean Ponce, comme supplément au commentaire du P. Lychetus. Le t. x, *Reliquæ distinctiones ejusdem libri III* (à partir de la distinction XXVI) contient les commentaires du même Jean Ponce. L'œuvre du P. Wadding et de ses collaborateurs était un véritable arsenal mis à la disposition des théologiens et fut accueillie partout avec le plus grand enthousiasme. Jean Ponce mourut à Paris en 1672 ou 1673. Il est commémoré au chapitre général intermédiaire de Tolède, en 1673, parmi les membres illustres de l'ordre décédés récemment.

De l'assentiment de tous les historiens, Jean Ponce constitue une des plus grandes gloires de l'école scotiste et un des interprètes et des commentateurs les plus fidèles et les plus pénétrants de la doctrine du Docteur subtil. Il fut aussi un des principaux pionniers de la renaissance des études scotistes, qui, par leurs travaux assidus, portèrent l'école scotiste, au xviie siècle, à une renommée ignorée jusque-là. C'est si vrai, que le savant Caramuel, cistercien, confessait, en 1651, que l'école de Duns Scot, à cette époque, comptait plus de représentants, à elle seule, que toutes les autres écoles réunies. Jean Ponce écrivit un cours complet de philosophie : *Philosophiæ cursus integer*, Rome, 1643, 3 vol. in-4°; *ibid.*, 1645, édition corrigée et améliorée; Paris, 1656; Lyon, 1672, avec l'addition de l'*Ethica*. A peine sorti de la presse, ce cours de philosophie fut attaqué vigoureusement par un autre scotiste, le célèbre conventuel Mastrius, qui combattit plusieurs opinions de Jean Ponce, comme contraires à la doctrine de Scot. Jean Ponce répondit à son adversaire dans son ouvrage : *Appendix apologetica ad prædictum cursum*, Rome, 1645. Il y déclare que, tout en acceptant les conclusions de Duns Scot, il n'est point tenu à adopter toutes les preuves alléguées par le Docteur subtil. Mastrius reconnut la force des raisons fournies par le P. Ponce et affirma que ce dernier avait réussi à placer dans leur véritable jour de nombreux problèmes compliqués de la philosophie scotiste. Jean Ponce publia encore un *Cursus theologicus ad mentem Scoti*, Paris, 1652. Ces deux ouvrages exposent avec beaucoup de clarté et de précision l'enseignement de l'école scotiste au xviie siècle. Il édita ensuite son grand ouvrage : *Commentarii theologici in IV libros Sententiarum*, Paris, 1661, 4 vol. in-fol. de commentaires sur la théologie de Duns Scot. Hurter appelle cette œuvre *opus rarissimum*. Tous ces ouvrages sont demeurés classiques. Il édita aussi : *Judicium doctrinæ SS. Augustini et Thomæ*, Paris, 1657; *Deplorabilis populi hibernici pro religione, rege et patria status*, Paris, 1651; *Scotus Hiberniæ restitutus*, Paris, 1660. Ce dernier traité constitue une réplique au P. Ange de Saint-François (Mason), qui avait soutenu que Duns Scot était originaire de l'Angleterre. Jean Ponce, au contraire, le revendique pour l'Irlande. Ce dernier ouvrage fut ultérieurement publié, au début des *Commentarii theologici in IV libros Sententiarum*.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906 p. 149-150; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores, ordinis minorum*, t. ii, Rome, 1921, p. 118; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. iii, col. 961-962; Smith, *The ancient and present state of the country and city of Cork*, Cork, 1815; Brenan, *The ecclesiastieal history of Ireland*, Dublin, 1864; Gilbert, *History of the Irish confederation and war in Ireland*, Dublin, 1891; Dominique de Caylus, *Merveilleux épanouissement de l'école scotiste au XVIIe siècle*, dans *Études franciscaines*, t. xxiv, 1910, p. 497-502; t. xxv, 1911, p. 43-47; t. xxvi, 1911, p. 285-286; Gr. Cleary, O. F. M., *Father Luke Wadding and St. Isidore's college Rome*, Rome, 1925, p. 43, 55-56, 83-87.

Am. Teetaert.

PONCE DE LÉON Basile, théologien espagnol de l'ordre de Saint-Augustin (1570-1629). — Né à Grenade en 1570, Basile était parent du célèbre Louis de Léon, voir son article, t. ix, col. 359. Entré chez les augustins de Salamanque, il fut, après sa profession religieuse, envoyé à Alcala, où il enseigna au collège royal. Salamanque le revit en 1605; il y occupa successivement à la faculté de théologie, les chaires de Scot (1608), de saint Thomas (1612), de Durand (1618). Au départ d'Augustin Antonilez, nommé en 1624 évêque de Compostelle, il le remplaça dans la première chaire. Il fut plusieurs fois chancelier de l'université. Quand, en 1626, Corneille Jansénius, le futur évêque d'Ypres, vint à Salamanque, envoyé par l'université de Louvain, pour liguer les universités espagnoles contre l'envahissement des jésuites (ceux-ci projetaient à ce moment une grande fondation à Madrid), Basile fut mêlé de très près aux négociations qui furent alors nouées, dans cette vue, avec Alcala et Valladolid. Voir, à ce sujet, Alexandro Vidal y Diaz, *Memoria historica de la universidad de Salamanca*, Salamanque, 1869, p. 131 sq. C'est à la suite de ces événements que la faculté de théologie imposa à ses membres, en dépit des franciscains, le serment de défendre la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas. Basile composa à ce sujet l'ouvrage intitulé : *Celeberrimæ Academiæ Salmanticensis de tenenda ac docenda doctrina SS. Augustini et Thomæ Aquinatis judicium, statuto juramentoque solemni firmatum et contra impugnantes propugnatum*, Salamanque, 1627 ou 1628; réimprimé à Rome; à Douai, 1634; à Paris, 1657. Basile Ponce mourut peu après le 28 août 1629, laissant une grande réputation de bon orateur, de savant théologien et même de canoniste distingué.

Outre l'ouvrage de circonstance signalé plus haut et un recueil de sermons sur les évangiles du carême

(*Primera parte de discursos para todos los evangelios de la quaresma*, 2 vol. in-fol., Salamanque, 1608; in-4°, Barcelone, 1610), traduit aussi en français et en italien, on lui doit les œuvres théologiques suivantes : 1° *Variæ disputationes ex utraque theologia, scholastica et expositiva, sive quodlibeticæ quæstiones*, in-fol., Salamanque, 1600 et 1611; la première *disputatio* intitulée *De agni typici immolationis legitimo tempore*, a été aussi publiée à part, Madrid, 1604; Basile y défend l'opinion qu'avait soutenue son maître Louis de Léon sur la dernière pâque du Christ. C'est dans la nuit du jeudi au vendredi que les juifs ont mangé la pâque, et le Christ tout comme eux. On trouve aussi dans les *disputationes* d'intéressantes dissertations sur la méthode générale d'interprétation de l'Écriture, reproduites par le P. Tournemine dans son édition du grand commentaire de Ménochius, Venise, 1758. — 2° *De impedimentis matrimonii*, Salamanque, 1613, repris, comme partie dans l'ouvrage suivant. — 3° *De sacramento matrimonii libri XII*, in-fol., Salamanque, 1624; Bruxelles, 1627; Lyon, 1640, etc., qui se présente, modestement, dans la préface, comme ramassant les glanes derrière Thomas Sanchez; au traité est annexé un appendice *De matrimonio catholici cum hæretico*. — 4° *De aquæ et vini conversione sacramenti eucharistiæ disputatio*, Salamanque, 1622. — 5° *De sacramento confirmationis liber singularis*, ouvrage posthume, publié à Salamanque en 1630; cette édition, fort incorrecte, a été amendée et annotée par Pierre-Damien de Coninck, du même ordre, Louvain, 1642, voir ici t. III, col. 1153.

F. de Montes d'Oca, *Fr. Bas. Pontii legionensis... fama posthuma*, Salamanque, 1630; N. Antonio, *Bibliotheca Hispana nova*, 2e éd., t. I, Madrid, 1783, p. 204-205; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 891-892; A. Vidal y Diaz, *Memoria historica de la universidad de Salamanca*, Salamanque, 1869, p. 549-550.

É. Amann.

PONCELLI Sixtus, dominicain italien; polémiqua contre les protestants, Zwingle, Calvin, Luther, dans sa *Difesa della fede cattolica contro gli heretici*, Milan, 1570, in-8°.

Quétif-Échard, *Scriptores ordinis prædicat.*, t. II, p. 211.

M.-M. Gorce.

PONCET (1681-1762), dont le vrai nom est Jean-Baptiste *Desessarts*, naquit à Paris, le 9 février 1681, dans une famille très attachée au jansénisme; il suivit les leçons de Boursier à Saint-Magloire et refusa toujours de signer le formulaire. En 1714, il fit le pèlerinage de Hollande pour voir Quesnel et il y revint en 1726; il soutint, de son argent, l'église d'Utrecht et prit un grand ascendant sur l'évêque Barckman; il dut quitter la Hollande après la mort de cet évêque. Il avait reçu le sous-diaconat en 1707 et le diaconat en 1720. Il resta toujours diacre. Il mourut à Paris, le 23 décembre 1762.

Poncet fut très mêlé aux polémiques provoquées par les convulsions de Saint-Médard et il publia sur ce sujet divers écrits : *Dix-neuf lettres sur l'œuvre des convulsions*, 1734-1737 (les *Nouvelles ecclésiastiques* parlent souvent des quatorze premières, 1734, p. 41, 75, 124, 173; 1735, p. 80, 118; 1736, p. 29; 1737, p. 212). — *Lettres sur l'écrit intitulé : Vains efforts des mélangistes*, 1738-1740. Il y a huit lettres dont la première est du 21 mai 1738 et la dernière du 16 avril 1740. — *La possibilité des mélanges dans les œuvres surnaturelles du genre merveilleux*, 1740. — *Lettres où l'on continue de relever les calomnies de l'auteur des « Vains efforts »*, 1740 (Les *Vains efforts* étaient l'œuvre des abbés Besoigne et Asfeld). — *Illusion faite au public par la fausse description que M. de Montgeron a faite de l'état présent des convulsionnaires*, 1749. — *Autorité des miracles et usage qu'on en doit faire*, 1749. — *Éclaircissement sur les dispenses de la loi de Dieu*, 1749. — *Traité du pouvoir des démons*, 1749. — *Recueil de plusieurs histoires très autorisées qui font voir l'étendue du pouvoir des démons dans l'ordre surnaturel*, 1749. — *Observations sur le bref de Benoît XIV au grand inquisiteur d'Espagne*, 1749. Poncet prétend que Benoît XIV a voulu, dans ce bref, annuler la bulle *Unigenitus*, sans la nommer d'ailleurs, paradoxe qui fut réfuté par un docteur de Sorbonne. Poncet-Desessarts fut vraisemblablement un des collaborateurs des *Nouvelles ecclésiastiques*, au moins au début, avec Boursier, d'Étemare, le diacre Jean Boullenois et Coudrette.

Jean-Baptiste Desessarts eut un frère, Alexis (1687-1774), qui fut, comme lui, janséniste ardent et opposant à la bulle *Unigenitus ;* il publia des écrits assez nombreux, qui ressemblent fort à ceux de Poncet, au point que certains auteurs, en particulier Quérard, *La France littéraire*, t. II, p. 505, prétendent que les prétendus frères ne sont qu'une seule et même personne.

Parmi les ouvrages attribués à Alexis Desessarts, il faut citer : *Apologie de saint Paul contre l'apologiste de Charlotte*, où l'on montre que cet apôtre n'a fait ni une fausse prophétie, ni une fausse prédiction, en disant à ceux de Milet : « Je sais que vous ne verrez plus mon visage », in-4°, s. l., 1731. — *De l'avènement d'Élie*, 2 vol. in-12, s. l., 1734-1735. — *Sentiment de saint Thomas sur la crainte*, in-4°, Paris, 1735. — *Défense du sentiment des saints Pères et des docteurs catholiques sur le retour futur d'Élie et sur la véritable intelligence des Écritures*, 2 vol. in-12, s. l., 1737-1740. — *Examen du sentiment des saints Pères et des anciens juifs sur la durée des siècles, où l'on traite de la conversion des juifs et où l'on réfute deux traités, l'un de la fin du monde, et l'autre, du retour des juifs*, in-12, Paris, 1739. — *Observations générales et préliminaires à l'examen de l'écrit qui a pour titre « Lettre sur l'espérance et la confiance chrétienne » par l'auteur des « Difficultés proposées aux théologiens sur cette matière »*, in-4°, s. l., 1739. — *Seconde et dernière suite des nouvelles difficultés proposées aux théologiens sur la matière de la crainte et de la confiance*, in-4°, s. l., 1739. — *Difficultés proposées au sujet d'un écrit intitulé : « Dernier éclaircissement sur les vertus théologales »*, in-4°, s. l., 1741. — *Doctrine de saint Thomas sur l'objet et la distinction des vertus théologales et sur les habitudes*, in-4°, s. l., 1742. — *Défense de l'écrit intitulé : « Doctrine de saint Thomas sur l'objet et la distinction des vertus théologales et sur les habitudes » contre la réponse de l'auteur des Nouveaux éclaircissements*, in-4°, s. l., 1743. — *Les paradoxes et les faux raisonnements employés par l'auteur de la « suite des nouveaux éclaircissements sur la confiance et sur la crainte » mis en évidence par l'auteur des Difficultés proposées aux théologiens sur cette matière*, in-4°, s. l., 1744. — *La subtilité de l'auteur anonyme qui a essayé de répondre à l'écrit intitulé : « Paradoxes », discutée par l'examen de cet essai*, in-4°, s. l., 1744. — *Dissertation où l'on prouve que saint Paul, dans le septième chapitre de la Ire aux Corinthiens, n'enseigne pas que le mariage puisse être rompu, lorsqu'une des parties embrasse la religion chrétienne*, in-4°, Paris et Bruxelles, 1758, et in-12, Paris, 1763.

Michaud, *Biographie universelle*, art. *Desessarts*, t. X, p. 481; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XIII, col. 796; Quérard, *La France littéraire*, t. II, p. 505; *Suite du Nécrologe des plus célèbres défenseurs et amis de la vérité du XVIIIe siècle, de 1760 à 1767*, t. VI, p. 171-185; *Nouvelles ecclésiastiques* du 16 juillet 1764, p. 113-116; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle*, t. IV, p. 439-440; Migne, *Encyclopédie théologique*, t. XII, col. 770-771.

J. Carreyre.

1. PONS Joseph, né à Barcelone en 1730, fut admis dans la Compagnie de Jésus en 1746. Il fut professeur de philosophie en Espagne et, après la suppression de la Compagnie, enseigna en Italie la philosophie, l'histoire, le droit civil et le droit canonique, la théologie. Il mourut à Spolète le 6 mai 1816.

Principaux ouvrages : *Specimen philosophiæ jesuiticæ*, Cervera, 1765, in-4°, 80 p.; *Dissertatio historico-theologica de materia et forma sacræ ordinationis*, Bologne, 1775, in-4°, 138 p.; *Episcopus sive de munere episcopatus libri tres* (en vers), Foligno, 1784, in-8°, 136 p.; *Jus canonicum juxta nativam ejus faciem*, Foligno, 1794, 2 vol. in-8°; *De antiquitatibus juris canonici*, Spolète, 1807, in-4°, 391 p.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 1000; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. V, col. 781.

E. JOMBART.

2. PONS Vincent, théologien dominicain du début du XVIIe siècle, auteur de divers ouvrages : *De potentia et scientia dæmonum. Quæstio theologica. An diabolus pater mendacii semper loquatur mendacium? An ipsius verbis fides adhibenda sit? auctore F. Vincentio Pons, O. P., sacræ theologiæ doctore et professore in collegio regio Borbonico Aquensi*, Aix, 1612, in-8°, 159 p.; *La vérité catholique, apostolique et romaine. Credo unam sanctam catholicam et apostolicam Ecclesiam romanam*, « par F. Vincent Pons, Portugais de l'ordre des frères prêcheurs, docteur en théologie et professeur d'icelle au collège roial de Saint-Maximin », 1608, in-8°, 160 p.; *Quæstiones philosophicæ*, 1615, in-4°, 80 p.

Quétif-Échard, *Scriptores ordinis prædicat.*, t. II, p. 402-403.

M.-M. GORCE.

PONTAS Jean (1638-1728), né le 31 décembre 1638 à Saint-Hilaire-du-Harcouet, diocèse d'Avranches, fit ses études chez les jésuites de Rennes et les termina au collège de Navarre. L'évêque de Toul, André du Saussay, lui conféra, en 1663, tous les ordres en dix jours. Docteur en droit canonique en 1666, il fut nommé vicaire à Sainte-Geneviève-des-Ardents; il devint sous-pénitencier de Paris en 1693, et se retira chez les augustins du faubourg Saint-Germain. Il mourut à Paris, le 27 avril 1728.

Pontas est surtout un moraliste et Benoît XIV l'a appelé *præclarus theologus*. Parmi ses écrits, on doit citer : *Exhortations aux malades sur les attributs de Jésus-Christ dans l'eucharistie*, in-12, Paris, 1690; une seconde édition a pour titre : *Exhortations aux malades, en leur administrant le saint viatique et l'extrême-onction, tirées des évangiles des dimanches et des saints Pères de l'Église*, 2 vol. in-12, Paris, 1691. — *Exhortations sur le baptême, les fiançailles, le mariage et la bénédiction du lit nuptial*, in-12, Paris, 1691. — *Exhortations sur les évangiles du dimanche pour la réception du saint viatique et de l'extrême-onction*, in-12, Paris, 1691. Ces quatre ouvrages sont dédiés à Bossuet, qui avait conseillé à Pontas de les publier. D'ailleurs, Pontas écrivit deux lettres à Bossuet (*Correspondance de Bossuet*, édit. Urbain et Levesque, t. IV, p. 55-57, 179-181). — *Entretiens spirituels pour instruire, exhorter et consoler les malades*, 2 vol. in-12, Paris, 1693 (*Mémoires de Trévoux*, mai 1745, p. 946). — Mais l'ouvrage le plus célèbre de Pontas est assurément le *Dictionnaire des cas de conscience ou Décisions des plus considérables difficultés touchant la morale et la discipline, tirées de l'Écriture, des conciles, des décrétales des papes, des Pères et des plus célèbres théologiens et canonistes*, 2 vol. in-fol., Paris, 1715 (*Journal des savants*, t. XLIX, p. 416-422, et *Supplément*, t. LXV, p. 561-568, et *Mémoires de Trévoux*, mai 1716, p. 961-987). Un supplément au *Dictionnaire* parut en 1718, en trois volumes in-fol.; la Ire partie contient un grand nombre de nouvelles décisions; la IIe contient les additions' corrections et changements ajoutés; la IIIe renferme la table historique des auteurs, corrigée et de beaucoup augmentée. L'ouvrage a été réédité tout entier en 1724, 1726 et 1730 en 3 vol. in-fol. et a été traduit en latin (beaucoup reprochèrent à Pontas d'avoir publié son ouvrage en français); il fut publié à Genève en 1731; à Augsbourg en 1733; à Venise en 1756; à Paris, en 1764. Migne, dans sa collection, a réédité cette dernière édition, qui avait été corrigée par Collet, 2 vol. in-4°, Paris, 1847-1848. Lamet et Fromageau ont ajouté un supplément au *Dictionnaire*, 2 vol. in-fol., Paris, 1733. A la Bibliothèque nationale, le manuscrit *13 308* contient une table des matières, datée de 1724. Ce *Dictionnaire* a été jugé exactement, semble-t-il, par Picot : « Les décisions sur les difficultés pratiques de la morale sont données avec sagesse. Elles sont ordinairement appuyées d'autorités respectables, également éloignées d'un rigorisme outré et d'un relâchement dont on ne s'est peut-être pas assez défié dans ces derniers temps. » — *Abrégé du dictionnaire des cas de conscience*, 2 vol. in-4°, Paris, 1764 et 1771; 4 vol. in-8°, Liége, 1768. — *Les péchés qui se commettent en chaque état*, in-12, Paris, 1728. — *Examen général de conscience*, in-12, Paris, 1728. — A ces écrits de morale, il faut ajouter l'ouvrage, dédié au cardinal de Noailles, intitulé : *Sacra Scriptura ubique sibi constans*, in-4°, Paris, 1698; il n'y est question que du Pentateuque.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXIV, p. 73; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XL, col. 771; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, éd. de 1759, t. VII, p. 468-469; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XX, p. 69; Barral, *Dictionnaire historique et critique*, t. III, p. 1068-1069; Ladvocat, *Dictionnaire historique portatif*, t. III, p. 193; Quérard, *La France littéraire*, t. VII, p. 273; *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité du XVIIIe siècle*, Ire part., 1760, p. 116-117; C.-J. Lange, *Éphémérides normandes*, 2 vol. in-8°, t. I, Caen, 1832, p. 286-287; Ch. Lebreton, *Biographie normande*, 3 vol. in-8°, t. III, Rouen, 1856-1861, p. 251; Ed. Frère, *Manuel du bibliographe normand*, 2 vol. in-8°, t. II, Rouen, p. 399; Célestin Port, *Dictionnaire historique et géographique de Maine-et-Loire*, t. III, in-8°, Paris, 1878, p. 45; Oursel, *Nouvelle biographie normande*, 2 vol. in-8°, t. II, Paris, 1886, p. 370-371; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 1312-1313.

J. CARREYRE.

PONTCHATEAU (Sébastien-Joseph du Cambout de) (1634-1690), naquit au château de Coislin, le 17 janvier 1634, et fut pourvu encore tout jeune de trois abbayes. Après une jeunesse mondaine, docile aux conseils de Singlin, il se convertit définitivement, en 1663, renonça à tous ses bénéfices et se retira aux Granges, près de Port-Royal-des-Champs, où il remplit l'office de jardinier. En 1677, il alla à Rome, comme chargé des affaires de Pavillon, évêque d'Alet, sous le pseudonyme de Joseph du Menay et il y retourna plus tard pour les affaires de Port-Royal. En 1679, il se réfugia à l'abbaye de Haute-Fontaine, auprès de Guillaume Le Roy; à la mort de celui-ci, il se rendit en Luxembourg, à l'abbaye d'Orval, en février 1685. Il revint à Paris, en 1689, et c'est là qu'il mourut, le 27 juin 1690.

C'est l'abbé de Pontchâteau qui a rédigé les deux premiers volumes de *La morale pratique des jésuites*. Il a publié, sous le pseudonyme de Beaulieu, *La vie de saint Thomas, archevêque de Cantorbéry et martyr*, in-4°, 1674. Il fit imprimer un *Recueil des pièces qui justifient la vérité de ce qui se passa dans l'affaire de la paix de Clément IX*, in-8°, 1680. La *Correspondance de Bossuet* (édit. Urbain et Levesque, t. I, p. 495-498) cite quelques *Lettres de Pontchâteau à l'évêque de Castorie, au sujet du livre de l'Exposition de la foi* de Bossuet. La bibliothèque municipale de Troyes, ms. *2209* et *2210*, possède un *Recueil de lettres de Pontchâteau à sa*

sœur, la duchesse d'Épernon, et à divers autres correspondants.

Vie de Pontchâteau, par Beaubrun (ms. de la Bibliothèque nationale, *nouv. acq. fr., n. 1899*); Besoigne, *Histoire de l'abbaye de Port-Royal*, t. IV, p. 601-646; Guilbert, *Mémoires historiques et chronologiques*, 3ᵉ part., t. III, p. 93-123; Mlle Poulain, *Vies choisies de MM. de Port-Royal*, t. IV, p. 56-79; *Supplément au nécrologe de Port-Royal*, p. 109-129; Clémencet, *Histoire générale de Port-Royal*, t. VI, p. 256-268, et t. VIII, p. 164-212; Fontaine, *Mémoires*, t. II, p. 544-559; Sainte-Beuve, *Port-Royal*, 6ᵉ édit., t. VI, 1901, p. 300-356; Maulvault, *Répertoire alphabétique des personnes et des choses de Port-Royal*, p. 219-220, cite quelques écrits, d'ailleurs peu importants, de Pontchâteau; Dubruel, dans *Études*, du 20 août 1926, t. CLXXXVI, p. 404-420.

J. CARREYRE.

PONTE (Laurent de), théatin, né en 1575, exégète, mort à Alcala, le 24 décembre 1639, a composé : *In divi Matthæi evangelium*, 2 vol. in-fol., Lyon, 1641; *In librum Sapientiæ*, in-fol., Paris, 1640.

Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ éd., t. III, p. 782; Riccio, *Memorie storiche degli scrittori nati nel regno di Napoli*, 1844, p. 279.

F. BONNARD.

PONTELONGUS François, frère mineur conventuel (XVIIᵉ siècle). — Originaire de Faenza, il appartint à la province de Bologne et fut professeur dans plusieurs *Studia generalia* de son ordre, à Parme, Césène, Florence et Padoue. Il fut aussi visiteur de la province de la Marche d'Ancône. Il mourut à Bologne le 23 octobre 1680, alors qu'il se rendait à Ferrare pour y assister au chapitre provincial. Il a publié : *Commentaria in logicam Aristotelis*, Bologne, 1647; *Philosophiæ*, pars Iᵃ, Udine, 1653; *Philosophiæ*, pars IIᵃ Padoue, 1662; *Responsiones ad ea, quæ hucusque contra doctrinam P. Pontelongi a P. Rubeo de Lugo adducta sunt*, Imola, 1657; Forli, 1660. De ce dernier ouvrage, il résulte que plusieurs des thèses philosophiques de l'auteur avai nt été attaquées par le P. Rubeus de Lugo. Le maître conventuel répliqua avec vigueur et sa réponse eut un grand retentissement dans le monde philosophique de l'Italie.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 91; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. I, Rome, 1908, p. 296.

Am. TEETAERT.

1. PONTIEN (Saint), pape de 230 à 235. — Selon le *Catalogue libérien*, il succéda au pape saint Urbain, en 231 (consulat de Pompéianus et de Pélignianus); mais cette date doit être avancée d'une année. La fin du pontificat, en effet, est nettement fixée avant la fin de septembre 235, et Eusèbe, bien renseigné sur la chronologie des papes, attribue à Pontien un épiscopat de six ans. *Hist. eccl.*, I, XXIX, 1. Du pontificat lui-même nous savons peu de choses. Tout au plus doit-on signaler l'acquiescement que l'Église romaine aurait donné, en 231, à la condamnation d'Origène par l'évêque d'Alexandrie Démétrius. Voir saint Jérôme, *Epist.*, XXXIII, *ad Paulam*, n. 4, *P. L.*, t. XXII, col. 447. Les deux lettres mentionnées dans Jaffé, *Regesta*, n. 88 et 89, sont des faux isidoriens. Le schisme qu'avait créé dans Rome le prêtre Hippolyte, à l'avènement du pape Calliste, continuait toujours. Il prit fin par la condamnation simultanée à la déportation du pape Pontien et de l'antipape, avant la fin de septembre 235. L'empereur Maximin le Thrace, en effet, qui avait fait assassiner, le 19 mars de cette année, Alexandre Sévère, favorable aux chrétiens, s'inscrivit en vive réaction contre la politique de son prédécesseur. Les chefs des Églises furent poursuivis. Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, XXVIII. A Rome, Hippolyte, chef de la communauté dissidente, et Pontien, évêque de la grande Église, furent condamnés à la déportation en Sardaigne, sans doute même aux travaux forcés dans les mines où jadis Calliste avait fait séjour. Cf. Hippolyte, *Elenchos (Philosophumena)*, l. IX, c. XII, n. 9-13, éd. Wendland, p. 247. Le *Catalogue libérien* ajoute qu'arrivé dans cette île, Pontien donna sa démission, à la date du 28 septembre, *in eadem insula discinctus est IV kal. octobr.*; il fut donc remplacé par Antéros. Le *Liber pontificalis*, qui n'a pas cette donnée, dit que Pontien mourut, *maceratus fustibus*, le 30 (ou le 29) octobre, et que le pape Fabien, à une date qui n'est pas déterminée, mais qui ne peut être antérieure à la mort de Maximin le Thrace (printemps 238) fit ramener le corps du martyr à Rome. En fait, la *Depositio martyrum* du *Chronographe de 354* mentionne au 13 août la sépulture d'Hippolyte au cimetière de la voie Tiburtine, et celle de Pontien au cimetière de Calliste. La tradition liturgique, suivie aujourd'hui encore par le martyrologe et le bréviaire romains, fête la mémoire de saint Pontien le 19 novembre.

L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. I, p. XCIV-XCV, 4 et 5 *(Catalogue libérien)*, 62-64 (1ʳᵉ éd. du *Lib. pont.*), p. 145-146; Jaffé, *Regesta pont. roman.*, t. I, p. 14; cf. ici l'art. HIPPOLYTE, t. VI, col. 2492.

É. AMANN.

2. PONTIEN, évêque d'un siège africain qui ne saurait être déterminé, a écrit à l'empereur Justinien, en 544 ou 545, une lettre où il donne son opinion (et celle de l'Église d'Afrique) sur la condamnation des Trois-Chapitres. Cette lettre exprime au mieux, dans sa brièveté, les arguments qui seront indéfiniment ressassés durant la controverse : on ne condamne pas les morts et, d'ailleurs, il est à craindre que la sentence impériale ne favorise l'hérésie monophysite. Texte dans *P. L.*, t. LXVII, col. 995-998. On a supposé, mais sans raison sérieuse, que la Iʳᵉ partie de la rédaction longue du *De viris illustribus* d'Isidore de Séville pourrait remonter à l'évêque Pontien.

G. Krüger, dans M. Schanz, *Gesch. der röm. Litteratur* t. IV, 1920, p. 582; O. Bardenhewer, *Altkirchliche Literatur*, t. V, 1932, p. 324 et 407. — Pour ce qui concerne l'hypothèse signalée, voir F. Schütte, *Studien über den Schriftstellerkatalog des heil. Isidor von Sevilla*, dans les *Kirchengeschicht. Abhandlungen* de Sdralek, 1902, p. 102; W. Smidt, *Ein altes Handschriftenfragment der Viri illustres Isidors von Sevilla*, dans *Neues Archiv*, t. XLIV, 1922, p. 123-135.

É. AMANN.

PONZETTI ou **PONZETTA Ferdinand**, dit aussi *Puccetti* (XVIᵉ siècle), naquit à Naples, bien qu'il aimât à se dire Florentin. Déjà fameux au cours de ses études des lettres anciennes, de la philosophie et de la théologie, il étudia aussi, tout jeune, la médecine, et devint archiatre (médecin principal) d'Innocent VIII, qui en fit un lecteur à l'audience des *lettere contradette*. Alexandre VI le nomma secrétaire apostolique; on trouve, en effet, sa signature sur nombre de brefs de Jules II. Clerc de la Chambre, puis trésorier papal, il devient, sous Léon X, en 1521, évêque de Molfetta, consacré par le pape lui-même. Au bout d'un an, le temps de voir sa ville épiscopale dévastée par Lautrec, il est transféré à Grosseto, en 1522. Enfin Clément VII le nomme, à 80 ans, cardinal-prêtre de Saint-Pancrace. Garimberti, mauvaise langue, prétend qu'il aurait acheté, et bien cher (60 000 écus), la pourpre. Fleury voit là une calomnie. Toujours est-il que Ponzetti passait pour être très attaché aux biens de ce monde, et qu'il mourut, dit-on, de chagrin, le 2 septembre 1527, pour avoir été ruiné ou presque, lors du sac de Rome. Mais il était nonagénaire, ou peu s'en fallait. Jacques Ponzetti, son neveu et successeur à Molfetta, lui fit donner la sépulture dans un tombeau de famille qu'il avait fait faire de son vivant en l'église de Notre-Dame-de-la-Paix, à Rome. Notre Ponzetti a composé : *De origine animæ*, Rome, 1521; *Philosophia naturalis, De venenis*, Rome, 1515 (ce dernier traité parut à part, Bâle, 1562); *Summa brevis theologiæ*, Bâle, 1562.

Cardella, *Memorie storiche de' cardinali*, t. IV, 1793, p. 38; Marini, *Archiatri pontificii*, 1784, t. I, p. 227, et t. II, p. 227, 345; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. II, col. 1281; Eubel, *Hierarchia catholica Medii Ævi*, t. III, 1910, p. 222 et 258.

F. BONNARD.

PORPHYRE. — Le philosophe néoplatonicien Porphyre est un personnage très divers. Véritable bibliothèque vivante, cet esprit curieux a écrit sur les sujets les plus variés : grammaire et astronomie, histoire et mathématiques, critique et sciences occultes, philosophie et musique. Son activité littéraire s'est exercée dans presque tous les domaines. De plus, amis et adversaires dénoncent à l'envi ses contradictions. Eunape, *Vitæ philos.*, éd. Boisonnade, 1822, p. 11 sq.; Eusèbe, *Præp. evang.*, l. III, c. XIV; saint Augustin, *De civ. Dei*, X, IX. On constate, en effet, chez lui, un mélange de sincérité et d'artifice, de naïveté et d'esprit critique, bien fait pour dérouter dès l'abord. Les différentes disciplines qu'il a suivies dans les sciences philosophiques et religieuses ont contribué, de surcroît, aux fluctuations de sa pensée. Il n'y a pas jusqu'à sa fortune qui n'apparaisse singulière, car plusieurs ouvrages de cet adversaire acharné des chrétiens ont été lus, traduits et commentés avec un succès inouï, en Orient et en Occident, à travers tout le Moyen Age. Ces nombreuses anomalies rendent assez difficile le portrait de Porphyre. De même, il n'est pas aisé de préciser son rôle dans le combat qui mit aux prises le paganisme à son déclin et le christianisme sur le point de triompher. C'est là cependant un conflit d'idées d'un grand intérêt et où il importe d'avoir quelques clartés. Tel est précisément le but de cet article où nous envisagerons Porphyre surtout dans ses rapports avec la religion chrétienne. — I. Sa vie et ses ouvrages. II. Son traité *Contre les chrétiens* (col. 2562). III. Jugement sur son œuvre antichrétienne (col. 2579).

I. LA VIE ET LES PRINCIPAUX OUVRAGES DE PORPHYRE. — 1° *Enfance et adolescence.* — 1. Porphyre est né en 232-233. *Vita Plotini*, 4. Lui-même se disait « Tyrien », *ib.*, 7, assertion reproduite par quelques auteurs païens. Longin, *ib.*, 20; Libanius, *Orat.*, XVIII, 178; Eunape, *op. cit.*, p. 7. Toutefois, comme plusieurs écrivains ecclésiastiques l'appellent, avec une nuance de mépris, le « Batanéote », saint Jérôme, *P. L.*, t. XXVI, col. 310; saint Jean Chrysostome, *P. G.*, t. LXI, col. 52; Anastase le Sinaïte, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 233, peut-être a-t-il vu le jour, soit à Batanée, aux confins du Hauran, soit à Batanæa, près de Césarée de Palestine. En tout cas, de son affirmation personnelle il est permis de conclure, pour le moins, qu'il fut élevé à Tyr, en Phénicie.

2. Son père s'appelait *Malchos*, nom syrien qui signifie « Leroy » et que Porphyre porta tout d'abord. *Vita Plotini*, 17. Sa famille occupait un certain rang et il dut recevoir une éducation soignée. Eunape, *op. cit.*, p. 7. Bien que son érudition semble toujours quelque peu livresque, l'intérêt qu'il porta dès sa jeunesse aux pratiques de la magie, Eunape, *op. cit.*, p. 10, ses remarques détaillées sur les rites des mystères égyptiens, *De abstin.*, IV, 9, sa grande curiosité d'esprit et la situation même de ses parents, tout laisse à penser que Porphyre, riche adolescent, a visité la Syrie, la Palestine, Alexandrie. C'est ainsi qu'il rencontra Origène avant 249 et probablement à Césarée de Palestine. Lui-même a raconté la chose dans son traité *Contre les chrétiens* (d'après Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, XIX, 5-8). Or, à la façon dont il énumère les sources de la documentation d'Origène (Platon, Numénius, Cronius, Apollophane, Longin, etc.), on a l'impression qu'il a connu de très près le docteur alexandrin, voire sa bibliothèque. De même, il paraît évoquer, comme à contre-cœur, de lointains souvenirs, lorsqu'il parle de « la gloire » du maître et du succès de son enseignement. Certes, cela ne suffit pas à prouver qu'il ait été son disciple dans le Christ : le didascalée de Césarée, comme celui d'Alexandrie, devait compter des élèves païens, attirés par la renommée du professeur et le libéralisme des leçons. Il y a, du moins, les plus grandes chances pour que Porphyre ait fréquenté quelque temps cette école célèbre.

3. Au fait, Porphyre a-t-il jamais embrassé la foi chrétienne? Socrates, *Hist. eccl.*, III, XXIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 444, raconte qu' « à Césarée de Palestine il reçut des coups de la part de quelques chrétiens et que, cédant à la colère, par suite de son humeur sombre, il abandonna le christianisme ». Aristocritos (Ve siècle), dans sa *Théosophie*, éd. Buresch, *Klaros*, 1889, p. 124, expose le même fait, en ajoutant que Porphyre fut frappé « pour des affaires d'ordre privé ». Enfin, un scoliaste de Lucien sur le *Pérégrinus*, 11e éd. Rabe, *Scholien zu Lucian*, 1906, p. 216, affirme que l'élève d'Origène retomba « dans l'ancienne superstition ».

Selon le dernier témoin, Porphyre appartenait à une famille païenne; c'est d'ailleurs l'avis de tous les critiques. Sa conversion au christianisme et son apostasie sont, au contraire, fort discutées par les historiens (von Harnack est pour, Bidez est contre). L'opinion d'Harnack nous semble pourtant plus vraisemblable. En effet, les récits de Socrates et d'Aristocritos, indépendants l'un de l'autre, paraissent, d'après le contexte, se rattacher au témoignage d'Eusèbe de Césarée, bien placé en la circonstance pour être exactement renseigné, écrivant pour des contemporains de Porphyre, peut-être même de son vivant, en tout cas dans le milieu où se sont passés les événements. Comment aurait-il pu compromettre le succès de sa réfutation doctrinale par des inventions aussi puériles? Toutefois, il est possible que Porphyre n'ait été que catéchumène, *christianus* et non *fidelis*. Quoi qu'il en soit, la persécution de Dèce, qui éclata peu de temps après (250) et qui sévit avec violence à Césarée et à Tyr, ne pouvait qu'éloigner définitivement de la religion chrétienne un adepte aussi peu ferme.

4. D'après Eunape, *op. cit.*, p. 9, Porphyre a composé dans sa jeunesse *La philosophie tirée des oracles*, Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας. C'était un ouvrage en plusieurs livres dont il ne reste que de maigres fragments : dans Eusèbe, *Præp. evang.*, III, XIV; IV, VII, IX, XX, XXII-XXIII; V, VI, VII, VIII, XI-XII, XIII, XIV-XV; VI, I, II, III, IV, V *(bis)*; *Demonst. evang.*, III, VII; dans Lactance, *Inst. div.*, I, VII, 6; IV, XIII, 11; VII, XIII, 5; *De ira*, XXIII, 12; dans saint Augustin, *De civ. Dei*, XIX, XXII, XXIII, XXVIII; dans Théodoret, *Græc. affect. cur.*, *Disp.*, 1, 3, 10; dans Firmicus Maternus, *De errore prof. relig.*, 13.

L'auteur s'adresse à une élite, à ceux qui comprennent l'importance de la vie comme préparation à la mort. Il se propose de leur exposer « la philosophie », c'est-à-dire la vérité et la vertu, les enseignements religieux et les règles morales propres à assurer le salut de leur âme. Doctrines et pratiques, il les tient de la bouche même des dieux et son livre sera précisément un recueil d'oracles, de paroles sacrées (τὰ λόγια), réponses faites par les dieux consultés dans leurs temples, en particulier par Apollon, Esculape, Pan, Hécate, Sérapis. C'est ainsi que nous apprenons à connaître la classification des dieux et la manière de les honorer. Les oracles s'étendent longuement sur la nature et le choix des offrandes, la façon de fabriquer et d'orner les idoles, les rites à observer pour obliger les dieux à paraître ou à répondre par l'intermédiaire des hiérophantes, les ressources merveilleuses de la magie qui paralyse l'influence des astres, et éloigne les esprits mauvais. Les divinités helléniques enseignent encore l'immortalité de l'âme après la mort. Mais, chose curieuse, elles consentent à répondre sur des sujets, moins communs : les juifs, Jésus, les chrétiens.

Les Hébreux et les Chaldéens ont eu le grand mérite d'adorer le Dieu suprême; ils sont bien supérieurs aux chrétiens qui adorent Jésus. Celui-ci, en effet, est « un sage par ses œuvres miraculeuses », « un homme très saint qui est remonté dans les cieux », mais ce n'est qu' « un homme selon la chair ». Sa mort douloureuse est une épreuve du destin. S'il faut bien se garder de le blasphémer, il importe de ne pas « tomber dans la folie des chrétiens », « haïs des dieux comme des hommes ». Ces « insensés, qui ferment les yeux à la lumière de la vérité », sont opposés aux traditions des juifs et voient dans le Christ un dieu.

En somme, ce premier ouvrage de Porphyre est à la fois un manuel de théurgie et une apologie du paganisme. L'auteur y prend à son compte les croyances superstitieuses des mystères païens et sa sensibilité tout orientale est fortement saisie par le côté le moins noble de ces pratiques cultuelles. S'il ne peut se défendre d'une certaine sympathie pour le Christ, il attaque ouvertement les chrétiens, il se pose en défenseur des antiques traditions : il a trouvé le moyen d'être haineux avec des marques de respect, en distinguant l'Église et Jésus.

2° *Porphyre à Athènes.* — Pour achever son éducation et se familiariser avec la culture hellénique, notre jeune Tyrien se rendit à Athènes, devenue à cette époque une sorte de ville universitaire.

Les données certaines sur son séjour se réduisent à très peu de chose. On possède le nom de quelques-uns de ses professeurs : le mathématicien Démétrius, le grammairien Apollonius et surtout Longin qui enseignait à la fois la rhétorique, la philosophie et la critique. Eusèbe, *Præp. evang.*, X, III, 1. L'état d'esprit de ces lettrés nous est également connu. C'est à coup sûr Longin qui exerça sur son disciple la plus grande influence. Il l'avait même pris en amitié, *Vita Plotini*, 19 sq., et, au dire d'Eunape, *op. cit.*, p. 7, il lui donna le nom de Porphyre, par analogie avec Malchos, la pourpre étant le symbole de la royauté.

On suppose avec beaucoup de vraisemblance que Porphyre composa dès cette époque, soit en Grèce, soit à Tyr, plusieurs ouvrages dont nous possédons quelques fragments. Citons par exemple : *Les questions homériques*, Ὁμηρικὰ ζητήματα, sorte de compilation où, pour expliquer le texte d'Homère, l'auteur entasse pêle-mêle les opinions des anciens commentateurs; *L'histoire de la philosophie*, Φιλόσοφος ἱστορία, en quatre livres dont un extrait assez long, *La vie de Pythagore*, est parvenu jusqu'à nous; beaucoup d'autres petits traités philologiques et scientifiques, tels que le *Commentaire sur les « Harmoniques » de Ptolémée*, Εἰς τὰ Ἁρμονικὰ Πτολεμαίου ὑπόμνημα, ou l'*Introduction à l' « Astrologie »*, Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν ἀποτελεσματικὴν τοῦ Πτολεμαίου.

Il est aussi très probable que l'ouvrage de philosophie religieuse *Sur les images des dieux*, Περὶ ἀγαλμάτων, remonte à la même période. Il n'en reste plus qu'une dizaine de fragments. Eusèbe, *Præp. evangel.*, III, VII, 1, 2-4; IX, 1-5; XI, 1-2, 5, 7, 9-16, 19-20, 22-44; XI, 45-XIII, 2. Néanmoins, il s'y manifeste une nouvelle orientation de la pensée de Porphyre. L'auteur prétend montrer que le culte des idoles ne comporte pas de superstitions grossières : les statues et les autres images vénérées dans les temples ne sont que des représentations symboliques des dieux. Les dieux eux-mêmes figurent les réalités suprasensibles, le monde astrologique ou les forces de la nature. Il n'y a que des ignorants stupides pour ne pas comprendre la valeur traditionnelle de ce symbolisme et reprocher aux païens leurs pratiques cultuelles. Porphyre ici, comme dans la *Philosophie tirée des oracles*, semble bien viser les chrétiens. Mais, s'il continue de subir, sur ce point, les influences premières, il semble maintenant dégagé en partie de l'emprise qu'exerçaient autrefois sur lui les religions populaires de l'Orient. Son œuvre ne porte encore aucune trace néoplatonicienne. Elle révèle toutefois chez lui quelques transformations : une idée plus pure de la divinité, un certain dédain pour les rites grossiers de la magie, une confiance plus grande dans les forces de la raison. Mais c'est à Rome, et auprès de Plotin, qu'il se devait de compléter sa formation intellectuelle.

3° *Premier séjour de Porphyre à Rome* (263-268). — 1. Quand Porphyre arriva dans la capitale, Plotin y tenait école depuis près de vingt ans. *Vita Plotini*, 4-5. C'était une espèce de cénacle de gens cloîtrés, qui se livraient à la méditation philosophique et pratiquaient au milieu du monde, en pleine Rome, un renoncement hautain à toutes les vanités. La plupart des adeptes étaient déjà des hommes faits, appartenant à la bourgeoisie riche, tels les médecins Eustochius, Paulin et Zéthus, le poète Zoticus, le banquier Sérapion, les sénateurs Marcellus Orontius, Sabillinus, Rogatianus. L'institution comptait aussi plusieurs femmes de qualité, comme la patricienne Gemina et la veuve Chioné. En somme, les auditeurs de passage et les simples curieux mis à part, c'était un petit cercle d'esprits distingués, qui resta très en faveur auprès du pouvoir impérial pendant tout le règne de Gallien (253-268). *Vita Plotini*, 12, cf. 13 et 16.

2. Personnalité très puissante, Plotin exerçait sur ses disciples une véritable fascination. Bien qu'il fût de constitution maladive, il menait la vie d'un ascète et n'avait que mépris pour la matière. La droiture de son caractère, un désintéressement parfait, la profondeur et l'élévation de ses pensées, un vif enthousiasme intellectuel lui facilitaient la conquête des âmes. Il y avait, en effet, chez lui, plus du directeur de conscience que du pédagogue, plus du mystique que du professeur. Dédaigneux des succès vulgaires et des artifices de la rhétorique, il visait avant tout à faire l'éducation spirituelle de ses auditeurs ou, mieux encore, de ses amis.

3. Aussi bien, son école ne ressemble guère à une maison ordinaire d'enseignement. Plotin, dans ses entretiens, évite avec grand soin les thèmes rebattus. Les nouveaux élèves doivent donc être initiés aux thèses fondamentales de la philosophie et aux principes de la doctrine néoplatonicienne par leurs condisciples plus anciens. Le maître ne parle pas selon un plan préconçu, il demande fréquemment à ses auditeurs de lui poser des questions et ces interrogations sont comme un stimulant à son inspiration. En dehors de ces conférences, il y a surtout à l'école des réunions où l'on explique quelques morceaux choisis des philosophes anciens et contemporains. Mais, là encore, Plotin ne se borne pas à un simple commentaire; « il y ajoute des spéculations propres et originales »; il cherche à développer chez ses élèves le goût de la réflexion et de l'effort personnel. Toutefois, le trait le plus caractéristique de sa méthode, ce sont les exercices mystiques. Le philosophe doit se détacher de tout et de soi-même. Ce renoncement, fait d'une indifférence complète pour les choses terrestres et d'actes positifs de mortification pour dégager l'âme de la servitude de la chair, est considéré comme le point de départ indispensable de toute activité intellectuelle et morale. Ainsi détachée, l'âme peut se recueillir et mener une vie intérieure intense par la réflexion. Petit à petit, elle dépasse ce premier niveau pour atteindre, par la contemplation, la pensée intuitive. Il peut même lui arriver, dans cette sorte d'ascension spirituelle, de parvenir jusqu'à la transe mystique, jusqu'à l'extase. Tel est le programme qui, sur le papier, fait ressembler l'institut de Plotin à un couvent de contemplatifs. Voir *Vita Plotini*, 14, 18.

4. Porphyre, au premier abord, se trouva dépaysé

dans un tel milieu. Il raconte lui-même quelles difficultés il rencontra avant de comprendre certain point de la métaphysique du maître : l'identification de l'esprit avec l'idée. Il dut réclamer aussi une démonstration spéciale touchant la triade des hypostases divines, « système compliqué d'émanations en cascades ». Son initiation, sous la conduite d'Amélius, demanda quelque temps. Mais, une fois convaincu, il devint un des adeptes les plus remarquables de l'école où, d'après son nom patronymique, on l'appela βασιλεύς, *Vita Plotini*, 17. En véritable collaborateur, il se chargea de former les commençants à l'étude de la logique ; cf. Élie, *In Porphyrii Isagogen*, éd. A. Busse, 1900, p. 39. Ardent néophyte, il avait un goût prononcé pour la polémique et la propagande. Aussi Plotin fit-il souvent appel à son érudition pour des travaux importants. *Vita Plotini*, 15-16. On peut également rapporter à son premier séjour à Rome, les nombreux commentaires de Platon et d'Aristote qu'il devait publier plus tard. Mais, son action la plus profonde, il devait l'exercer sur Plotin lui-même. On a remarqué que la partie la plus claire des *Ennéades* (V, v) avait été élaborée au cours de discussions avec Porphyre. Le disciple obligeait le maître, par des questions précises, à compléter son argumentation, à rendre son exposé plus correct et plus méthodique. *Vita Plotini*, 13.

5. Toutefois, à ce commerce intime entre maître et disciple, celui-ci devait gagner bien davantage. Certes, Porphyre restera toujours un peu l'Asiate crédule et superstitieux de son adolescence. *Vita Plotini*, 2, 10. Il se plaira encore à des argumentations puériles. Toutefois, avec Plotin, le voilà initié aux problèmes de la vie intérieure et si bien disposé aux plus hautes contemplations qu'il parviendra une fois à l'extase. *Vita Plotini*, 23. Sans jamais atteindre les régions sereines de la pensée du maître, il finira par acquérir une fermeté de conviction qui n'était pas, semble-t-il, dans sa nature. A dire vrai, il variera encore dans sa doctrine et dans sa conduite. Néanmoins, il gardera toujours les principes de l'école néoplatonicienne opposés au dogme et à l'idéal chrétiens : une conception de l'univers strictement rationaliste, où la création, la chute, la rédemption n'ont aucun rôle à jouer; la croyance à des dieux inférieurs, les âmes des astres, dont le culte peut être toléré au vulgaire; un profond dédain pour cette foule incapable de s'élever à la religion du Dieu suprême. Porphyre est maintenant séparé de plus en plus du christianisme.

4° *Porphyre en Sicile.* — Après six années de travail à Rome, notre philosophe, surmené et affaibli par le régime débilitant de l'école, tomba dans une grande dépression morale. Il songea au suicide. Plotin, en directeur perspicace, lui conseilla de changer d'air et de milieu. Porphyre obéit et alla se fixer en Sicile à Lilybée. *Vita Plotini*, 6, 11. Il y resta quelque temps en relations avec ses anciens maîtres. Plotin lui envoya plusieurs livres des *Ennéades;* mais bientôt, atteint, lui aussi, d'une fatigue nerveuse, il se retira en Campanie où il mourut peu après (270). *Vita Plotini*, 2, 6. Longin était alors à Palmyre, conseiller de la reine Zénobie. Loin de tout centre intellectuel, il échangea quelques lettres avec son disciple et l'invita même à la cour. *Vita Plotini*, 19. Quelques mois plus tard, après la victoire d'Aurélien (272), il devait marcher au supplice.

Porphyre retrouva bien vite en Sicile et la santé et l'ardeur au travail. C'est là, en effet, qu'il publia, d'après une tradition assez sûre, plusieurs ouvrages de philosophie. Le plus célèbre est sans contredit l'opuscule connu sous le nom d'*Isagoge*, Εἰσαγωγή, mais intitulé parfois *Sur les cinq termes*, Περὶ πέντε φωνῶν. Cette *Introduction* aux *Catégories* d'Aristote, composée à la demande du sénateur Chrysaorios, nous révèle les qualités de Porphyre vulgarisateur : simplicité, clarté, précision. L'auteur n'avait sans doute pas prévu le succès immense de ce petit manuel scolaire sans prétention et, pourtant, c'est surtout grâce à lui que notre philosophe antichrétien eut son nom en honneur dans les siècles de foi. Outre l'*Isagoge*, Porphyre écrivit encore deux commentaires des *Catégories* d'Aristote; l'un, aujourd'hui perdu, devait être une étude détaillée en sept livres; l'autre, conservé en grande partie, était destiné aux commençants et développait la doctrine par demandes et réponses, à la manière de nos catéchismes.

Porphyre, après la mort de Plotin, donna plus libre carrière à ses tendances naturelles à la polémique. Il composa, en ce genre, deux écrits importants. Le premier, le traité *Contre les chrétiens*, fera plus loin l'objet d'une étude détaillée. Le second, la *Lettre au prêtre égyptien Anébon*, Πρὸς Ἀνεβὼ ἐπιστολή, est pour ainsi dire le pendant du Κατὰ Χριστιανῶν. Après avoir attaqué les origines divines du christianisme, Porphyre s'en prend aux religions populaires. Toutefois, au lieu de heurter de front les mystagogues et leurs adeptes, il semble plutôt les inviter à une discussion sur la valeur des croyances religieuses de la populace. De ce document, on ne possède plus que des extraits dans Eusèbe, *Præp. evangel.*, III, IV; V, IX, X; XIV, X, un résumé dans saint Augustin, *De civ. Dei*, X, XI, et une réfutation publiée sous le nom d'Abammon et conservée dans les *Mystères* de Jamblique, éd. Parthey, *Jamblichi de mysteriis liber*, Berlin, 1857, p. XXIX sq. Mais cela suffit pour se rendre compte des principales difficultés soulevées par Porphyre, en vue de mettre son correspondant dans l'embarras. Comment expliquer les contradictions qui foisonnent dans le culte des dieux? L'usage de vocables inintelligibles ne serait-il pas un vil artifice pour en imposer au vulgaire? Les pratiques de la divination, si souvent trompeuses, peuvent-elles se concilier avec le libre arbitre? N'y aurait-il pas intérêt à épurer les dévotions populaires? On devine aisément pourquoi la *Lettre à Anébon* ne devait jamais être pardonnée à son auteur dans les milieux païens. Au rebours, les apologistes de la foi chrétienne ne pouvaient manquer d'exploiter à l'envi une critique aussi sévère du paganisme.

Porphyre composa enfin en Sicile plusieurs ouvrages d'histoire et de philosophie religieuse. Signalons simplement sa *Chronographie*, sorte de compilation historique qui s'étendait depuis la prise de Troie jusqu'au règne de Claude II. Quant au traité *De regressu animæ*, dont il existe encore une quinzaine d'extraits dans saint Augustin, *De civit. Dei*, X, IX, XVI, XXI, XXIII, XXVI, XXVII, XXIX, XXX, XXXII; XII, XXI, XXVII; XIII, XIX; XXII, XII, XXVII, il renfermait, semble-t-il, une méthode de vie religieuse en vue du bonheur éternel. Seul le philosophe peut prétendre, par la science et la continence, à la délivrance absolue des liens du corps et au retour de son âme auprès de Dieu, où elle jouira d'une félicité sans fin. Cependant, ceux dont l'intelligence est incapable de s'élever aussi haut ne doivent pas désespérer de leur salut. Ils n'ont qu'à s'initier à certains mystères, à ceux des théurges chaldéens, par exemple, tout à fait différents de la magie vulgaire. Certes, c'est là une voie toujours longue et plusieurs réincarnations successives seront parfois nécessaires pour arriver à la libération philosophique, la seule définitive. Encore est-il que la dévotion bien entendue y prépare, d'où l'utilité de quelques religions de mystères.

Les mêmes idées se retrouvent aussi dans l'ouvrage *Sur l'abstinence de la chair des animaux*, Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων. Porphyre y défend contre Firmus Castricius, son condisciple à l'école de Plotin, la stricte observance du maître touchant le végétarisme. Pour cela, il se

place tout d'abord, au point de vue historique et rappelle les coutumes des anciens peuples. Abordant ensuite le côté pratique, notre philosophe tolère, pour la masse, les rites qui comportent des immolations sanglantes et des repas sacrificiels : ce sont là de vieilles coutumes distinctes de la sorcellerie et censées efficaces contre la fureur des mauvais démons. Mais l'élite se doit de ne pas participer à des pratiques aussi grossières. Elle peut, à la rigueur, rendre un culte spirituel aux dieux inférieurs, comme dans les religions de mystères. Le vrai sage, lui, s'exerce uniquement à la contemplation béatifique du dieu suprême. Au fond, dans les questions religieuses, Porphyre reste l'homme des transactions en vue de la propagande. Personne, d'ailleurs, ne lui en saura gré : les païens le trouveront trop tiède et les chrétiens, avec raison, trop crédule.

5° *Le retour de Porphyre à Rome; ses dernières années.* — On sait peu de chose sur la fin de sa vie. S'il est certain qu'il revint dans la capitale, *Vita Plotini*, 2, il est difficile de préciser la date et les motifs de ce retour. On suppose néanmoins, avec assez de vraisemblance, que Porphyre devait être dans la force de l'âge et que les difficultés de l'école néoplatonicienne ne furent pas sans le pousser à venir prendre la place de Plotin.

1. Ses conférences publiques eurent, paraît-il, un grand succès, Eunape, *op. cit.*, p. 9. Il compta parmi ses élèves ou ses auditeurs plusieurs personnages distingués : le sénateur Chrysaorios, Némertius, Gédalius, Gaurus, Jamblique et peut-être Hiéroclès. On a aussi certains détails sur quelques-uns de ses travaux. Les *Tentatives pour atteindre les intelligibles*, Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά, sorte de manuel pour servir d'introduction à la philosophie, ne font que vulgariser les idées fondamentales de Plotin. Toutefois, dans ce court résumé, Porphyre se montre plus moraliste que métaphysicien et recommande spécialement les vertus purificatives. Cette opposition entre le monde sensible et le monde intelligible, notre érudit s'efforce de la découvrir, jusque dans les fables grecques. Tel est précisément le sujet de son opuscule *Sur l'antre des nymphes de l'Odyssée* (XIII, 102-112), Περὶ τοῦ ἐν Ὀδυσσείᾳ τῶν νυμφῶν ἄντρου, où il défend le sens caché des mythes païens. Plus tard, vers la fin de sa vie (après 300), *Vita Plotini*, 23, Porphyre tint à publier la doctrine même de son maître, en éditant les *Ennéades*. Il les fit précéder d'une *Vie de Plotin*, biographie où l'imagination a une trop large part. N'empêche que son travail d'éditeur est fait avec beaucoup de conscienec; c'est, en somme, la reproduction fidèle des leçons données par le chef de l'école néoplatonieienne.

2. Vers la même époque, Porphyre épousa une juive du nom de Marcella. C'était une veuve de santé délicate et chargée de famille. Païens et chrétiens trouvèrent plus qu'étrange cette union tardive de notre philosophe, qui avait recommandé toute sa vie la continence et le célibat. Il profita de la première occasion pour se disculper. Étant en voyage, il écrivit à Marcella une lettre destinée sans doute à la publication. Il explique son mariage par des motifs d'humanité. Il se lance ensuite dans de hautes considérations spirituelles qu'on aurait tort de prendre pour des maximes vécues, car souvent elles ne sont qu'une transposition des *Sentences de Sextus*. Jusque dans ses lettres, Porphyre aime à faire étalage d'érudition.

3. Il a probablement participé au fameux conseil de Nicomédie qui précéda la grande persécution de Dioclétien (303). Il nous dit lui-même, *Ad Marcellam*, 4, qu'il fut obligé d'entreprendre un voyage lointain, parce que les affaires de l'hellénisme se gâtaient. Toutefois, il est impossible de savoir en quel sens il a opiné. Certes, il semble avoir été quelque temps partisan de la toléranee. Mais il a tellement varié dans ses opinions, sa haine des chrétiens paraît si profonde, il est déprimé par tant d'attaques et d'insuccès qu'il a très bien pu, sur la fin de sa vie, changer de sentiments. De fait, le portrait tracé par Lactance, *Inst. div.*, V, II-III, *P. L.*, t. VI, col. 553-555, du philosophe libidineux et cupide, soucieux de rester en bons rapports avec le pouvoir et plein d'une fausse humanité vis-à-vis des chrétiens lui ressemble d'une façon singulière. On ne possède aucun détail sur sa mort. Eunape, *op. cit.*, p. 11, la place à Rome; Suidas, *Lexicon*, sous l'empereur Dioclétien. Elle doit sans doute être fixée vers 303-305.

6° *Conclusion.* — 1. Porphyre est, avant tout, un érudit. On ne peut nier l'ampleur et la variété de ses connaissances, on doit admirer son activité infatigable, son esprit toujours en éveil et même une certaine souplesse pour aborder les genres les plus différents. Mais il n'est rien moins qu'un penseur original. « Si l'on voulait le caractériser avec les expressions qui s'emploient pour un écrivain de notre temps, on dirait de lui qu'il avait l'esprit vif et rapide d'un excellent publiciste, une plume alerte, des ciseaux adroits, et qu'il mit ces instruments tour à tour au service de la crédulité et de la superstition des cultes orientaux, de la critique scientifique et littéraire de Longin, enfin de la religiosité de Plotin. » (Bidez.) Il était fait pour les seconds rôles et, lorsque les événements l'ont poussé à la première place, comme défenseur de l'hellénisme, il n'a pu être qu'inférieur à sa tâche.

2. Porphyre, en effet, n'est pas seulement homme d'étude, il est aussi homme d'action. Lui qui, tout jeune, avait écrit la *Philosophie tirée des oracles* « en vue de ceux qui ont pris le parti de vivre pour le salut de leur âme », devait trouver sa voie au contact du mysticisme de Plotin. Il se fera le vulgarisateur de la doctrine néoplatonicienne. Il ne connaîtra du reste ni la ferveur d'inspiration, ni le rigorisme hautain de son maître. Toujours un peu terre à terre, il sera l'homme des compromis. En métaphysique et en morale, il s'inspire de Platon; en logique, il donne raison à Aristote. Il développe et justifie l'ascétisme de Plotin; il se donne garde de condamner sans retour les grossières traditions du populaire. Il ironise volontiers quand il traite de la divination et du culte des temples; néanmoins, par ces concessions, il prépare les pires aberrations théurgiques où sombrera l'école. En un mot, il manque de caractère.

3. Ce n'est pas un tempérament de cette trempe qui pouvait arrêter la chute de l'hellénisme, entraîné déjà à sa perte par un mouvement irrésistible. Porphyre, sans doute, a pressenti cet effondrement. Dès les années de l'adolescence, il a connu l'ère des martyrs et s'est rendu compte de la force de la propagande chrétienne. Au cours de ses voyages, et, surtout à Rome, il a vu l'Église catholique vivre, prospérer, et les cultes officiels tomber en décadence. Aussi semble-t-il avoir consacré toute son énergie à la lutte contre la foi nouvelle. Il était d'ailleurs spécialement armé pour l'attaque : un sens critique assez averti, une grande habileté dans le maniement des sophismes, une érudition plus qu'ordinaire. Il ne lui manquait pour réussir que de servir une meilleure cause.

II. Le traité de Porphyre, *Contre les chrétiens*. — On est mal renseigné sur cet ouvrage, « l'œuvre la plus considérable et la plus savante qui ait été écrite dans l'antiquité contre le christianisme » (von Harnack). On possède toutefois certaines indications sur son histoire. En outre, plusieurs témoins de la tradition en ont conservé quelques traces qui permettent de donner une idée d'ensemble de son contenu. 1. Histoire. 2. Sources. 3. Contenu .

1° *Histoire.* — 1. Ce traité, intitulé Κατὰ Χριστιανῶν, comprenait quinze livres, Suidas, *Lexicon*, art. Πορφύριος, et fut écrit en Sicile. Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, XIX, 2;

S. Jérôme, *De vir. ill.*, 81. Harnack prétend que Porphyre a dû le commencer à Rome et C. Schmidt ajoute : à l'instigation de Plotin. Deux hypothèses très peu probables, étant donnés l'esprit de tolérance religieuse pratiqué alors (259-268) par le pouvoir impérial et le noble caractère du chef de l'école néoplatonicienne.

Sans qu'il soit possible de fixer une date précise, on ne risque guère de se tromper en plaçant la composition de cet ouvrage dans les premières années du séjour de Porphyre en Sicile (268-275). Sa publication semble, en effet, en rapport avec la politique de l'empereur Aurélien (270-275), qui visait à restaurer, au besoin par la force, l'unité religieuse de l'État. Sans doute, Porphyre était loin de la capitale, mais il comptait à Rome, parmi ses amis, plus d'un personnage influent. Ils ont pu craindre que cette réaction violente contre le régime de Gallien n'entraînât la ruine de l'école; ils avaient tout à gagner à vivre toujours en bons rapports avec le pouvoir et à participer, eux aussi, à leur manière, au succès des nouveaux desseins de l'autorité. Il suffisait d'attaquer le christianisme. Porphyre était l'homme de la situation. Ses vastes connaissances, son humeur caustique, son zèle de propagandiste, son mépris pour les religions populaires, sans oublier ses anciens rapports avec l'Église et ses premières attaques contre les chrétiens dans la *Philosophie des oracles* et dans les *Images des dieux*, tout le désignait pour cette œuvre.

Chose curieuse, les représentants les plus illustres de l'hellénisme ne parlent jamais de ce grand ouvrage. Ils se contentent de le piller. Tel Hiéroclès, dont le Φιλαλήθης πρὸς Χριστιανούς, publié pendant la dernière persécution, n'était, au dire d'Eusèbe, *Adv. Hier.*, 1, *P. G.*, t. XXII, col. 795, qu'un honteux plagiat. Il est vrai que l'évêque de Césarée parle seulement d'emprunts à Celse, *ibid.*, mais le résumé du livre dans Lactance, *Inst. div.*, V, II-III, montre que l'auteur ne s'est pas moins inspiré des arguments de Porphyre. A la même époque, un auteur anonyme résume, en deux ou trois livres, les principales objections du philosophe païen et c'est ce nouvel écrit que réfutera plus tard Macarius Magnès dans son Ἀποκριτικὸς ἢ Μονογενής. Enfin, si Julien l'Apostat, dans toute son œuvre antichrétienne, se donne garde de nommer Porphyre, il lui doit cependant beaucoup. Au reste, en étudiant plus loin l'influence de Porphyre, nous expliquerons à la fois le caractère de son action et l'attitude réservée de son propre parti.

La célébrité lui vint, semble-t-il, du camp adverse : on compte au moins quatre, sinon cinq réfutations du Κατὰ Χριστιανῶν par les écrivains ecclésiastiques. La plus ancienne est celle de Méthode d'Olympe, mort en 311. Il l'écrivit peut-être du vivant de Porphyre, mais ce n'était pas une critique détaillée, car l'ouvrage n'avait pas plus de dix mille lignes. Saint Jérôme, *De vir. ill.*, 83; *Epist.*, LXX, 3, *Ad Magnum; Comm. in Daniel.* prolog.; Philostorge, *Hist. eccl.*, VIII, 14, éd. Bidez, p. 115. — La réfutation d'Eusèbe de Césarée, probablement une œuvre de jeunesse (Harnack), suivit de près. Nous savons seulement qu'elle comprenait vingt-cinq livres dont trois, les XVIII[e], XIX[e], XX[e] étaient spécialement consacrés aux objections de Porphyre contre les prophéties de Daniel. Saint Jérôme, *De vir. ill.*, 81; *Epist. ad Magnum;* Philostorge, *ibid.*; Socrates, *Hist. eccl.*, III, XXIII. — Au temps de Julien l'Apostat, Apollinaire de Laodicée composa aussi, contre Porphyre, un ouvrage en trente livres dont le XXVI[e] portait à nouveau sur la question de Daniel. Saint Jérôme, *De vir. ill.*, 104; *Comm. in Daniel*, prol. Dans l'ensemble, c'était un travail approfondi, minutieux, bien supérieur aux précédents. Saint Jérôme, *Epist.*, LXXXIV, 2, *Ad Pammachium et Oceanum; Comm. in Matth.*, XXIV, 16; Philostorge, *ibid.* — En Occident, au commencement du V[e] siècle, Porphyre fut encore réfuté par un certain Pacatus, probablement le rhéteur aquitain Drepanius Pacatus. De cet écrit on ne sait presque rien, sinon qu'il comprenait plusieurs livres et que l'auteur devait sans doute utiliser Eusèbe; cf. Harnack, *Sitzungsberichte d. Akad. d. Wiss. zu Berlin*, t. I, 1921, p. 266-284. — On compte aussi, à l'ordinaire, Philostorge parmi les écrivains qui luttèrent contre Porphyre; voir le témoignage de Photius dans Philostorge, *Hist. eccl.*, X, 10, éd. Bidez, p. 130. Toutefois, on ignore s'il s'agit d'une réfutation en règle ou de simples attaques en passant.

Le traité de Porphyre contre les chrétiens devait être d'ailleurs de moins en moins répandu. Déjà, avant Nicée, Constantin avait ordonné la suppression de tous ses « livres impies ». Cf. Socrates, *Hist. eccl.*, I, IX. Jean Chrysostome, *Liber in S. Babylam et contra Julianum et ad Græcos*, 1, 2 (en 382), constate, d'une façon générale, que les œuvres antichrétiennes ne se retrouvent plus entre des mains païennes. Il devait cependant circuler encore quelques exemplaires de l'ouvrage de Porphyre, ou du moins des extraits, puisque les empereurs Théodose II et Valentinien III, par un décret du 16 février 448, prescrivent de les livrer aux flammes. *Cod. Justin.*, l. I, tit. I, lex 3.

2° *Sources.* — Dans ces conditions, il n'est pas étonnant que le Κατὰ Χριστιανῶν ait aujourd'hui disparu et qu'il faille en rechercher les débris dans les citations des auteurs ecclésiastiques. Par malheur, leurs volumineuses réfutations n'ont pas davantage subsisté. C'est ainsi que des travaux de Méthode, d'Eusèbe, d'Apollinaire et de Pacatus il ne reste plus que des traces très légères. L'ensemble tiendrait en moins de dix pages. Mais si les témoins directs font, pour ainsi dire, défaut, nous avons, dans Macaire de Magnésie, dans saint Jérôme, dans saint Augustin, et chez quelques autres écrivains postérieurs, des témoignages plus importants, quoique indirects, sur le traité de Porphyre. De tous ces textes, il est possible de dégager les traits essentiels de l'ouvrage. Il convient toutefois de préciser auparavant l'étendue et la valeur de ces données traditionnelles.

1. *Méthode d'Olympe.* — De son Κατὰ Πορφυρίου, on ne possède plus que cinq courts fragments tirés du *Monacensis græc. 498* (X[e] siècle), éd. Bonwetsch, p. 503-507. Les deux derniers, dont l'authenticité est attestée par le titre : Μεθοδίου ἐκ τῶν Κατὰ Πορφυρίου, ne fournissent aucun renseignement précis. Quant aux trois autres, ils ne sauraient être attribués aussi nettement à l'ouvrage de Méthode. Toutefois, leur allure apologétique et la citation textuelle d'une de leurs phrases dans un autre ms. *Rupefucaldinus* (XII[e]-XIII[e] siècle), aujourd'hui à Berlin, sous la mention : τοῦ ἁγίου Μεθοδίου ἐκ τῶν Κατὰ Πορφυρίου, rendent cette attribution très vraisemblable. Or, chose singulière, ils débutent, au moins deux d'entre eux, par des objections que l'évêque d'Olympe s'efforce ensuite de réfuter. Il est donc à croire que ces difficultés ont été soulevées par Porphyre lui-même et que nous avons là, du moins pour le sens, quelques-unes de ses attaques sur l'inutilité de l'incarnation et de la rédemption, sur l'inconvenance de la mort de Jésus en croix, sur l'impossibilité de la souffrance chez un être impassible. Conclusion peu ferme, il est vrai, mais l'état des documents ne permet guère d'aller au delà.

2. *Eusèbe de Césarée.* — Comme Méthode, Eusèbe est un contemporain de Porphyre. Il est même un peu son compatriote, cf. col. 2555. On comprend qu'Eusèbe ait tenu à répondre par le détail à un tel adversaire qui, en outre, attaquait Origène. Cette réfutation, composée par un homme plus archiviste que théologien, serait aujourd'hui fort précieuse. Elle le serait même d'autant plus que l'auteur, dans ses nombreux écrits,

n'y fait jamais allusion et que ce silence assez curieux peut être diversement interprété. Quoi qu'il en soit, c'était une œuvre immense et, si elle n'est pas perdue sans retour (elle figurait encore, en 1575, sur un catalogue de la bibliothèque de Rodosto, et même, au XVIIe siècle, parmi les manuscrits du monastère Iviron, au Mont-Athos), c'est néanmoins un témoignage capital qui fait défaut. Il en reste seulement, dans un ms. du Xe siècle, une brève mention (cf. von der Goltz, *Eine textkristische Arbeit des X. bezw. VI. Jahrhunderts*, dans *Texte und Untersuch.*, t. XVII, fasc. 4, Leipzig, 1899, p. 41 sq.) où Eusèbe, à propos de Act., XV, 20, accuse Porphyre de calomnie.

Toutefois, l'évêque de Césarée, dans ses autres ouvrages d'apologétique, prend souvent à partie l'adversaire des chrétiens. Tantôt il en parle sur le ton ironique : « Ce prince de la philosophie grecque, cet admirable théologien, cet interprète des mystères », *Præp. evang.*, V, XIV; tantôt il l'invective : « Ce philosophe distingué, chez qui l'obscénité du fond l'emporte sur l'emphase de la forme », *Præp. evang.*, III, VII. Mais, souvent aussi, ce qui vaut mieux pour nous, il le cite. Grâce à lui, nous avons conservé quelques bribes de la *Philosophie des oracles*, des *Images des dieux*, de la *Lettre à Anébon*, etc.

Parfois même, quoique très rarement, Eusèbe insère dans son argumentation quelque passage du Κατὰ Χριστιανῶν. Deux de ces textes, en particulier, sont d'un grand intérêt. *Hist. eccl.*, VI, XIX, 4-8, et *Præp. evang.*, V, I, car ils nous révèlent, le premier, la façon dont Porphyre critiquait la méthode allégorique d'Origène, le second, la manière dont il répétait les calomnies du populaire contre le christianisme. Les autres extraits, *Præp. evang.*, I, IX; X, IX, et *Chron.*, II, præf., qui ne reproduisent pas, à proprement parler, des objections, ont moins d'importance. En revanche, il est possible de reconnaître, à certains endroits de la *Préparation* ou de la *Démonstration évangélique*, des allusions à la critique de Porphyre. On a même cru retrouver dans le l. III de la *Démonstration* une partie considérable de l'ouvrage contre le philosophe païen; cf. J. Stevenson, *Studies in Eusebius*, Cambridge, 1929, p. 36 sq. Quoi qu'il en soit, les attaques contre les évangélistes, *Dem. evang.*, III, V, contre les prophètes, *Dem. evang.*, VI, XVIII, contre la foi et la conduite des chrétiens, *Præp. evang.*, I, I-II; *Dem. evang.*, I, II, constituent un réquisitoire qui ressemble à d'autres accusations du même genre, conservées ailleurs et mises sur le compte de Porphyre. Tant et si bien que le témoignage d'Eusèbe de Césarée est loin d'être négligeable. Il nous permet, pour le moins, de saisir l'ampleur et la variété des attaques du philosophe païen. Ancien et Nouveau Testament, problèmes d'exégèse ou de philosophie religieuse, recherches savantes ou diatribes du commun : Porphyre faisait flèche de tout bois et menait le combat sur tous les terrains.

3. *Apollinaire de Laodicée.* — Lorsque Julien l'Apostat entreprit une persécution d'un nouveau genre contre le christianisme, Apollinaire de Laodicée fut un ardent défenseur de la foi chrétienne. Il passa même à l'offensive contre les représentants les plus distingués de l'hellénisme. Sa réfutation de Porphyre, en particulier, était une œuvre de grande valeur et, si elle fut englobée dans une condamnation générale, elle n'en resta pas moins, longtemps, une mine de renseignements. C'est ainsi qu'en relisant à la loupe tout saint Jérôme, on aurait quelque chance d'en retrouver d'assez nombreuses traces. Toujours est-il que le savant docteur n'en rapporte d'une façon expresse que deux fragments. *Comm. in Dan.*, prol. et IX, 24, *P. L.*, t. XXV, col. 492 et 518. L'un est le résumé d'un argument de Porphyre contre l'authenticité du livre de Daniel. L'autre a pour nous encore moins de prix, bien qu'il reproduise un court passage de la réfutation d'Apollinaire, car il ne fournit aucun renseignement sur la critique porphyrienne. Cf. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea*, t. I, Tubingue, 1904, p. 150. 265 sq. fragments 166, 167.

4. *Le rhéteur Drepanius Pacatus.* — Le personnage n'est guère connu et encore moins son traité contre Porphyre. Voici, toutefois, quel serait, d'après Harnack, *op. cit.*, le mot de l'énigme :

a) Une réfutation latine de Porphyre a été composée, au début du Ve siècle, par un certain Pacatus. La preuve en est dans les petits faits suivants : une *Chaîne* latine de Jean Diacre sur l'Heptateuque (Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. I, p. 281 sq.) mentionne la réponse à une objection tirée de la Bible, sous le titre deux fois répété : *Pacatus contra Porphyrium;* une autre *Chaîne* latine de Jean Diacre (Pitra, *ibid.*, p. LVIII sq.) donne la solution d'une difficulté faite certainement par Porphyre (cf. S. Jérôme. *Comm. in Dan.*, I, 1) et indique, comme source, Victor de Capoue d'après Pacatus; enfin, deux autres scolies de la même *Chaîne* (Pitra, *ibid.*, p. LXII et LXIV) attribuées encore à Victor de Capoue, renferment deux objections tirées des évangiles et tout à fait dans la note de Porphyre. De cet ensemble d'observations on est en droit de conclure : il a existé une réfutation latine du Κατὰ Χριστιανῶν par Pacatus et les quatre passages cités plus haut doivent, selon toute vraisemblance, lui appartenir. En outre, grâce à certains indices littéraires assez sérieux, il est permis d'en fixer la date vers 410-430.

b) Les *Pseudo-Polycarpiana*, c'est-à-dire les cinq fragments mis sous le nom de saint Polycarpe, *P. G.*, t. V, col. 1025-1028, doivent constituer d'autres débris de cette réfutation latine de Porphyre par Pacatus. Chacun renferme, en effet, la solution et en même temps parfois aussi l'exposé d'une objection tirée de la Bible, suivant la méthode du philosophe païen. Or, d'une part, ces fragments, trouvés dans une *Chaîne* latine sur les quatre évangiles, ont été empruntés au grand ouvrage : *Responsorum capitula* de Victor de Capoue; cf. Bardenhewer, *Gesch. d. altkirch. Literatur*, t. I, 2e éd., 1913, p. 168 sq. D'autre part, d'après certains détails, Victor de Capoue lui-même aurait choisi ces morceaux dans un ouvrage de polémique écrit contre Porphyre par un auteur latin postérieur au IVe siècle. Comme on n'imagine pas deux réfutations de Porphyre citées par Victor de Capoue, les *Pseudo-Polycarpiana* doivent aussi sans doute faire partie de l'ouvrage de Pacatus.

c) Quel était ce Pacatus? L'adversaire de Porphyre mis à part, on connaît deux autres personnes de ce nom : un rhéteur aquitain, ami d'Ausone, qui exerça diverses magistratures et prononça, en 389, un célèbre panégyrique, devant Théodose le Grand, *P. L.*, t. XIII, col. 477 sq., et un chrétien qui, après la mort de son ami Paulin de Nole (431), voulut écrire sa biographie en vers, *P. L.*, t. LIII, col. 859 sq. Or, il y a tout lieu de croire que ces trois Pacatus : le réfutateur de Porphyre, le rhéteur aquitain, l'ami de Paulin de Nole, ne sont qu'un seul et même personnage, car ils semblent, tous trois, appartenir au même milieu littéraire (cf. les objections de W. Bæhrens, dans *Hermès*, t. LVI, 1921, p. 443-445).

5. *Macaire de Magnésie.* — Ce personnage est encore moins connu que le précédent, mais l'œuvre mutilée qu'on lui attribue, Μονογενὴς ἢ Ἀποκριτικὸς πρὸς Ἕλληνας, « le Fils unique ou Réponse aux Grecs », est d'un intérêt capital pour notre sujet. Voir l'art. MACAIRE DE MAGNÉSIE. C'était un ouvrage en cinq livres dont la moitié environ a été conservée (II, 7-IV, 30). L'auteur y reproduit les objections faites, soi-disant dans des conférences publiques, par un philo-

sophe païen contre le Nouveau Testament. Il tâche ensuite d'y répondre. Or, il est on ne peut plus vraisemblable que ces difficultés représentent, au moins substantiellement, les attaques du traité de Porphyre contre les chrétiens. Sans entrer dans le détail des preuves, il est du moins utile d'indiquer les principaux points de la démonstration.

a) Les objections de l'*Apocriticus* n'ont pas été composées par Macaire, mais elles sont l'œuvre d'un adversaire païen. Leur ton blasphématoire ne s'explique guère dans l'hypothèse d'un auteur chrétien. La faiblesse générale des réponses laisse aussi supposer que les questions n'ont pas été inventées par l'apologiste. Enfin, les divergences profondes de langue et surtout de style entre les objections et les réponses font encore ressortir davantage la dualité d'auteurs. Ce premier point est d'ailleurs admis aujourd'hui par tous les critiques.

b) Les objections de l'*Apocriticus* n'ont pas été formulées dans une réelle conférence contradictoire, mais elles sont tirées d'un ouvrage contre les chrétiens. A priori, la chose est fort probable, car ce genre de discussion, par demandes et réponses, était un procédé littéraire bien connu à l'époque : par exemple, les *Dialogues* de Justin avec Tryphon, de Jason et Papiseus, de l'*Octavius*, du *De recta in Deum fide*, etc. En réalité, le caractère factice de ce débat ne peut laisser de doute. Les citations de la Bible sont faites d'une manière différente dans la partie-objections et dans la partie-réponses : dans la première seulement, l'auteur suit un témoin du texte dit occidental. Les objections elles-mêmes ne se présentent pas dans le désordre inévitable d'une controverse publique. Elles portent successivement sur Notre-Seigneur : ses miracles et sa doctrine; sur la personne des apôtres Pierre et Paul; sur l'enseignement apostolique en général. C'est là un plan assez net, qui semble reproduire l'ordonnance d'un livre bien composé. Mieux encore. Alors que la plupart des questions s'enchaînent les unes les autres, il y a parfois entre elles des heurts qui dénotent visiblement des lacunes. Ce fait ne peut s'expliquer que si l'apologiste, en puisant lui-même les objections dans un ouvrage de polémique, en a écarté quelques-unes qui ne lui paraissaient pas convenir à son dessein.

c) Cet ouvrage, utilisé par Macaire, date de la seconde moitié du IIIe siècle (252-302). Il n'a pu être écrit avant la persécution de Dèce (250) : certain membre de phrase (IV, 4) semble y faire allusion. En outre, l'auteur se place à un point de vue critique trop différent de celui de Celse pour n'avoir pas vécu assez longtemps après. Toutefois, plusieurs détails de son livre sur la situation légale des chrétiens et sur la compétence du Sénat en matière criminelle, II, 14; IV, 4, ainsi que d'autres menus traits ne permettent pas de descendre au delà de la persécution de Dioclétien (303).

d) L'ouvrage de polémique qui est à la base de l'apologie de Macaire doit avoir été composé par Porphyre. Il y a, en effet, de grandes ressemblances, de fond, et même de style, entre certains arguments présentés par le philosophe païen de l'*Apocriticus* et d'autres objections attribuées à Porphyre par les Pères de l'Église. Ces rapprochements, qu'il serait trop long d'énumérer ici, apparaîtront d'ailleurs dans les références jointes à l'exposé que nous ferons plus loin de la critique de Porphyre. Il suffit de noter que ces points de contact sont relativement nombreux, plus nombreux qu'il ne paraît au premier abord, puisque, malgré la rareté des restes authentiques du Κατὰ Χριστιανῶν, la moitié environ des attaques de l'*Apocriticus* y trouvent une correspondance assez exacte. Au reste, cette thèse est encore confirmée par plus d'un rapport frappant entre le caractère, la situation et les idées de Porphyre, d'une part, et celles du philosophe païen chez Macaire, de l'autre : tous deux sont des Grecs vivant en Occident, ils ont le même goût pour la philosophie néoplatonicienne et pour les discussions érudites, ils se placent au même point de vue humanitaire, ils semblent, l'un et l'autre, avoir connu d'assez près le christianisme.

e) Toutefois, Macaire n'a pas emprunté directement ses objections au traité de Porphyre *Contre les chrétiens;* il a puisé dans un pamphlet anonyme du début du IVe siècle, qui reproduisait en substance, sinon toujours textuellement, les attaques de Porphyre. La preuve en est dans une des réponses (III, 42) où Macaire oppose à son adversaire une sentence de la *Philosophie tirée des oracles.* S'il avait vu Porphyre dans le philosophe païen qui réfute, il n'aurait pas manqué de le mettre en contradiction avec lui-même. De plus, si l'on compare les quelques débris du Κατὰ Χριστιανῶν, conservés par les Pères de l'Église avec les objections de l'*Apocriticus*, on constate, malgré les grandes ressemblances de fond que nous avons signalées, quelque diversité dans le ton de la polémique, dans la longueur des développements et dans l'ordonnance probable des matériaux. De là, on est porté à croire que l'ouvrage dont s'est servi Macaire n'était qu'un résumé-plagiat du traité de Porphyre. Au lieu de quinze livres, il n'en comportait vraisemblablement que deux ou trois. Au début de la dernière persécution, l'œuvre du philosophe néoplatonicien a dû être ainsi allégée, en vue de la propagande, des parties trop savantes qui n'avaient aucune chance de succès auprès de la masse. Quel est l'auteur de ce pamphlet anonyme? Est-ce Hiéroclès, plagiaire émérite, au dire d'Eusèbe, *Adv. Hier.*, 1, et dont le *Philalèthès* en deux livres rappelle, d'après le résumé de Lactance, *Inst. div.*, V, II, plus d'un point de l'*Apocriticus?* Est-ce l'autre philosophe, dépeint aussi par Lactance, *ibid.*, comme l'auteur d'un ouvrage en trois livres sur le même sujet et dont le portrait correspond assez bien à celui de Porphyre? La question importe peu. Il suffit que l'adversaire païen de Macaire reproduise, au moins pour le fond des choses, les arguments du Κατὰ Χριστιανῶν.

6. *Saint Jérôme.* — Au premier abord, son témoignage semble très autorisé. Le fait qu'il renvoie volontiers aux objections de Porphyre, tout spécialement dans son *Commentaire sur Daniel*, le projet qu'il a formé de le réfuter en détail, *In Gal.*, II, 1 sq., la façon dont il l'accable de ses traits : *stultus*, *impiissimus*, *blasphemus*, *vesanus*, *sceleratus*, *impudens*, *sycophantes*, *calumniator Ecclesiæ*, *latrans et rabidus adversus Christum canis*, tout porterait à croire qu'il a examiné les attaques du philosophe païen dans le texte même.

A la réflexion, il est permis d'en douter. Souvent, en effet, lorsqu'il cite Porphyre, il nomme en même temps Méthode, Eusèbe ou Apollinaire : on dirait que ce sont là ses garants et qu'il n'en a pas d'autres. De plus, à de rares exceptions près, ses citations ne sont pas textuelles et ne font que résumer la difficulté. Il n'y en a même aucune qui témoigne clairement d'une connaissance personnelle du traité *Contre les chrétiens.* On se tromperait donc singulièrement si l'on tenait pour certain que saint Jérôme, dans sa critique de Porphyre, est un témoin direct.

Ses attestations n'en gardent pas moins une réelle valeur. On en compte plus d'une vingtaine. Quelques-unes, il est vrai, sont seulement probables : *In Gal.*, I, 1; V, 10, 12; *In Matth.*, XV, 17; XXI, 21; XXVII, 45; *In Os.*, I, 2, 8 sq. Mais, dans l'ensemble, elles permettent tout d'abord d'authentiquer les objections du philosophe païen de Macaire. De plus, certaines d'entre elles, qui portent sur de simples détails du texte sacré, manifestent combien était minutieuse l'exégèse de Porphyre : *In Gal.*, I, 16; *De psalm.* LXXVII; *Quæst. in*

Gen., I, 10; *In Matth.*, III, 3; *In Dan.*, I, 1; *Adv. Pel.*, II, 17. Enfin, si l'on rencontre surtout des attaques déjà connues contre les apôtres et les évangélistes : *In Gal.*, prol. et II, 11 sq.; *De psalm. LXXXI*; *Epist.*, LVII, 9; *In Matth.*, IX, 9; *In Joel.*, II, 28 sq.; *Epist.*, CXXX, 14, il en est au moins quelques-unes de fort curieuses, par exemple, celle qui porte sur l'autorité des femmes dans l'Église. *In Is.*, III, 12.

7. *Saint Augustin.* — Au rebours de Jérôme, l'évêque d'Hippone parle toujours de Porphyre sur un ton plutôt bienveillant. Certes, il le reconnaît pour l'ennemi acharné des chrétiens, mais il ne peut s'empêcher de parler avec grand respect du philosophe néoplatonicien : *Philosophus nobilis, magnus gentilium philosophus, doctissimus philosophorum, quamvis christianorum acerrimus inimicus. De civ. Dei*, XIX, XXII, cf. XXII, XXVII. Une telle indulgence, de la part d'Augustin, s'explique par l'élévation de son esprit et par le rôle que jouèrent, lors de sa conversion, certains livres « platoniciens ». *Conf.*, VII, IX. Mais elle tient aussi sans doute à ce qu'il n'a pas eu entre les mains le Κατὰ Χριστιανῶν et qu'il ne semble même pas avoir connu les réfutations grecques de Méthode, d'Eusèbe et d'Apollinaire. De fait, s'il parle souvent des autres ouvrages de Porphyre, il est très sobre de renseignements sur le traité *Contre les chrétiens*.

Son témoignage est tout entier contenu dans l'épître CII à Déogratias, véritable petite dissertation intitulée : *Sex quæstiones contra paganos expositæ*, *P. L.*, t. XXXIII, col. 570-586. Saint Augustin nous apprend lui-même les circonstances historiques de cette lettre. *Retract.*, II, XXXI, t. XXXII, col. 643. Déogratias, en lui envoyant de Carthage le texte de six questions posées par un païen, avait sollicité une réfutation. Quelques-unes de ces difficultés étaient, paraît-il, tirées du philosophe Porphyre. L'évêque d'Hippone rendit volontiers le service qu'on lui demandait, non sans faire tout naturellement ses réserves sur l'authenticité des objections. En réalité, sa bienveillance, encore ici, le trompait. Porphyre doit être l'auteur des trois questions qui lui sont plus ou moins expressément attribuées : la deuxième, sur le retard apporté à la rédemption; la troisième, sur la ressemblance des sacrifices juifs et païens; la quatrième, sur l'interprétation d'une parole de Notre-Seigneur, Matth., XVI, 16. Bien mieux, il est fort possible que les trois autres difficultés : sur la résurrection, sur Jonas, sur une parole de Salomon, proviennent de la même source, car elles offrent quelques rapports avec certaines attaques authentiques de Porphyre. Ainsi donc, les citations contenues dans la lettre à Déogratias, surtout la seconde, qui semble rapportée textuellement, ne sont pas sans intérêt, bien qu'elles n'aient ni l'ampleur, ni la variété de celles de Macaire ou de saint Jérôme.

8. *Les derniers témoins.* — A vrai dire, ils ont très peu d'importance, étant donné le petit nombre de fragments conservés et leur relation parfois incertaine avec le traité de Porphyre *Contre les chrétiens*. Aussi suffira-t-il de citer les noms avec les références : Némésius d'Émèse, *De natura hominis*, XXXVIII, *P. G.*, t. XL, col. 761 (sur l'enseignement chrétien de la résurrection); Théodoret, *De cur. affect. græc.*, VII, 36, t. LXXXIII, col. 1001 (sur les prophètes et les sacrifices dans l'Ancien Testament); Sévérien de Gabala, *De mundi creatione, orat.*, VI, t. LXI, col. 487 (sur Gen., III, 3 sq.); Anastase le Sinaïte, *Hodegos*, XIII, t. LXXXIX, col. 233 (sur la venue de Jésus en ce monde); Théophylacte, *Enarratio in evang. Johan.*, I, 2, t. CXXIII, col. 1141 (sur la doctrine du Verbe).

3° *Contenu.* — Ce n'est pas avec ces débris que l'on peut songer à une analyse, ni même à une reconstitution d'ensemble du Κατὰ Χριστιανῶν. Les essais de Wagenmann (1878), de Georgiadès (1891), de Kleffner (1896), de Crafer (1914), quelque méritoires qu'ils soient, restent trop peu concluants pour engager à poursuivre dans cette voie. Il n'y a, en effet, que sept fragments dont on connaisse l'appartenance à tel ou tel livre du traité *Contre les chrétiens* : la question de l'incident d'Antioche au l. I (S. Jérôme, *In Gal.*, prol.); la critique d'Origène et de sa méthode d'interprétation dans le Pentateuque au l. III (Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, XIX, 9); quelques détails sur Sanchoniathon et Philon de Byblos au l. IV (Eusèbe, *Præp. evang.*, I, IX, et X, IX), la critique détaillée des prophéties de Daniel au l. XII (S. Jérôme, *In Dan.*, prol.); une objection probablement sur Matth., XXIV, 15 sq. au l. XIII (S. Jérôme, *In Matth.*, XXIV, 16); enfin une attaque contre Marc., I, 2 au l. XIV (S. Jérôme, *Tractatus in Marci evangelium*, dans Morin, *Anecd. Mareds.*, t. III *b*, p. 320). En résumé, des l. I, V-XI, XV, on ne sait absolument rien et des autres parties de l'ouvrage on ne possède qu'une brève indication qui ne renseigne pas toujours exactement sur leur contenu. Il ne peut donc être question de rétablir le plan d'une œuvre sur des données aussi restreintes.

Notre but ici est tout autre. Nous voulons seulement tracer une esquisse de la méthode et des arguments employés par Porphyre contre les chrétiens. Nous disposons pour cela d'une centaine de fragments qui nous sont parvenus d'une manière plus ou moins directe. Les uns, véritables extraits, doivent être considérés comme les *ipsissima verba* du philosophe païen; d'autres ne reproduisent que le sens de son objection; il en est même plusieurs sur lesquels il est permis d'élever quelque doute. Mais, somme toute, si l'on peut discuter sur l'authenticité de tel détail ou de telle tournure, s'il n'est pas toujours facile de déterminer comment et dans quelle mesure certains traits remontent à Porphyre, il y a là cependant un ensemble d'éléments qui constituent une base assez sûre pour donner une idée générale de sa polémique.

1. *Jésus.* — Au milieu des attaques outrancières de notre philosophe contre la foi chrétienne, sa réserve vis-à-vis du Christ est très remarquable. Ainsi, lorsqu'il critique avec violence les paroles ou les actions du Sauveur dans l'Évangile, il a soin à l'ordinaire de spécifier qu'il ne croit pas que Jésus puisse en être l'auteur. Cette maxime « insensée » : il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le royaume des cieux, Matth., XIX, 24, doit être attribuée à un pauvre désireux de s'enrichir. *Apocrit.*, III, 5. Il n'y a qu'un « nigaud » pour affirmer que les paroles du Christ resteront, Matth., XXIV, 35, alors que le ciel et la terre sont condamnés à disparaître. *Apocrit.*, IV, 7. De même, l'histoire des pourceaux jetés à la mer, *Apocrit.*, III, 4; Jérôme, *Cont. Vigil.*, 10, renferme plus d'un trait indigne du caractère de Jésus : les démons imposteurs exaucés, le grand dommage causé au propriétaire du troupeau, le trouble jeté parmi les gardiens et dans la ville. Ce récit paraît plutôt une invention ridicule des évangélistes. Les « fausses » prédictions sur la fin du monde ne semblent pas davantage imputées au Sauveur. *Apocrit.*, IV, 3, 5. En d'autres passages, *Apocrit.*, II, 15, 16; III, 3, bien que Porphyre ne précise pas sa pensée, on a aussi l'impression qu'il ne met pas sur le compte du Christ ce qu'il appelle des « discours de charlatan » : Joa., V, 46; VIII, 43-44; XII, 31. Quant à la promesse « brutale et absurde » faite par Jésus de donner sa chair à manger et son sang à boire, Joa., VI, 53, notre philosophe a tout l'air d'en rejeter la responsabilité sur l'apôtre Jean, car il note avec intention qu'elle ne se rencontre que dans le quatrième évangile. *Apocrit.*, III, 15.

Parfois, il est plus difficile de se prononcer, vu que l'objection de Porphyre est connue par la seule réponse de Macaire (II, 7, 8, 9, 10, 11). A notre avis, cependant,

il se pourrait que l'adversaire des chrétiens, en ces divers endroits, ne gardât pas à l'égard de Jésus une attitude aussi réservée que précédemment. Il devait trouver pour le moins étranges ces paroles du Sauveur : « Je ne suis pas venu apporter sur la terre la paix, mais le glaive », Matth., x, 34; « Qui est ma mère et qui sont mes frères? » Matth., xii, 48-49; « Pourquoi m'appelles-tu bon? Il n'y a de bon que Dieu seul. » Marc., x, 18. Il blâmait certainement sa réponse sévère au père de l'enfant lunatique : « O génération incrédule et pervertie... » Matth., xvii, 16. Il semble enfin s'être servi de Joa., v, 31, pour mettre en doute la véracité du témoignage du Christ : « Je suis la lumière du monde. » Joa., viii, 12.

De fait, nous le savons par ailleurs, il n'hésite pas à mettre Jésus en contradiction avec lui-même. Certes, là encore, il tâche bien quelquefois de faire retomber sur les évangélistes cette incohérence. Ainsi, à propos de Pierre, *Apocrit.*, iii, 19, appelé d'abord le fondement de l'Église, Matth., xvi, 18, ensuite Satan. Matth., xvi, 23. Peut-être aussi au sujet de Jean, qui n'est pas mort martyr, malgré la prédiction de Matth., xx, 23, dans Pacatus, *Pseudo-Polycarpiana*, n. 2, *P. G.*, t. v, col. 1025 sq. Mais Porphyre n'use pas toujours de ces précautions oratoires. Pour lui, Jésus s'est contredit en plusieurs circonstances. Tantôt il le démontre avec l'habileté d'un sophiste. Par exemple : *Apocrit.*, ii, 9, le Christ a dit : « Dieu seul est bon », Marc., x, 18, mais il a dit aussi : «L'homme bon tire le bien du bon trésor de son cœur», Luc., vi, 45; ou encore dans saint Augustin, *Epist.*, cii, 2 : le Maître menace de supplices *éternels* ceux qui ne croiront pas en lui, Marc., xvi, 16, et, d'autre part, il affirme qu'au jour du jugement on sera mesuré, Matth., vii, 2, c'est-à-dire puni avec quelque chose de borné. Cf. aussi Pacatus, *Pseudo-Polyc.*, n. 4, à propos de Luc., xiv, 12-13, *P. G.*, t. v, col. 1025 sq. Tantôt il suffit presque à Porphyre de citer les textes, *Apocrit.*, iii, 7 : « Moi, vous ne m'aurez pas toujours », Matth., xxvi, 11, et : « Je serai avec vous jusqu'à la consommation du siècle », Matth., xxviii, 20. Jérôme, *Adv. Pelag.*, ii, 7 : « Montez-vous, à cette fête; pour moi, je n'y vais point », Joa., vii, 8, et « Lorsque ses frères furent partis, lui-même monta aussi à la fête », Joa., vii, 10. De là, la conclusion de Jérôme : *Latrat Porphyrius, inconstantiæ ac mutationis accusat.*

Toutefois, cette accusation, chez notre philosophe païen, ne paraît être qu'un procédé courant de polémique, destiné à mettre un adversaire dans l'embarras. Il y a dans la figure du Christ d'autres traits qui le déconcertent et le scandalisent bien davantage. Il y a surtout celui-ci qui les résume tous : une opposition fondamentale à l'idéal de la sagesse grecque. Les sages de ce monde, Jésus n'a pour eux que du dédain et il va jusqu'à remercier son Père, Matth., xi, 25, de leur avoir caché les mystères chrétiens pour les révéler aux petits. *Apocrit.*, iv, 9. Il déclare même, Luc., v, 31-32, être venu sur la terre pour appeler non les justes, mais les malades et les pécheurs. *Apocrit.*, iv, 10. Il se plaît avec les pauvres et les ignorants; il s'adresse à eux en des termes obscurs et vulgaires, Matth., xiii : « Le royaume des cieux est semblable à un grain de moutarde, à un levain, à un marchand qui cherche de belles pierres ». *Apocrit.*, iv, 8. Il est aux antipodes d'un vrai philosophe.

Passe encore sur sa naissance obscure, quoiqu'il se dût de descendre du ciel dans tout l'appareil de sa gloire! Anastase le Sinaïte, *Hodegos*, 13. Mais, au cours de sa vie, c'est toujours la même absence de majesté. S'il recommande le courage à ses disciples, Matth., x, 28, il se laisse lui-même dominer par la crainte. Ainsi, lors de la tentation, Matth., iv, 6, quand il hésite à confirmer sa mission par un miracle de premier ordre, en se jetant du haut du temple en présence du peuple. *Apocrit.*, iii, 18. De même, au Jardin des oliviers, Matth., xxvi, 39, où sa prière dénote un manque total de caractère en face de la mort. *Apocrit.*, iii, 2. Son silence durant la passion n'est pas moins répréhensible. Pourquoi n'a-t-il pas gardé son francparler devant ses juges? Pourquoi surtout a-t-il supporté les insultes et les mauvais traitements sans élever une fière protestation? On le dirait sorti de la lie du peuple. *Apocrit.*, iii, 1. Et puis, ce prétendu Messie a été crucifié comme un criminel. « Pourquoi a-t-il accepté de subir le supplice de la croix et non tout autre châtiment? » Méthode, éd. Bonwetsch, p. 503 sq. Au reste, ses paroles, au dernier moment, sont incohérentes; elles attestent tantôt la confiance, Luc., xxiii, 46, tantôt le désespoir, Marc., xv, 34. Le Christ n'a pas eu la force morale nécessaire pour s'exprimer clairement. *Apocrit.*, ii, 12. Enfin, après sa mort, au lieu d'apparaître à des gens de qualité, réunis en corps et absolument dignes de foi, par exemple à ses juges, comme il le leur avait promis, Matth., xxvi, 64, il se montre à de pauvres femmes dont le témoignage est sans valeur. *Apocrit.*, ii, 14. Quelle différence avec Apollonius de Tyane! Voilà un grand thaumaturge et un vrai philosophe! Il s'explique en toute franchise devant l'empereur Domitien et, par une sorte de coup de théâtre, il quitte instantanément la cour impériale pour apparaître au loin quelques heures après. *Apocrit.*, iii, 1; iv, 5; cf. Jérôme, *Tract. de psalm.* LXXXI, *Anecd. Mared.*, t. iii *b*, p. 80. Jésus, lui, n'a rien d'un sage, ni d'un homme divin.

L'opinion de Porphyre touchant la personne du Sauveur n'est donc plus celle de la *Philosophie tirée des oracles*. Sans doute, il se refuse toujours à le tenir « pour un Dieu, pour le *Logos* de Dieu, pour le créateur du monde ». *Apocrit.*, iii, 3. Si Jésus était Dieu, il n'aurait pas manqué de le prouver clairement et il ne laisserait pas d'innombrables martyrs endurer les pires tourments à cause de lui, *Apocrit.*, ii, 14; iv, 4; mais aujourd'hui Porphyre, imbu plus fortement qu'hier des préjugés de l'hellénisme et lancé davantage dans la polémique, va jusqu'à enlever au Christ cette auréole de sagesse qu'il se plaisait jadis à lui décerner. Néanmoins, il semble que cette belle figure lui en impose encore. A en juger par les quelques fragments que nous possédons, l'adversaire des chrétiens garde vis-à-vis de Jésus, malgré le scandale de la croix, une discrétion dans l'attaque, qui pourrait bien être la marque d'une estime et d'une sympathie à demi conscientes. Cf. l'opinion contraire de P. de Labriolle, *Revue d'histoire de la philosophie*, t. iii, 1929, p. 418 sq.

2. *Les évangélistes.* — A leur endroit, au contraire, Porphyre perd toute retenue. Il semble n'avoir ménagé le Christ que pour mieux les accabler. D'un mot, ce sont des faussaires. Ils ont embelli les faits, ils en ont même inventé de toutes pièces pour faire croire aux miracles. Ces menteurs (Porphyre en venait facilement aux injures, Eusèbe, *H. E.*, VI, xix, 2) ont écrit des contes à dormir debout pour les femmes et les enfants; ce ne sont pas des historiens. *Apocrit.*, ii, 12, 15; iii, 4; Jérôme, *Epist.*, lvii, 9; *Quæst. in Gen.*, i, 10; Eusèbe, *Dem. evang.*, III, v.

Il y a du reste des degrés dans leur fourberie et leur sottise. *Apocrit.*, iii, 15. Le plus « niais » de tous est sans contredit saint Jean. *Apocrit.*, ii, 13. C'est lui qui fait dire à Jésus, même avant le crucifiement, Joa., xvii, 4 : « J'ai achevé l'œuvre que tu m'as donnée de faire. » Pacatus, *Pseudo-Polyc.*, n. 5, *P. G.*, t. v, col. 1027 sq. C'est lui qui prête aux juifs cette erreur, Joa., ii, 20 : « On a mis quarante-six ans pour bâtir le temple. » Pacatus, éd. Pitra, *op. cit.*, p. lxii. C'est lui qui met sur le compte du Sauveur ces sornettes : Joa., v, 46 : « Moïse a écrit de moi », *Apocrit.*, iii, 3; Joa., viii, 44 :

« Votre père, c'est le diable », *Apocrit.*, II, 16; Joa., XII, 31 : « Le prince de ce monde va être jeté dehors », *Apocrit.*, II, 15; lui qui ose faire récompenser la lâcheté de saint Pierre, Joa., XXI, 15 : « Pais mes agneaux ». *Apocrit.*, III, 22. Aussi bien, lorsqu'il raconte des choses impossibles, par exemple, dans l'épisode du coup de lance, XIX, 31-37, l'eau et le sang qui sortent d'un cadavre, il a beau déclarer que son témoignage est véridique, on sait à quoi s'en tenir. *Apocrit.*, II, 13.

Saint Matthieu n'est guère moins stupide. Il attribue à Isaïe un psaume d'Asaph, Matth., XIII, 25. Jérôme, *Tract. de psalmo LXXVII*, *Anecd. Mareds.*, t. III *b*, p. 60. Il se trompe dans la généalogie de Jésus et fait de Jéchonias un fils de Josias, Matth., I, 11-12. Jérôme, *In Daniel.*, I, 1; Pacatus, éd. Pitra, *op. cit.*, p. LVIII sq. Il attribue au Créateur, Matth., XIX, 5, les paroles d'Adam, Gen., II, 23. Pacatus, *Pseudo-polyc.*, n. 1, *P. G.*, t. V, col. 1025 sq. Lors de sa vocation, Matth., IX, 9, quand il suit inconsidérément le premier venu qui l'appelle, il a bien l'air d'un insensé, à moins qu'il ne soit un imposteur. Jérôme, *In Matth.*, IX, 9. Il fait dire à Jésus que les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre Pierre, Matth., XVI, 18, et celui-ci sera cependant crucifié après quelques mois d'apostolat. *Apocrit.*, III, 22.

Porphyre devait attaquer saint Marc et saint Luc avec moins d'acharnement. En tout cas, nous n'avons pas conservé un aussi grand nombre de critiques à leur égard. Il reprochait toutefois au premier d'avoir confondu Isaïe et Malachie, Marc., I, 2; cf. Jérôme, *In Matth.*, III, 3; *Tract. in Marci evang.*, *Anecd. Mared.*, t. III *b*, p. 320, et d'avoir exagéré à plaisir, Marc., V, 13, le nombre des pourceaux dans l'épisode du démoniaque au pays des Géraséniens. *Apocrit.*, III, 4. Il traitait aussi le second de plagiaire, à propos d'Act., XV, 20, dans Eusèbe; cf. v. d. Goltz, *op. cit.* Mais sa verve s'exerçait beaucoup plus librement encore sur les contradictions flagrantes entre les évangélistes et sur leur façon légendaire d'écrire l'histoire. Luc dans Act., I, 16 sq., et Matthieu, XXVII, 3 sq., sont en opposition au sujet de la mort de Judas. *Apocriticus*, d'après la note marginale d'un manuscrit étudié par Schalkhausser, *Zu den Schriften des Makarios Magnes*, Leipzig, 1907, p. 13, dans *Texte und Unters.*, t. XXXI, fasc. 4. Marc., XV, 25, et Joa., XIX, 14, ne s'entendent pas sur l'heure du crucifiement. Jérôme, *Tract. de psalmo LXXVII*, *Anecd. Mareds.*, p. 60; Pacatus, éd. Pitra, *op. cit.*, p. LXIV. Tous les quatre commencent le récit de la vie du Sauveur d'une manière complètement différente. Pacatus, *Pseudo-Polyc.*, n. 3, *P. G.*, t. V, col. 1025 sq. Tous les quatre aussi racontent la mort du Christ avec tant de variations qu'on est en droit de se demander s'il s'agit bien du même personnage. *Apocrit.*, II, 12. L'un fait dire à Jésus : « Je remettrai mon esprit entre vos mains », Luc., XXIII, 46; l'autre : « C'est consommé », Joa., XIX, 30; celui-ci : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné? » Matth., XXVII, 46; celui-là : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous déshonoré? » Marc., XV, 34, dans *D*. On ne sait à qui entendre. De même, dans Marc., XV, 36, on offre au Christ du vinaigre, qu'il accepte, Joa., XIX, 30, tandis que, dans Matth., XXVII, 34, on lui présente du vin mêlé à du fiel qu'il ne veut pas boire. Tout autant de contradictions formelles.

Ajoutez à cela les invraisemblances les plus criantes. Ainsi, dans l'histoire des porcs jetés à la mer, comment pouvait-il y avoir dans la région un si grand nombre de ces animaux considérés par les juifs comme impurs? Comment surtout auraient-ils pu tous se noyer dans cette mare qu'est le lac de Tibériade? *Apocrit.*, III, 4. Les évangélistes l'appellent bien une « mer » pour donner le change, *Apocrit.*, III, 6; Jérôme, *Quæst. in Genes.*, I, 10, mais ceux qui connaissent le pays savent qu'il s'agit d'un très petit lac qu'on peut traverser en moins de deux heures, sans avoir à redouter ni vagues, ni tempête. L'épisode de la marche de Jésus sur la mer, Marc., VI, 45-52; Matth., XIV, 22-33, où les apôtres luttent contre les flots pendant neuf heures, est donc encore une invention ridicule, un conte pour les petits enfants. *Apocrit.*, III, 6.

3. *Saint Pierre, saint Paul et les premiers apôtres.* — Les violences de Porphyre à l'adresse des évangélistes ne sont rien, toutefois, en comparaison de celles dont il gratifie les compagnons du Sauveur et les premiers ouvriers apostoliques. Saint Pierre est particulièrement visé. « Ce coryphée des apôtres, ce porte-clés du royaume des cieux! » *Apocrit.*, III, 19, est avant tout un lâche. Au seul nom de Jésus, prononcé par une pauvre servante, il se met à trembler de tous ses membres et se parjure jusqu'à trois fois. *Apocrit.*, III, 19 et 21. Loin de mépriser la mort, il s'échappe de prison pendant la nuit, Act., XII, 3-11, 18-19, sans s'inquiéter des conséquences déplorables de sa fuite pour ses gardiens, *Apocrit.*, III, 22. A Antioche, c'est aussi par crainte qu'il agit, lorsqu'à l'arrivée des envoyés de Jacques, Gal., II, 12, 13, il règle sa conduite sur l'opinion des hommes et se met à vivre dans la dissimulation. *Apocrit.*, III, 22. Quel étrange « prophète de la voix de Dieu »! Sa poltronnerie n'a d'égale que sa cruauté. Bien qu'il ait reçu l'ordre de pardonner soixante-dix fois sept fois, Matth., XVIII, 22, du premier coup il tranche l'oreille du serviteur du grand prêtre, Matth., XXVI, 51, qui n'a fait qu'obéir à son maître, *Apocrit.*, III, 20, et, plus tard, il met à mort, sans autre forme de procès, Ananias et Sapphire dont le seul crime était de n'avoir pas donné toute leur fortune. *Apocrit.*, III, 21; Jérôme, *Epist.*, CXXX, 14. Saint Paul l'a bien jugé dans son épître aux Galates, *Apocrit.*, III, 22; Jérôme, *In Gal.*, prol., I, 1, 16; II, 11 sq.; V, 10, 12, tout spécialement lorsqu'il l'a traité d'hypocrite, Gal., II, 13, et quand il l'a couvert de mépris, ainsi que les autres colonnes de l'Église, par cette expression : « ni la chair ni le sang », Gal., I, 16, car il dit ailleurs, I Cor., XV, 50 : « la chair et le sang ne peuvent hériter le royaume de Dieu ». Ce prétendu chef, qui vivait avec une femme, I Cor., IX, 5, n'est donc qu'un faux apôtre et un mauvais ouvrier, II Cor., XI, 13. *Apocrit.*, III, 22. Sa mort honteuse est le juste couronnement de sa vie. *Apocrit.*, IV, 4.

Si Porphyre s'appuie sur saint Paul pour condamner saint Pierre, ce n'est pas qu'il ait dessein de ménager l'apôtre des gentils. Tout au rebours, il s'acharne contre lui avec une rigueur implacable. Lors de l'incident d'Antioche, Paul a fait preuve d'abord d'impudence, en osant s'élever contre Pierre, ensuite de jalousie, véritable motif de sa résistance, enfin peut-être aussi de vantardise, car son récit ne doit pas être pris au pied de la lettre. Jérôme, *Epist.*, CXII, 6, 11. Ses conquêtes apostoliques sont le résultat de son amour de la vaine gloire et de sa cupidité. Il pousse même si loin son âpreté au gain qu'il va jusqu'à fausser le sens des Écritures, I Cor., IX, 7-10, cf. Ps., VIII, 8 sq., pour justifier ses vues intéressées. *Apocrit.*, III, 32: Jérôme, *Tract. de psalm. LXXXI*, *Anecd. Mareds.*, p. 80. Sa rhétorique grossière est remplie d'absurdités. Il suffit, pour s'en convaincre, d'examiner un peu sa façon de raisonner, I Cor., VII, 29-31 : « Celui qui possède doit être comme celui qui ne possède pas, celui qui se réjouit comme celui qui ne se réjouit pas. » *Apocrit.*, IV, 1. Après cela, comment se fier à un tel maître, lorsqu'il vous enseigne, I Thess., IV, 17, au mépris de toutes les lois fixant l'ordonnance du monde, que les justes voleront dans les airs lors de la parousie prochaine du Seigneur? *Apocrit.*, IV, 2. Comment croire ce singulier prophète, qui s'est trompé de la manière

la plus grave, lorsqu'il prétend, Act., XVIII, 10, que personne ne pourra lui faire du mal? *Apocrit.*, IV, 4. Mais ces nombreux défauts de l'apôtre des gentils : orgueil, jalousie, cupidité, faiblesse d'esprit, viennent se fondre dans une dernière accusation qui, aux yeux de Porphyre, résume en quelque sorte toutes les autres : Paul est un charlatan. Il a varié sans cesse dans sa doctrine et dans sa conduite. C'est un attrape-nigauds qui soutient tour à tour les contradictoires pour plaire à tous les partis. Il déclare maudits ceux qui opèrent la circoncision, Gal., III, 10, et il circoncit lui-même Timothée à Lystra, Act., XVI, 2 sq. Bien mieux, il se vante de sa mauvaise foi en proclamant, I Cor., IX, 19, qu'il s'est fait l'esclave de tous pour en séduire le plus grand nombre. *Apocrit.*, III, 30. Effectivement, il se dit tantôt juif, Act., XXII, 3, et tantôt Romain, Act., XXII, 27, tantôt Grec et tantôt barbare. *Apocrit.*, III, 31. Ses déclarations ressemblent à celles des jongleurs de foire. Il affirme que la Loi est spirituelle et sainte, Rom., VII, 12, 14, néanmoins il en fait la source du péché, Rom., V, 20; I Cor., XV, 56. A plusieurs reprises, il pratique l'obéissance à la Loi, Act., XXI, 20-26, et cependant, Gal., III, 1, il reproche aux Galates de ne pas obéir à l'Évangile. *Apocrit.*, III, 33, 34. Il regarde la manducation des viandes comme une chose indifférente, I Cor., VIII, 4, 8, et, l'instant d'après, I Cor., X, 20, il défend de les manger. *Apocrit.*, III, 35. Il loue parfois la virginité, I Cor., VII, 1, 7, 8, quitte plus tard, I Tim., IV, 1-3, à changer d'opinion. *Apocrit.*, III, 36. Toutes ces contradictions ne sont pas seulement l'indice d'un manque de culture : ἀπαίδευτος, *Apocrit.*, III, 34; il y a chez Paul de la perversité morale. C'est un brouillon, mais aussi un menteur. Il a beau protester parfois de sa loyauté, Rom., IX, 1, on a vite fait de le reconnaître à son masque hypocrite. *Apocrit.*, III, 31.

Les autres ouvriers apostoliques de la primitive Église ne sont guère moins répréhensibles. Ils n'avaient pas la foi, puisque jamais on ne les a vu transporter des montagnes. Jérôme, *In Matth.*, XXI, 21; cf. Macaire, *Apocrit.*, III, 17. Ils maniaient à l'ordinaire le sophisme, Eusèbe, *Dem. evang.*, III, V; Macaire, *Apocrit.*, III, 6; IV, 2, et ils abusaient de l'ignorance crédule de leurs auditeurs. Jérôme, *In Joel.*, II, 28 sq.; cf. Macaire, *Apocrit.*, III, 31. C'étaient, en somme, de petits esprits ridicules, de pauvres gens dominés par l'appât du gain. Augustin, *Epist.*, CII, 22; Macaire, *Apocrit.*, III, 4, 6. S'ils ont accompli quelques merveilles, c'est à l'aide de la magie. Ainsi s'explique leur succès auprès des femmes riches qu'ils ont fini par ensorceler. Jérôme, *Tract. de psalmo LXXXI*, *Anecd. Mareds.*, p. 80; cf. *Apocrit.*, III, 5.

4. *L'Ancien Testament.* — Eusèbe rapporte que Porphyre, « non content de déchirer les chrétiens, poursuivit des mêmes outrages et les Hébreux, et Moïse, et les prophètes qui lui succédèrent ». *Præp. evang.*, X, IX. En fait, hors ses attaques contre le livre de Daniel, on ne possède qu'un petit nombre de fragments sur ce sujet. Il reste néanmoins qu'il critiquait violemment « les absurdités des Écritures judaïques » et qu'il s'élevait avec force contre la méthode d'interprétation allégorique d'Origène, empruntée aux Grecs à seule fin de supprimer les incohérences du texte biblique. Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, XIX, 4-8. Il semble même avoir étudié de très près l'histoire des juifs en la comparant à celle des peuples voisins. Eusèbe, *Chronique*, II, præf. Ainsi, quand il vante l'ancienneté des sources et la sûreté du témoignage de Sanchoniathon, l'historien de la Phénicie, Eusèbe, *Præp. evang.*, V, I; X, IX, c'est sans doute pour ruiner l'autorité de Moïse et discréditer les livres mosaïques, reconstitués seulement par Esdras 1180 ans après la mort de leur auteur. *Apocrit.*, III, 3.

Toutefois, Porphyre ne se bornait pas à des observations d'ordre général, il entrait dans le détail des textes. Il demandait pourquoi, dans Gen., II, 17, Dieu défend la connaissance du bien en même temps que celle du mal. Sévérien de Gabala, *De mundi creat.*, VI, *P. G.*, t. LVI, col. 487. Il s'appuyait sur certaines paroles des prophètes pour critiquer l'organisation des sacrifices chez les juifs. Théodoret, *De cur. affect. græc.*, VII, 36, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1001. Il se pourrait aussi qu'il eût épluché les passages suivants : Osée, I, 2 sq., entendu au sens littéral : le prophète, sur l'ordre de Dieu, a épousé une femme de mauvaise vie, Jérôme, *In Os.*, I, 2, 8 sq.; Jonas, II, 1 sq., histoire absurde et incroyable, Augustin, *Epist.*, CII, 30; cf. Jérôme, *In Jon.*, II, 1 sq.; Isaïe, VII, 14, qu'il n'a pas dû vouloir interpréter de la naissance virginale du Sauveur, cf. Pacatus, éd. Pitra, *op. cit.*, p. 281 sq.; Zacharie, XIV, 1 sq., prophétie *post eventum* qui décrit les événements du règne d'Antiochus Épiphane. Eusèbe, *Demonst. evang.*, VI, XVIII.

En tout cas, il est certain que cette dernière difficulté était encore soulevée par Porphyre au sujet des prophéties de Daniel. On peut même dire que son attaque contre ce livre repose tout entière là-dessus : Daniel a vécu en Judée au temps d'Antiochus Épiphane; son récit des faits antérieurs à ce prince est conforme à l'histoire, mais, dès qu'il s'aventure à prophétiser, il tombe dans les plus grossières erreurs; en somme, il raconte beaucoup plus le passé qu'il n'annonce l'avenir et l'endroit où s'arrêtent les données exactes, soi-disant prédites, sert précisément à fixer l'époque où il écrivait. Jérôme, *In Dan.*, prol. Saint Jérôme, au cours de son commentaire, attribue, en outre, à Porphyre de nombreuses objections de détail, d'où il ressort que l'adversaire des chrétiens devait passer en revue le texte sacré chapitre par chapitre, peut-être même verset par verset. A propos du songe de Nabuchodonosor, Dan., II, Porphyre voyait le peuple d'Israël dans la pierre qui se change en grande montagne, il traitait de pure fiction les honneurs divins rendus à Daniel et il blâmait le prophète d'avoir accepté une situation aussi brillante à la cour. Jérôme, *op. cit.*, II, 40, 45, 46, 48 sq. Plus loin, il se moquait de la reine qui, au festin de Balthasar, en remontrait à son mari touchant l'histoire du royaume. Jérôme, *op. cit.*, V, 10. Dans la vision des quatre bêtes, il semble avoir appliqué à Judas Macchabée ce qui est dit du « fils de l'homme », VII, 13-14; en tout cas, il regardait la quatrième bête aux dix cornes comme le symbole des nombreux rois qui se partagèrent l'empire d'Alexandre et la petite corne comme la figure d'Antiochus Épiphane qui aurait détrôné trois des premières cornes : Ptolémée Philométor, Ptolémée Évergète et Artarxias, roi d'Arménie. Jérôme, *op. cit.*, VII, 7, 8, 14. Dans la prophétie des semaines, il interprétait XI, 21-45, du règne d'Antiochus Épiphane en montrant la concordance exacte entre le texte biblique et les expéditions de ce prince. Il tenait non moins fermement la finale, XI, 4-45, pour la description de sa dernière campagne et de sa mort à Tabès. Jérôme, *op. cit.*, XI, 11 sq., 25, 27, 29, 31-43, 44-45. Il allait même jusqu'à voir dans XII, 1-3, une résurrection, entendue au sens spirituel, du peuple d'Israël après la persécution d'Antiochus et dans XII, 7-13, la durée de cette calamité. Jérôme, *op. cit.*, XII, 1 sq., 5, 7, 11-13. Enfin, son réquisitoire contre Daniel était complété par une remarque sur l'histoire de Suzanne, XIII, 54-55, 58-59. Il y a là, observait Porphyre, un jeu de mots qui ne peut être fait que sur le grec. La langue originale du livre n'est donc pas l'hébreu et l'auteur n'est pas un juif contemporain de la captivité. Jérôme, *op. cit.*, prol. Il est permis de penser que notre philosophe discutait de même les autres prophéties de l'Ancien Testament pour ruiner une des raisons de croire le plus souvent invoquées par l'apologétique chrétienne de son temps.

5. *L'Église et son enseignement.* — Les attaques de Porphyre, soit contre le fondateur et les premiers témoins du christianisme, soit contre l'Ancien et le Nouveau Testament, n'avaient pas, en effet, pour lui qu'un intérêt spéculatif. Engagé dans un duel sévère avec l'Église chrétienne, il ne se contente pas de la frapper ainsi à la base, aux sources mêmes de son enseignement, il entend pousser à fond son ardente polémique et combattre à outrance les dogmes et les pratiques religieuses des communautés de son temps.

Non pas qu'il paraisse toujours très éloigné de la foi qu'il abhorre. On est, à l'occasion, surpris d'avoir affaire avec un homme aussi croyant, aussi pieux. Il reconnaît en Dieu un être tout-puissant, infiniment bon, infiniment sage. Sa puissance n'est limitée que par sa nature et par les lois de la raison; il ne peut pas devenir mauvais, il ne peut pas davantage faire que deux fois deux ne fassent quatre. *Apocrit.*, IV, 2, 24. Sa bonté est sans limites, elle s'étend à tous les êtres de l'univers, jusqu'aux plus humbles et aux plus petits, jusqu'aux animaux eux-mêmes. *Apocrit.*, III, 4, 32. Sa sagesse éclate dans l'ordonnance parfaite et immuable de ses œuvres : le Verbe divin, par l'intermédiaire duquel il a tout créé, gouverne le monde sans rien y changer. *Apocrit.*, IV, 1, 2. Le mal qu'on y constate est l'œuvre des démons, de ces mauvais esprits qui prennent plaisir à répandre toutes sortes de maux. *Apocrit.*, III, 4. Aussi bien, l'homme a besoin du secours de Dieu : nos ancêtres étaient déjà accablés sous le poids de leurs péchés et maintenant encore une intervention divine est nécessaire pour nous sauver. *Apocrit.*, III, 4; IV, 10.

Toutefois, la hauteur de ces vues et de ces aspirations ne doit pas donner le change. Le monothéisme de Porphyre n'exclut pas la pluralité des dieux. Notre philosophe s'explique même en détail sur ce point : un vrai monarque ne saurait régner que sur ses semblables, sans cela sa majesté serait fort compromise. *Apocrit.*, IV, 20. La Bible, en plusieurs endroits, Ex., XXII, 28; Jos., XXIV, 14; I Cor., VIII, 5, 6, reconnaît du reste l'existence de divinités inférieures, *Apocrit.*, IV, 23; leur nom (anges, dieux ou démons) importe peu et varie suivant les pays, leurs images ne sont que des symboles pour nous rappeler leur présence, *Apocrit.*, IV, 21, 22; l'essentiel est de reconnaître qu'ils participent à la nature divine et qu'ils ont droit à un culte réglé par la plus ancienne tradition. *Apocrit.*, IV, 21, 23. Au sujet de la nature de Dieu, on dirait que Porphyre cherche quelque accommodement avec le dogme chrétien et propose une sorte de transaction.

Au rebours, le conflit est on ne peut plus aigu touchant la nature du monde et de l'homme. Pour le sage païen, le ciel et la terre sont éternels; il faut être stupide pour croire que le ciel, cette merveille de la création, puisse disparaître; la terre elle-même, véritable œuvre d'art, doit subsister toujours, parce que soumise à des règles invariables. *Apocrit.*, IV, 1, 2, 6, 7, 24. On trouve bien dans le Nouveau Testament l'annonce de la fin prochaine du monde, I Thess., IV, 15-17; Matth., XXIV, 4-5, 14, mais les événements se sont chargés de la démentir. *Apocrit.*, IV, 2-5. Quant à l'homme, il est absurde de prétendre que son corps pourra ressusciter. Comment changerait-il tout d'un coup de nature pour voler, comme dit Paul, I Thess., IV, 17, dans les airs au-devant du Christ? *Apocrit.*, IV, 2. Comment arriverait-il à réunir ses divers éléments corrompus et dispersés depuis si longtemps? *Apocrit.*, IV, 24. Déjà, lors de la prédication apostolique, les aréopagites d'Athènes avaient refusé d'entendre saint Paul, dès qu'il avait abordé le problème de la résurrection. Act., XVII, 31 sq. Au temps de Porphyre, les esprits n'ont pas changé à ce point de vue dans le monde païen; c'est toujours la même opposition irréconciliable à la doctrine chrétienne. Notre philosophe y ajoutait seulement quelques objections sur l'état des corps ressuscités, sur l'éternité des peines d'outre-tombe. Augustin, *Epist.*, CII, 2 et 22.

Les autres dogmes chrétiens étaient aussi, de sa part, l'objet des attaques les plus vives. L'incarnation est impossible : Dieu n'a pas de Fils, Augustin, *Epist.*, CII, 28; Jésus ne peut être le Verbe divin, Théophylacte, *Enarratio in evang. Joh.*, I, 2, *P. G.*, t. CXXIII, col. 1141; *Apocrit.*, III, 3; un Dieu ne saurait prendre chair dans le sein d'une vierge, Augustin, *De civ. Dei*, X, XXVIII; *Apocrit.*, IV, 22; pourquoi d'ailleurs a-t-il retardé son apparition jusqu'au temps du Christ, alors que les générations antérieures avaient tant besoin de son secours, *Apocrit.*, IV, 10; Jérôme, *Epist.*, CIII, 9; Augustin, *Epist.*, CII, 8, et quelle est, en définitive, l'utilité réelle de sa venue sur la terre? Méthode, éd. Bonwetsch, p. 503 sq. En tout cas, sa mort sur la croix était absolument inutile et il est même contraire au bon sens qu'un être impassible puisse souffrir. Méthode, *op. cit.*, p. 503-506. Porphyre admet bien la nécessité d'un ou de plusieurs sauveurs, mais il se les représente sous les traits de philosophes, tels qu'Apollonius de Tyane, enseignant la plus haute sagesse et appuyant sa doctrine sur des miracles. Pour lui, le salut semble consister avant tout dans une gnose, dans la science des règles qui facilitent l'affranchissement des passions. *Apocrit.*, IV, 5, 10. Il est évident que les rites ne servent à rien. Comment l'eau baptismale pourrait-elle suffire à purifier les péchés? Ce serait trop commode et, au fond, entièrement immoral. *Apocrit.*, IV, 19. Quels sont même, au juste, les effets du repentir? Méthode, *op. cit.*, p. 507. Et qu'on ne dise pas que les rites chrétiens ont un sens mystique et doivent s'interpréter allégoriquement, car cette méthode ne peut être employée quand il s'agit de mystère aussi grossier que la croyance à l'eucharistie. *Apocrit.*, III, 15.

En un mot, l'Église chrétienne, malgré quelques apparences, est le grand adversaire de l'hellénisme. Les « mythes étrangers » qu'elle propose à la foi de ses adeptes sont contraires à la plus ancienne et à la plus ferme tradition des Grecs. Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, XIX, 7; *Apocrit.*, II, 14; III, 31. Il est donc juste de traiter de pervers et d'impies ceux qui méprisent les conceptions et les coutumes religieuses les plus sacrées. Ajoutez à cela que la foi des chrétiens est une foi aveugle, irréfléchie, irraisonnable, un asservissement complet de l'esprit, d'où le nom de « fidèles » qu'on leur a donné. Leur enseignement n'a pas plus de valeur que « les commérages des vieilles femmes » et « les boniments des bateleurs ». *Apocrit.*, III, 35; IV, 8, 9. Au fond ce sont des barbares, des révolutionnaires qui rompent avec le passé et menacent l'ordre établi; ce sont des ennemis irréconciliables de la pensée païenne et de la civilisation hellénique. Eusèbe, *Præp. evang.*, I, I-II; *Demonst. evang.*, I, II.

Dans leur conduite, les chrétiens du commun font preuve de la même niaiserie et les chefs de la même duplicité. Ils critiquent le service du culte officiel, comme si leur Dieu n'avait pas autorisé expressément les sacrifices, Augustin, *Epist.*, CII, 16, comme si leurs temples n'étaient pas construits sur le modèle des temples païens. *Apocrit.*, IV, 21. Ils pratiquent l'ascèse, mais leurs vierges sont des personnes au cerveau malade, qui prétendent être remplies du Saint-Esprit, tout comme la Mère de Jésus. *Apocrit.*, III, 36. A force de répéter : « Vends ton bien, donne-le aux pauvres et tu auras un trésor dans le ciel », les prêtres ont fini par suborner quelques femmes riches qui ont cédé toute leur fortune et se sont réduites, sous prétexte de piété, à la vie la plus misérable. *Apocrit.*, III, 5. D'autres matrones jouent dans l'Église un rôle encore plus sin-

gulier : elles y commandent en maîtresses et disposent à leur gré des dignités sacerdotales. Jérôme, *In Is.*, III, 12. Bien mieux, chefs spirituels et simples fidèles n'ont plus la foi, cette foi qui devrait transporter les montagnes. Matth., XVII, 10. Aussi bien, il y a dans un autre passage de l'Évangile, Marc., XVI, 17, un mode de scrutin tout indiqué pour choisir « les élus du sacerdoce et surtout ceux qui ambitionnent l'épiscopat »; « à chacun on offrirait un poison mortel et celui que le breuvage n'aurait pas incommodé serait préféré aux autres ». *Apocrit.*, III, 16, 17. On retrouve ainsi à chaque page, chez Porphyre, le ton haineux et les accents railleurs du persiflage voltairien. Toutefois, il ne peut contester ni le développement rapide et prodigieux de la religion nouvelle, *Apocrit.*, IV, 3, ni la constance invincible des martyrs. *Apocrit.*, II, 14; IV, 4. Certaines de ses objections laissent même supposer qu'il est entré jadis en contact assez intime avec la pensée et la vie chrétienne. *Apocrit.*, III, 4, 6, 22. Sa haine contre l'Église renferme une aigreur particulière, qui semble révéler l'ancien amour d'un cœur ulcéré. Jusque dans ses sarcasmes les plus perfides, il y a comme un hommage involontaire rendu à la force grandissante du christianisme.

Ainsi donc, de l'œuvre de Porphyre, nous ignorons le plan et c'est à peine si nous pouvons juger de ses qualités littéraires. Nous sommes, à cet égard, beaucoup moins favorisés que pour l'étude du *Discours véritable* de Celse ou même du traité *Contre les chrétiens* de Julien l'Apostat. Toutefois, d'après quelques indices, il se pourrait que l'ouvrage du philosophe tyrien tint plus d'un commentaire détaillé des saints Livres que d'un large plaidoyer contre la foi chrétienne. L'aperçu que nous en avons tracé ne doit pas induire en erreur sur ce point. Il vise seulement à fixer, en l'état actuel des documents, les principaux traits de l'argumentation de Porphyre contre l'Église. Il permettra, en outre, d'en déterminer plus exactement la valeur.

III. Jugement sur l'œuvre antichrétienne de Porphyre. — Notre but n'est pas de la critiquer dans le détail, mais d'en souligner les qualités et les défauts caractéristiques.

1° *Originalité.* — De très bonne heure, le populaire attribua aux chrétiens toutes sortes de crimes, même les plus infâmes, et, jusqu'à la fin du IIe siècle, dans les milieux lettrés, les adversaires du christianisme ne firent, le plus souvent, que reprendre ces absurdes calomnies. Les gens cultivés, ajoutaient d'autres griefs un peu plus sérieux : les chrétiens se désintéressaient des affaires publiques, ils répugnaient au service militaire, ils se recrutaient parmi les parias de la société. Bien pis, ils avaient du succès, et c'était peut-être la chose que le monde des philosophes et des rhéteurs officiels devait le moins pardonner. Toujours est-il que, pendant longtemps, les défenseurs du paganisme n'ont pas étudié, de parti pris, les livres et la doctrine de l'Église. Les apologistes de la foi chrétienne, tel saint Justin, ont beau inviter leurs adversaires à une enquête personnelle; des rhéteurs comme Fronton, des philosophes comme Crescens ou Lucien, ne consentiront jamais à faire effort pour s'élever au-dessus du niveau de l'opinion commune.

Avec Celse il en va autrement. Dans le *Discours véritable*, on ne retrouve guère les sottes accusations populaires contre les chrétiens. En fait, l'auteur a pris soin de recueillir quelques renseignements auprès des fidèles eux-mêmes; il a consulté la Bible; il a lu divers ouvrages d'apologétique chrétienne. En particulier, dans sa critique des évangiles, il ne se borne pas à relever les récits suspects, il lui arrive quelquefois de comparer les documents et de tirer parti de leurs variantes. Cette façon de recourir aux textes montre qu'il comprend toute l'importance de l'histoire biblique. A dire vrai, il reste encore bien superficiel. Ses attaques contre la religion chrétienne en reviennent toujours aux difficultés intellectuelles et aux répugnances sentimentales dont était pénétré son esprit païen. Mais, chose rare à l'époque, il ne condamne pas en bloc : il ne craint pas de faire une exception pour la morale de Jésus. Sa polémique tourne même finalement à l'exhortation chaleureuse : le *Discours véritable* se termine par un appel aux chrétiens pour qu'ils renoncent à leur isolement dans l'État et travaillent, de concert avec les autres citoyens, à la grandeur de la patrie romaine.

Cent ans plus tard, avec Porphyre, nouvelle transformation dans la manière d'argumenter contre l'Église. Certes, la chose n'apparaît pas de prime abord. Le traité du philosophe néoplatonicien est parvenu à la postérité sous forme de fragments trop maigres pour qu'on ait de suite l'impression d'une œuvre originale. Il renferme d'ailleurs beaucoup de traits qui rappellent la polémique antichrétienne des siècles précédents. A. von Harnack, *Marcion*, 2e édit., Leipzig, 1924, *Beitagen*, p. 70, 77, 101, 336 sq., en signale plusieurs qui ne sont pas sans analogie avec les objections des marcionites. En outre, les ressemblances avec le *Discours véritable*, sans être littérales, sont si nombreuses qu'on a pu croire à une dépendance de Porphyre vis-à-vis de Celse : mêmes difficultés touchant certaines paroles de Jésus, *Apocrit.*, III, 5 et *Contra Cels.*, VI, 16; *Apocrit.*, IV, 8-9 et *Contra Cels.*, I, 62, son agonie au Jardin des oliviers, *Apocrit.*, III, 2 et *Contra Cels.*, II, 24, sa douceur durant la passion, *Apocrit.*, III, 1 et *Contra Cels.*, II, 35, l'épisode du coup de lance, *Apocrit.*, II, 13 et *Contra Cels.*, II, 35, les apparitions aux saintes femmes, *Apocrit.*, II, 14 et *Contra Cels.*, II, 63, etc. D'autre part, les attaques contre les dogmes de l'Église, « les mythes étrangers » : la création, l'incarnation, la fin du monde, la résurrection des corps, ainsi que les accusations de plagiat portées contre les juifs et les chrétiens, tout cela n'ajoute pas grand'chose aux arguments de la polémique antérieure. Ce sont des armes rouillées et empruntées par habitude au vieil arsenal des écoles philosophiques. Il y a même dans le Κατὰ Χριστιανῶν comme un relent des calomnies populaires : l'allusion aux festins de Thyeste, *Apocrit.*, III, 15, et le rappel des calamités publiques « depuis que Jésus est l'objet d'un culte ». Eusèbe, *Præp. evang.*, V, I.

Néanmoins, un examen attentif des divers fragments de l'ouvrage révèle, dans la manière de Porphyre, trois aspects nouveaux :

1. *Son point de vue n'est pas étroitement national.* — Notre philosophe se pose avant tout en défenseur de l'hellénisme, et les intérêts de l'empire ne le préoccupent que par contre-coup. Il reste, sous ce rapport, le disciple du maître qui estimait sans importance la ruine de sa propre patrie, *Ennéades*, I, IV, 7, et qui demandait aux adeptes de son école de ne pas participer aux affaires publiques. *Vita Plotini*, 7, 12. La doctrine néoplatonicienne élargissait ainsi les horizons bornés du *Discours véritable*. Celse n'a que mépris pour les Juifs, les Orientaux, pour tout ce qui n'est pas foncièrement romain. Ses arguments se ramènent à la raison d'État et il est à croire que le « couvent » de Plotin lui eût été un scandale. Porphyre, lui, possède, de toute évidence, une autre formation qui lui fait envisager sous un jour différent le conflit avec le christianisme. Sa confiance dans les destinées de l'empire ne pouvait être que médiocre et il ne songe pas à reprocher aux chrétiens une attitude qui devait lui paraître légitime à tant d'égards. Il croit, si l'on peut dire, à « la primauté du spirituel ». Il se soucie bien plus des principes de la sagesse grecque que des

contingences politiques. La polémique de Porphyre vise à être un débat d'idées.

2. *Sa critique prétend être objective.* — Quel que soit l'adversaire visé : Moïse, Jésus-Christ, les apôtres, l'Église, c'est toujours sur le terrain positif qu'il entend porter les plus rudes coups. Pour détruire les « mythes » chrétiens, rien de mieux que de remonter à la source, de s'en prendre à la Bible. Aussi la connaît-il de bout en bout. Celse négligeait saint Paul, et Origène ne manque pas de souligner ce grave défaut. *Contra Cels.*, I, 63. Porphyre n'a pas de ces lacunes. Il puise ses objections jusque dans le *IVe livre d'Esdras*, xiv, 21-47, *Apocrit.*, iii, 3 et dans l'*Apocalypse de Pierre*, *Apocrit.*, iv, 6-7, qui devaient figurer dans son milieu parmi les livres canoniques. Au surplus, notre philosophe entend pousser son attaque à fond. A en juger par ce seul fait que le l. XII de son ouvrage était consacré en entier à l'examen des prophéties de Daniel, il est déjà permis de supposer que son enquête devait être méticuleuse. Mais cette conjecture est amplement confirmée par les quelques bribes qui nous restent de son œuvre. Qu'il s'agisse de l'Ancien ou du Nouveau Testament, de l'histoire évangélique ou des épîtres pauliniennes, il discute les textes et tire objection des moindres détails; il semble même parfois procéder verset par verset, au point de donner à son traité *Contre les chrétiens* l'allure d'un minutieux commentaire.

Un tel travail témoigne, par ailleurs, d'un certain sens critique qu'on ne manque pas de célébrer surtout à propos de Daniel. « Porphyre disait à peu près tout ce que les critiques modernes ont pensé découvrir » (Lataix) [Loisy]. L'éloge est sans doute excessif, malgré la restriction. Il l'est même d'autant plus que le philosophe païen pourrait bien avoir largement utilisé, en la circonstance, le l. IX des *Stromates* d'Origène. N'empêche que, sur plus d'un point, son interprétation a aujourd'hui grande vogue : la petite corne, Dan., vii, 8, identifiée à Antiochus Épiphane et tout le récit de xi, 21-39 rapporté au règne de ce prince. Le critère qui lui sert à dater les apocalypses apocryphes paraît aussi très original pour l'époque. Bien que Porphyre ne l'ait pas toujours appliqué avec justesse, il n'en a pas moins « saisi, avec une rare pénétration, le sens véritable de plusieurs passages » de Daniel (Vigouroux).

Enfin, on ne peut refuser de reconnaître dans le Κατὰ Χριστιανῶν le fruit d'un labeur remarquable. L'auteur y fait appel au témoignage des historiens profanes pour prendre en défaut le récit biblique. Nous savons notamment en quelle estime il tient la fameuse histoire de Sanchoniathon, traduite du phénicien en grec par Philon de Byblos. Il aborde aussi quelquefois les questions de philologie; il s'intéresse aux problèmes chronologiques et topographiques, il semble avoir un goût particulier pour les synchronismes. A. von Harnack le soupçonne même de s'attaquer, touchant l'antiquité de la religion juive, au chronographe chrétien alors le plus réputé, Jules Africain. En somme, Porphyre prend son rôle au sérieux. Par l'appareil scientifique, son œuvre dépasse sans contredit les écrits de ses devanciers.

3. *Le ton de sa polémique paraît aussi à l'ordinaire moins agressif.* — On a dit : « Celse, tout à la raillerie et à l'invective, est le Voltaire du paganisme; Porphyre en serait plutôt le Renan. » P. Allard, *La persécution de Dioclétien*, t. i, Paris, 1890, p. 75. Cette distinction, il faut l'avouer, n'est pas juste de tout point : on retrouve trop souvent dans le Κατὰ Χριστιανῶν les sarcasmes haineux à la Voltaire. Il reste que les attaques sont le plus souvent accompagnées de considérations historiques, morales ou religieuses qui en atténuent la violence. En outre, notre philosophe sait varier ses traits suivant le personnage auquel il en a. S'il ne garde aucun ménagement pour saint Paul, il fait preuve, vis-à-vis du Christ, d'une singulière réserve. Celse traitait Jésus de magicien; Porphyre a soin de transporter aux apôtres cette accusation. Chez l'un et l'autre il y a, sans doute, beaucoup de mépris pour la religion nouvelle, mais le second ne semble plus avoir la même superbe, ni la même confiance dans le succès final. En face des progrès immenses de l'Évangile, des efforts puissants des apologistes, de la constance merveilleuse des martyrs, le philosophe néoplatonicien, plus clairvoyant, a compris la situation grave de la religion païenne. Il pourrait même avoir eu le pressentiment de la force irrésistible du christianisme. Ajoutons enfin que les aspirations élevées de son âme, telles que nous les découvrons dans la *Lettre à Marcella* ou dans le *Traité de l'abstinence de la chair*, devaient tout naturellement le porter à mettre dans ses attaques des nuances inconnues jusqu'alors.

Ainsi donc Porphyre a composé une œuvre originale en beaucoup d'endroits. Il y a quelque chose de nouveau dans son point de vue, dans ses recherches, dans sa manière de présenter les objections. Bien mieux, cette triple originalité nous dévoile les trois principaux traits de son personnage : le penseur, l'esprit critique, l'âme religieuse. Le paganisme à son déclin ne devait plus rencontrer de représentant aussi autorisé. Selon le mot de von Harnack, « Porphyre a écrit le testament de l'hellénisme ».

2° *Valeur intrinsèque.* — L'exposé que nous avons fait des objections contenues dans le Κατὰ Χριστιανῶν permet d'apercevoir les vices fonciers de la critique porphyrienne. On peut les grouper sous trois chefs principaux :

1. *Porphyre, penseur et philosophe, reste un sophiste.* — A l'école de Plotin, il n'a pas oublié les leçons des rhéteurs d'Athènes et visiblement sa polémique témoigne d'un goût fort prononcé pour la plus détestable méthode de discussion.

Il ne fait aucun effort pour pénétrer le sens des paroles qu'il condamne. Il s'en tient souvent, dans l'examen des textes bibliques, à l'interprétation la plus mesquine, qui lui permet aisément de triompher. Comment le Christ a-t-il pu promettre la révélation des mystères aux « petits », Matth., xi, 25, c'est-à-dire à ceux qui tettent? *Apocrit.*, iv, 9. N'y a-t-il pas folie de la part de Paul à déclarer, I Cor., vii, 30, que celui qui possède doit être comme celui qui ne possède pas, *Apocrit.*, iv, 1, ou à se glorifier, I Cor., ix, 19, de s'être fait l'esclave de tous? *Apocrit.*, iii, 30. Certes, il y a des chances que Porphyre n'ait réellement pas compris telle doctrine paulinienne, Rom., v, 20, dans *Apocrit.*, iii, 34, ou tel passage évangélique, Joa., vii, 8-10, dans Jérôme, *Dial. adv. Pel.*, ii, 17. Mais, plus d'une fois, cette incompréhension est intentionnelle. On ne peut expliquer autrement la manière dont le philosophe signale certaines contradictions dans les évangiles, par exemple, entre Marc., x, 18, et Luc., vi, 45, dans *Apocrit.*, ii, 9, entre Matth., xxvi, 11, et xxviii, 20, dans *Apocrit.*, iii, 7, etc. On doit attribuer au même principe la fausse interprétation qu'il donne des passages bibliques les moins obscurs, Matth., xvi, 18; Act., xviii, 9-10, dans *Apocrit.*, iii, 22; iv, 4. Cette façon, censée ingénieuse, d'opposer ou d'interpréter les textes constitue une forme de discussion trop particulière pour qu'on puisse s'y méprendre.

Au reste, quand Porphyre développe ses arguments, soit scripturaires, soit rationnels, il emploie volontiers le même procédé. Ainsi, dans *Apocrit.*, iv, 7, il veut démontrer la fausseté de cette parole de Jésus : « Le ciel et la terre passeront. » Matth., xxiv, 35. A cet effet, il propose les quatre raisons suivantes tirées de l'Écriture : *a)* Dieu est le père du ciel, Matth., xi, 25,

et un père ne peut tuer son enfant; *b)* du ciel nous viennent tous les biens, Joa., III, 27, la sainteté du ciel est donc la garantie de son éternité; *c)* le ciel est l'habitation de Dieu, Deut., XXVI, 15; s'il venait à périr, Dieu n'aurait plus de demeure; *d)* le ciel est son trône, la terre est l'escabeau de ses pieds, Is., LXVI, 1; un monde qui rend de tels services ne peut donc disparaître.

Porphyre est non moins habile à déduire d'une maxime du Sauveur les conclusions les plus étranges. En se fondant sur Matth., XIX, 24, il s'efforce de prouver que non seulement le salut est impossible aux riches, mais que tous les pauvres, quels que soient leurs crimes, seront sauvés. *Apocrit.*, III, 5. Il aboutit à un résultat semblable dans l'interprétation de Luc., V, 32 : seuls les gens de mauvaise vie sont appelés au salut; les justes, eux, seront écartés du royaume. *Apocrit.*, IV, 10. Il a beau jeu ensuite pour proclamer immoral cet enseignement de Jésus. Sa défense du diable « le calomniateur », à propos de Joa., VIII, 43-44, pourrait même passer pour un modèle du genre sophistique. *Apocrit.*, II, 16. A force de déduction, il en arrive à soutenir ce paradoxe : dans une calomnie, le plus coupable est celui qui y prête flanc, ensuite celui qui l'accueille, enfin celui qui l'emploie!

Les attaques de notre philosophe prennent parfois un tour plus grave. Mais il paraît difficile de nier les conséquences déplorables d'une telle habitude d'esprit. « Il y a chez Porphyre un mélange très particulier de critique inexorable et d'un grand manque de jugement. » Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig, 1907, p. 297. Plusieurs de ses objections en sont manifestement la preuve. Il nous montre les apôtres, tantôt comme de pauvres paysans plus ou moins ignorants et stupides, tantôt comme des personnages très malins, au point d'abuser de la simplicité de leurs auditeurs. Sa verve se donne libre carrière sur les vices honteux des premiers ouvriers de l'Évangile, ce qui ne l'empêche pas de trouver tout naturel le succès de la propagande chrétienne. Jusque dans ses remarques les mieux fondées, par exemple quand il relève l'emploi exagéré de la méthode allégorique par Origène, il donne prise aux observations les moins bienveillantes, puisque lui-même a usé et abusé de procédés semblables dans l'interprétation de la mythologie grecque. Cf. *De antro nympharum*, éd. Didot, 1858, p. 87-98. Bref, la polémique de l'adversaire des chrétiens dénote de l'aisance et de la subtilité; elle manque de sérieux et de profondeur.

2. *Porphyre, esprit critique, est trop souvent superficiel.* — *a)* Il est facile de le constater à propos de l'Ancien Testament. Nous avons reconnu volontiers son ingéniosité dans l'interprétation de tel passage de Daniel, VII, 8, ou XI, 21-39. Toutefois, on s'aveugle lorsqu'on en fait du coup un exégète éminent. Passons sur les bévues de détail : il identifie « Maozim », XI, 38, avec Modin; il prend le mot « palais », XI, 45, pour la ville d'Apedno; la reine mère, V, 10, pour l'épouse du roi. Il commet des erreurs beaucoup plus graves. Par exemple, il voit Israël dans Dan., II, 34-35, 44-45. Or, le texte dit expressément que l'empire en question ne sera administré par aucun peuple. En outre, l'exégèse de Porphyre dans Dan., VII, 7-8, 13-14, paraît inadmissible : les critiques reconnaissent à l'ordinaire, dans le quatrième animal, l'empire syrien, dans les dix cornes les dix prédécesseurs d'Antiochus Épiphane, dans les trois autres cornes Héliodore, Démétrius et Ptolémée Philométor. Quant au « fils de l'homme », personne n'y voit aujourd'hui la figure de Judas Macchabée.

Le philosophe païen n'est pas plus heureux dans l'interprétation de Dan., XI, 40-45; XII, 1-3. Son dessein de prouver à tout prix que l'horizon de Daniel ne s'étend pas au delà d'Antiochus l'a égaré dans une mauvaise voie. Saint Jérôme a beau jeu pour lui remontrer combien est précaire son application historique des textes. Le savant docteur triomphe non moins facilement à propos de la langue originale de Daniel, en distinguant entre le livre hébreu, I-XII, et la partie deutérocanonique, XIII-XIV. D'une façon générale, Porphyre n'a pas saisi l'importance messianique de cette apocalypse. Ne va-t-il pas jusqu'à prétendre que l'auteur de la prophétie mentait pour soutenir l'espérance de ses compatriotes? Notre polémiste n'est rien moins qu'un psychologue. Il reste confiné dans des remarques érudites. Sa perspective est étroite et il ne semble pas avoir compris la portée du genre apocalyptique. Il a cru embarrasser l'apologétique chrétienne en rapportant nombre de faits à Antiochus. La réponse de saint Jérôme reste toujours vraie : *Pone enim hæc dici de Antiocho, quid nocet religioni nostræ? In Dan.*, XI, 44-45, *P. L.*, t. XXV, col. 573.

b) Au sujet du Nouveau Testament, l'exégèse érudite de Porphyre n'est pas moins sujette à caution. Le nom de « mer » donné au lac de Tibériade par les évangélistes est une simple expression d'origine hébraïque et non une façon détournée d'embellir le récit. Il y a d'ailleurs de réelles tempêtes sur ce lac. En outre, sur sa rive orientale, en Décapole, où la majorité des habitants était païenne, la présence d'un nombreux troupeau de porcs est très vraisemblable. De même, dans l'histoire de la passion, il suffit de situer exactement les deux épisodes de la boisson, Marc., XV, 23, et 36, et de bien entendre les paroles du Sauveur, Matth., XXVII, 46, et Luc., XXIII, 46, et l'on voit disparaître toute contradiction. Au vrai, il faut un certain parti pris pour présenter, comme Porphyre, des objections aussi puériles.

En tout cas, on comprend mieux, dès lors, son incompétence en face de problèmes plus difficiles. Il ignore que l'addition Ἡσαΐου dans Matth., XIII, 35, n'est pas une leçon critique. Il n'a pas vu que la citation empruntée à Malachie, III, 1, dans Marc., I, 2 a toutes les apparences d'une glose. Il accuse trop facilement d'erreur la généalogie du Christ dans Matth., I, 11-12, sans se rendre compte du caractère très spécial de ce morceau. Il n'a pas saisi le sens eschatologique de la prédiction de Jésus devant le grand prêtre. Matth., XXVI, 64. Il dénonce sans raison un plagiat dans Act., XV, 30. Pour dénigrer Pierre, il interprète Act., XII, 3-11 avec la plus grande fantaisie. A l'égard de Paul, c'est bien pis encore. L'apôtre des gentils n'a jamais prétendu que l'état de mariage fût mauvais; il le considère seulement comme moins parfait. S'il permet d'user de viandes offertes aux idoles, il réserve toujours la question de scandale. Et ainsi du reste; toutes les accusations de Porphyre ne résistent pas à un examen impartial des textes. Autant qu'on en peut juger sur de simples extraits, le philosophe néoplatonicien n'a aucun droit à figurer comme maître de la critique.

Il possède, il est vrai, de vastes connaissances : à tout propos il en fait étalage dans son traité *Contre les chrétiens*. Mais cette pointe de pédanterie, loin d'abuser le lecteur, doit le mettre plutôt en défiance. En tout cas, il est arrivé trop souvent à notre encyclopédiste de tomber dans des erreurs grossières. Rien que dans un passage cité par Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, XIX, 7-8, on peut en signaler plusieurs : la conversion d'Origène au christianisme et sa formation intellectuelle par les traités de Longin. Au surplus, et la chose est d'importance, l'érudition de Porphyre ne va pas sans une certaine inaptitude à comprendre la pensée de l'adversaire. Il manque à coup sûr de cette finesse d'observation et de cette indépendance de jugement qui sont la marque des grands esprits.

3. *Porphyre, âme véritablement religieuse, garde tous les préjugés de l'hellénisme.* — L'auteur de la *Lettre à Marcella* manifeste en plusieurs de ses ouvrages une piété si haute, une si forte inspiration religieuse (cf. *Epist. ad Marcellam*, 7, 12, 13, 20, 24, 27) qu'on a peine à imaginer toute la distance qui le sépare de la foi chrétienne. En fait, il est arrêté au seuil de l'Église par un ensemble d'idées et de sentiments qui reflètent la pensée et l'idéal païens et qui sont à la base de sa critique.

La croyance en l'éternité du monde et en la périodicité de la vie universelle, tel est le premier principe de la cosmologie hellénique, suivant lequel l'univers est un ordre éternel, où le temps se divise en vastes périodes qui se répètent indéfiniment. De là découle la conception d'un déterminisme absolu, s'étendant des révolutions astrales jusqu'au moindre changement dont le monde sublunaire est le théâtre. De là encore l'idée que les corps célestes sont des êtres divins, puisque éternels et incorruptibles; ils ne connaissent que le mouvement parfait. Porphyre admet d'emblée ces principes de la science grecque et c'est en leur nom qu'il s'oppose aux dogmes chrétiens de la création, de l'incarnation, de la fin du monde et de la résurrection des corps.

Au demeurant, ces difficultés intellectuelles de croire n'étaient peut-être pas l'obstacle le plus insurmontable entre le philosophe tyrien et l'Église. Il y avait chez lui toute une hérédité de culture qui l'insurgeait contre le christianisme. Dans presque tous les fragments que nous possédons du Κατὰ Χριστιανῶν, il revient sur ces répugnances sentimentales qui l'éloignaient de la foi chrétienne.

Un sauveur vraiment Dieu n'aurait pas, comme Jésus, tremblé devant la mort au Jardin des oliviers, gardé le silence pendant la passion et accepté le supplice des esclaves. Quel contraste avec les accents émus de Pascal : « Il a été humble, patient, saint, saint à Dieu, terrible aux démons, sans aucun péché. Oh! qu'il est venu en grande pompe et en prodigieuse magnificence, aux yeux du cœur, qui voient la sagesse! » *Pensées*, n. 793, éd. Brunschwicg. Porphyre, lui, n'entend rien à cette sagesse nouvelle de l'Évangile : la vie du Christ, pleine d'abnégation et d'humilité, sa doctrine où il promet le salut aux pécheurs, aux pauvres, aux gens incultes, au rebut de la société, sa mort rédemptrice par la souffrance, autant d'objets de scandale pour notre philosophe. Tout de même, c'est parce qu'il voit dans saint Paul l'adversaire le plus intrépide de la culture grecque, des croyances et des mœurs païennes, qu'il l'attaque avec une extrême violence. La vie des chrétiens, telle qu'elle se passe sous ses yeux, est aussi, par plus d'un côté, une énigme pour cet esprit tout imprégné de la sagesse antique. Il ne comprend pas la patience des martyrs, prédication vivante et instrument providentiel de la conversion des païens. Il accuse l'ignorance et la foi simple des gens du peuple, sans réfléchir que cette adhésion confiante est justifiée dans les savants travaux des apologistes, d'un Origène, par exemple, qu'il a connu de près. Il se révolte contre l'indulgence accordée au pécheur repentant et ne soupçonne pas les impulsions mystérieuses de la grâce. Il y a là tout un monde, qui lui est fermé. L'idéal chrétien, pour cet aristocrate de la pensée païenne, reste toujours, selon le mot de l'Apôtre, une folie.

Ces brèves observations sur la faiblesse de l'œuvre porphyrienne permettent de s'inscrire en faux contre le sentiment de von Harnack : « Là où Porphyre a transporté le conflit entre le christianisme et les sciences philosophiques et religieuses, on le retrouve encore aujourd'hui; aujourd'hui encore Porphyre n'a pas été réfuté et, en somme, on ne peut le réfuter qu'après lui avoir tout d'abord donné raison en ramenant le christianisme à son « noyau » primitif. » *Mission und Ausbreitung*, 2e édit., t. I, p. 414. Tout au rebours, la position générale de Porphyre nous paraît singulièrement fâcheuse. Les trois vices fondamentaux de cet esprit : son culte pour la sophistique, l'insuffisance de son érudition et de son jugement, ses partis pris philosophiques et religieux sont beaucoup trop graves pour ne pas ruiner dans l'ensemble ses objections contre la foi chrétienne. Il reste seulement qu'à certains égards sa critique paraît d'hier. Dans la lutte contre le christianisme, il se place volontiers sur le terrain de l'histoire biblique, comme on le fait de nos jours. Il essaie déjà de démontrer « la modernité des prophètes », dont les prédictions n'auraient été écrites qu'une fois les événements accomplis. Il devance l'école de Tubingue en accentuant les divergences de Pierre et de Paul. Dans ses attaques contre les évangiles, la personne de Jésus est séparée de ses disciples et de son œuvre, tout comme les protestants libéraux distinguent aujourd'hui entre le Christ de l'histoire et le Christ de la foi. Peut-être a-t-il préludé à l'histoire comparée des religions par un parallèle entre le peuple phénicien et le peuple juif. Dans tous les cas, sa façon de tenir les dogmes de l'Église pour des mythes grossiers n'est pas sans quelque ressemblance avec les conclusions de l'école dite *religionsgeschichtlich*. Il n'y a pas jusqu'à la forme de sa polémique, tour à tour ironique et savante, spécieuse et serrée, anticléricale et courtoise, qui ne rappelle le ton des ouvrages de certains rationalistes modernes.

3° *Influence.* — 1. *Dans les milieux païens.* — L'œuvre antichrétienne de Porphyre est restée jusqu'à la fin du paganisme une mine inépuisable où les adversaires de la religion du Christ ont alimenté constamment leur polémique. Hiéroclès, Jamblique, Julien l'Apostat, pour ne citer que les noms les plus connus, lui doivent bien davantage qu'il ne semble au premier abord. La mauvaise conservation de leurs œuvres ne permet pas de multiplier les points de comparaison et d'établir des conclusions précises. Mais, à relire seulement les restes du traité de Julien, on aperçoit nombre de traits, surtout d'ordre historique et exégétique, qui s'apparentent sans conteste à la critique de Porphyre. Tous deux, ils utilisent Ex., XXII, 28, pour défendre le polythéisme et I Cor., VI, 11, pour attaquer l'institution du baptême. En dehors des lieux communs de la polémique courante, ils soulèvent fréquemment les mêmes objections en s'appuyant sur les mêmes textes. Ainsi, la généalogie du Christ, Matth., I, 1-17, la vocation de Lévi, Matth., IX, 9, la naissance virginale du Sauveur, Is., VII, 14, l'incident d'Antioche, Gal., II, 11 sq., etc., sont l'objet de diatribes semblables. Il est difficile de nier une certaine influence de notre savant sur les cercles païens du néoplatonisme.

Son action, toutefois, n'a pas été profonde. Porphyre reste dans le domaine de la philosophie religieuse un homme de transition. Les nécessités de la propagande et ses propres dispositions l'invitaient à atténuer la ferveur enthousiaste et le rigorisme de Plotin. Il ne peut atteindre aux élans mystiques du maître; il n'a pas les mêmes dédains que lui pour les cultes populaires. Nonobstant, il prône tout un système de renoncement ascétique et ne manifeste guère d'estime pour les hiérophantes et les mystagogues. Aussi, après sa mort, lorsque l'école néoplatonicienne, engagée, à partir du « divin » Jamblique, dans les compromissions les plus funestes pour l'esprit philosophique, fut devenue l'humble servante des anciens cultes païens et le dernier rempart d'une « théologie de la superstition », Porphyre ne compta plus pour ce monde de théurges et de charlatans. On le regardait comme « l'érudit », πολυμαθής, qu'il convient de consulter au besoin. Mais

il restait, malgré tout, l'auteur de la *Lettre à Anébon*, et, à ce seul titre, on se devait de tourner le dos à un philosophe dont le zèle religieux paraissait si tiède. Toute l'œuvre qu'il avait entreprise ne vue d'adapter la religion païenne aux exigences de son temps aboutissait ainsi à un échec.

2. *Dans les milieux chrétiens.* — Là, Porphyre a exercé tout d'abord cette sorte d'influence spéciale qui opère par réaction. Bien que les réfutations du Κατὰ Χριστιανῶν soient presque entièrement perdues, il est certain que cet ouvrage a obligé l'apologétique chrétienne à un puissant effort. Il suffit, pour s'en convaincre, de relire les *Quæstiones et responsiones ad orthodoxos* ou encore les *Quæstiones gentilium ad christianos* de pseudo-Justin. On y reconnaît plusieurs objections dans la note de Porphyre : par exemple, les n. 24, 28, 53, 55, 78, 79, 83, 111, 119 du premier traité, ou encore les n. 14 et 15 du second. On saisit de la sorte, sur le vif, l'importance que l'on attachait à ces attaques païennes et la sagacité que l'on déploya pour y répondre. Mais c'est surtout Eusèbe, dans sa *Préparation* et dans sa *Démonstration évangélique*, où Porphyre est combattu à tout propos plus ou moins ouvertement, qui nous donne une idée de la méthode employée désormais pour la défense du christianisme. L'évêque de Césarée se place sur le terrain de l'adversaire : à une objection d'ordre positif il oppose un grand nombre d'autres faits qui contredisent le premier; à une critique tirée d'un texte, il répond par un examen plus minutieux du passage en question. Il veut battre l'adversaire païen avec ses propres armes. Porphyre a, de la sorte, servi l'apologétique chrétienne, en la poussant à prendre un contact plus étroit avec les difficultés et à donner à ses réponses un caractère plus scientifique.

Il faut mettre à part, dans l'œuvre de Porphyre, l'*Introduction* aux *Catégories* qui fut considérée dans tous les milieux comme le manuel indispensable pour bien entendre la logique d'Aristote. Marius Victorinus, encore païen, en donna une traduction latine, quelques années après la mort de Porphyre, cf. Monceaux, *Mélanges Havet*, Paris, 1909, p. 296-310. Chez les chrétiens, Jérôme lui-même n'a pas eu d'autre moyen d'initiation. D'une façon plus générale, c'est grâce à Porphyre et à ses commentaires érudits qu'Aristote fut intronisé parmi les disciples de Plotin et qu'il exerça désormais, en logique, une autorité considérable.

Certes, un tel rôle, l'adversaire des chrétiens est loin de l'avoir prévu. Il a employé toute sa science à ruiner dans les esprits l'autorité du christianisme. Or, de son œuvre immense il n'est resté, pendant de longs siècles, que deux opuscules célébrés à l'envi, par une cruelle ironie du sort, dans tous les milieux chrétiens. L'un, le traité *Sur l'abstinence de la chair* ne pouvait manquer de faire l'admiration et l'édification des moines. L'autre, l'*Isagoge*, devait passer pour l'introduction fondamentale non seulement à la philosophie et à la théologie, mais parfois même à la vie spirituelle. Son autorité sera si haute qu'une simple phrase incidente (les cinq termes ont-ils une existence substantielle ou ne sont-ils que des formes de notre pensée?) finira par déchaîner la grande querelle des universaux. Étrange fortune que celle d'un homme renié par son propre parti et dont l'œuvre, tout compte fait, a contribué surtout au succès de la cause qu'il avait le plus violemment combattue.

I. Sources. — 1° *Sur la vie de Porphyre.* — Les auteurs anciens ne fournissent que de maigres renseignements : Eunape (346-415), *Vies des philosophes et des sophistes*, éd. Boissonnade, Paris, 1822, p. 6-12; 2e éd. (collection Didot : *Philostrate, Eunape et Himerius*), Paris, 1849, p. 455-457; Suidas, *Lexique*, au mot *Porphyrios*, éd. Bernhardy, t. II, col. 752. Il existe une *Vie de Porphyre*, en syriaque, qui n'ajoute guère aux précédents; cf. A. Baumstark, dans *Philol.-hist. Beiträge C. Wachsmuth zum 60. Geburtstag*, Leipzig, 1897. La notice d'Eunape et l'article de Suidas sont reproduits par J. Bidez, *Vie de Porphyre*, Gand, 1913, p. 47*-53*, qui les fait suivre, p. 54*-62*, d'un recueil de sept textes arabes relatifs aux écrits perdus de notre philosophe.

2° *Sur l'œuvre de Porphyre.* — Il n'y a pas de *Corpus Porphyrianum*; Fabricius, *Bibliotheca græca*, 3e éd., t. V, Hambourg, 1796, p. 729 sq., et Parisot, *De Porphyrio tria tnemata*, Paris, 1845, en ont seulement dressé la liste; Bidez, qui l'a rectifiée et complétée (*op. cit.*, p. 62*-73*, où il compte 77 écrits de Porphyre, en grande partie perdus), se prépare depuis longtemps à publier ce volumineux *Corpus*. En attendant, on est obligé de recourir aux diverses éditions particulières.

1. *Principaux ouvrages philosophiques et religieux.* — Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας, extraits dans *Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiæ*, éd. G. Wolff, Berlin, 1856. — Περὶ ἀγαλμάτων, fragments réunis par Bidez, *op. cit.*, p. 143-157, et 1*-23*. — Πορφυρίου εἰσαγωγὴ τοῦ Φοίνικος ou Περὶ πέντε φωνῶν, livre célèbre aux nombreuses éditions, cf. A. Busse, *Commentaria in Aristotelem græca edita...*, IV, 1, Berlin, 1887, p. 1-22. — Πορφυρίου εἰς τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγορίας κατὰ πεῦσιν καὶ ἀπόκρισιν, éd. A. Busse, *ibid.*, p. 55-142. — *De regressu animæ :* fragments réunis par Bidez, *op. cit.*, p. 158-162 et 24*-41*. — *Porphyrii philosophi platonici opuscula selecta*, éd. Nauck, 2e éd., Leipzig, 1886. Cette édition comprend : Φιλόσοφος ἱστορία, fragments, p. 1-16; Μάλχου ἢ βασιλέως Πυθαγόρου βίος, extraits du premier livre de l'*Histoire de la philosophie*, p. 17-52; Περὶ τοῦ ἐν Ὀδυσσείᾳ τῶν νυμφῶν ἄντρου, p. 53-81; Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων, p. 83-270; Πρὸς Μαρκέλλαν, p. 271-297. — Πορφυρίου πρὸς Ἀνεβὼ ἐπιστολή, fragments dans T. Gale, *Jamblichus, De mysteriis Ægyptiorum*, Oxford, 1678, édités aussi par G. Parthey, *Jamblichi De mysteriis liber*, Berlin, 1857, p. XXIX sq. — Πορφυρίου περὶ Πλωτίνου βίου : cette *Vie de Plotin* figure en tête de la plupart des éditions des *Ennéades*, en particulier dans celle de Bréhier, *Les Ennéades*, t. I, Paris, 1924, p. 1-31. — Πορφυρίου ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά, éd. B. Mommert, Leipzig, 1907.

2. *Le traité « Contre les chrétiens »* (Κατὰ Χριστιανῶν λόγοι ιε'). — *a)* Lardner a, le premier, réuni les fragments épars dans la littérature patristique : *The credibility of the Gospel history*, c. XXXVII : *Testimonies of ancient Heathens*, Londres, éd. Kippis, 1788, t. VIII, p. 176-125; éd. 1838, t. VII, p. 390-467.

b) L'ouvrage de C. Blondel, Μακαρίου Μάγνητος Ἀποκριτικὸς ἢ Μονογενής, *Macarii Magnetis quæ supersunt...*, Paris, 1876, fut le point de départ de recherches nouvelles. En fait, L. Duchesne, *De Macario Magnete et scriptis ejus*, Paris, 1877, attribua tout d'abord à Hiéroclès les objections mises sur les lèvres du philosophe païen dans l'apologie de Macaire. Mais l'opinion fut retournée dès l'article de Wagenmann, *Porphyrius und die Fragmente eines Ungenannten in der Athenischen Makariushandschrift*, dans *Jahrbücher für deutsche Theologie*, t. XXIII, 1878, p. 269-314. On voit désormais Porphyre dans l'adversaire de l'Ἀποκριτικός. Ainsi, Neumann, *Juliani Imperatoris librorum contra Christum quæ supersunt*, Leipzig, 1880, p. 20 sq.; Zahn, *Gesch. des N. T. Kanons*, t. I, 1888, p. 310 et t. II, 1890, p. 815 et 1005; surtout Georgiadès, Περὶ τῶν κατὰ Χριστιανῶν ἀποσπασμάτων τοῦ Πορφυρίου, Leipzig, 1891 (en grec), et A. J. Kleffner, *Porphyrius der Neuplatoniker und Christenfeind*, Paderborn, 1896. Toutefois, une réaction se produisit. Elle avait été préparée par certains auteurs qui se refusaient à voir, en toute circonstance, Porphyre derrière le philosophe païen de Macaire, tels : Salmon, art. *Macarius*, dans *Dictionary of christian biography*, t. III, 1882; Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig, 1907, p. 301-304; Schalkhausser, *Zu den Schriften des Makarios von Magnesia*, Leipzig, 1907, dans *Texte und Unters.*, t. XXXI, fasc. 4. Avec T.-W. Crafer, cette réaction manqua décidément de mesure. Dans deux articles : *Macarius Magnes a neglected apologist*, du *Journal of theological studies*, t. VIII, 1906-1907, p. 401-423, et 546-571, Crafer soutint cette hypothèse : l'Ἀποκριτικός est le compte rendu d'une conférence contradictoire qui a eu lieu, vers 293-302, entre Hiéroclès et un Macaire inconnu. La réponse de von Harnack, *Kritik des N. T. von einem griechischen Philosophen des III. Jahrhunderts*, Leipzig, 1911, dans *Texte und Unters.*, t. XXXVII, fasc. 4, et la réplique de Crafer, *The work of Porphyry against the christians and its reconstruction*,

dans *Journal of theol. studies*, t. xv, p. 360-395 et 481-512 (cf. aussi Crafer, *The Apocriticus of Macarius Magnes*, Londres, 1919) semblent avoir sinon concilié tout à fait les opinions (cf. Krüger, dans *Deutsche Literaturzeitung*, t. xxxiii, 1912, col. 83-86, et Geffcken, *ibid.*, t. xxxvii, 1916, col. 1637-1642), du moins diminué beaucoup leurs divergences. On ne s'entend pas sur les intermédiaires qu'il convient de placer entre le Κατὰ Χριστιανῶν et l'Ἀποκριτικός, mais on reconnaît que ce dernier ouvrage contient « la substance » des attaques de Porphyre et même quelquefois ses *ipsissima verba*.

c) Enfin, Harnack, comme conclusion de ce débat, a donné une édition de tous les textes (témoignages, fragments, références) qui se rapportent ou paraissent se rapporter au traité de Porphyre *Contre les chrétiens* : *Porphyrius « Gegen die Christen » XV Bücher*, dans *Abhandlungen der kön. preuss. Akad. der Wiss., Phil.-hist. Klasse*, 1916, t. i, ouvrage capital, auquel il convient d'ajouter un article du même auteur : *Neue Fragmente des Werks des Porphyrius gegen die Christen. Die pseudo-Polycarpiana und die Schrift des Rhetors Pacatus gegen Porphyrius*, dans les *Sitzungsberichte* de la même académie, 1921, t. i, p. 266-284, et t. ii, p. 834 sq.

II. Travaux. — 1° *Études particulières.* — 1. *Sur la vie de Porphyre.* — Lucas Holstenius, *De vita et scriptis Porphyrii philosophi*, dans la *Vita Pythagoræ* de Porphyre, 1re éd., Rome, 1630; 2e éd., Cambridge, 1655, et reproduite par Fabricius, *Bibl. græca*, 1re éd., t. iv, Hambourg, 1723, p. ii et 207 sq.; G. Wolff, *Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda*, Berlin, p. 7-37, premier essai en vue de replacer l'œuvre de Porphyre dans son cadre chronologique; J. Bidez, *Vie de Porphyre*, Gand, 1913, ouvrage capital; F. Cumont, *Comment Plotin détourna Porphyre du suicide*, dans *Revue des études grecques*, t. xxxii, 1919, p. 113 sq.

2. *Sur les écrits philosophiques et religieux de Porphyre.* — J. Bernays, *Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit, ein Beitrag zur Religionsgeschichte, mit kritischen und erklärenden Bemerkungen zu Porphyrios' Schrift über Enthaltsamkeit*, Berlin, 1866; F. Börtzler, *Porphyrius' Schrift von den Götterbildern*, Erlangen, 1903; N. Bouillet, *Porphyre, son rôle dans l'école néoplatonicienne, sa lettre à Marcella, traduite en français*, dans *Revue crit. et bibliog.*, Paris, mars 1864, p. 181 sq.; A. Chaignet, *La philosophie des oracles*, dans *Rev. de l'hist. des relig.*, t. xli, 1900, p. 337-353; K. Gass, *Porphyrius in epistula ad Marcellam quibus fontibus et quomodo eis usus sit*, Bonn, 1927; A. Harnack, *Greek and christian piety at the end of the III. century*, dans *Hibbert Journal*, t. x, 1911, p. 65-82; P. Heseler, *Zu Porphyrius' Schrift* Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά, Kreuznach, 1909; W. Purpus, *Die Anschauungen des Porphyrius über die Tierseele*, Ansbach, 1899; C. Ruelle, *Texte astrologique attribué à Démophile et rendu à Porphyre*, dans *Revue des études grecques*, t. xxiv, 1911, p. 333; A. Schäfers, *De Porphyrii in Plat. Tim. commentario*, Bonn, 1868.

3. *Sur l'œuvre antichrétienne de Porphyre.* — F. Anwander, *Die literarische Bekämpfung des Christentums in der Antike*, dans *Benedictinische Monatschr.*, t. vi, 1924, p. 297-320; R. Asmus, *Julians Galiläerschrift*, Fribourg-en-Br., 1904 (Julien et Porphyre); G. Bardy, *Les objections d'un philosophe païen d'après l' « Apocriticus » de Macaire de Magnésie*. dans *Bull. d'anc. littérat. et d'archéol. chrét.*, t. iii, 1913, p. 95-111; Geffcken, *Kaiser Julianus*, Leipzig, 1914 (Julien et Porphyre); H. Hauschildt, *De Porphyrio philosopho Macarii Magnetis apologetæ christiani in libris* Ἀποκριτικῶν *auctore* (dissert. Heidelberg), Bonn, 1907; H. Kellner, *Hellenismus und Christentum*, dans *Theolog. Quartalschrift*, t. xlvii, 1865, p. 60-102; P. de Labriolle, *Porphyre et le christianisme*, dans *Rev. d'hist. de la philos.*, t. iii, 1929, p. 385-440; J. Lataix [A. Loisy], *Le commentaire de saint Jérôme sur Daniel*, § 1, *Opinions de Porphyre*, dans *Rev. d'hist. et de littér. relig.*, t. ii, 1897, p. 164-173; Lœsche, *Haben die späteren neuplatonischen Platoniker gegen das Christentum das Werk des Celsus benutzt?* dans *Zeitschr. für wissens. Theologie*, t. xxvii, 1883, p. 257 sq.; J. Moffatt, *Great attacks on christianity*, ii, *Porphyry « Against christians »*, dans *The expository times*, t. xliii, nov. 1931, p. 72 sq.; A. Seitz, *Christus-Zeugnisse aus dem klassischen Altertum von ungläubiger Seite*, Cologne, 1906, p. 49-61 : *Der Neuplatoniker Porphyrius*; Siber, *Apostasia Porphyrii vera, observ. XXVI*, dans *Miscellanea Lipsiensia*, t. i, Leipzig, 1716, p. 305-339; C. Ullmann, *Einfluss des Christentums auf Porphyrius*, dans *Theol. Studien und Kritiken*, t. v, 1832, p. 376-391; H. Vogels, dans *Theol. Revue*, t. xi, 1912, col. 17-20 (sur le texte de la Bible suivi par le philosophe païen de Macaire); Wilamowitz-Mœllendorff, *Ein Bruchstück aus der Schrift des Porphyrius gegen die Christen*, dans *Zeitschr. für die neutest. Wissenschaft*, t. i, 1900, p. 101-105.

2° *Ouvrages généraux.* — 1. *Dictionnaires et encyclopédies.* — Outre A. Franck, *Dictionn. des sciences philos.*, voir Smith-Wace, *Dictionary of christian biography*, art. *Porphyrius*, t. iv, 1887; *Protest. Realencyklopädie*, art. *Hiéroclès*, t. viii, et *Neuplatonismus*, t. xiii, p. 779; Pauly, *Realencykl. der klass. Altertumswiss.*, art. *Porphyrius*, 1re éd., t. v.

2. *Histoires de la philosophie et de la littérature.* — Outre les histoires générales de la littérature grecque (Christ, Croiset) et de la philosophie (Prantl, Zeller, Ueberweg-Praechter, Bréhier), voir : C. Corbière, *Le christianisme et la fin de la philosophie antique*, Paris, 1921; P. Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, t. i et ii, Paris, 1913-1914; C. Elsee, *Neoplatonism in relation to christianity*, Londres, 1908; M. Louis, *Doctrines religieuses des philosophes grecs*, Paris, 1909, p. 308-318; C. Schmidt, *Plotins Stellung zum Gnostizismus und kirchlichen Christentum*, Leipzig, 1901, p. 86 sq., dans *Texte und Unters.*, t. xx, fasc. 4; J. Simon, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, t. ii, Paris, 1845, p. 82 sq.; E. Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, t. ii, Paris, 1846, p. 11 sq.; Th. Whittaker, *The neoplatonists*, 2e éd., Cambridge, 1918.

3. *Histoires de la destruction du paganisme.* — Les ouvrages anciens de Beugnot (1835), de Lasaulx (1854), de Schulze (1887-1892), ne s'intéressent guère à la théologie des derniers païens, de Porphyre en particulier. On trouvera un exposé plus complet dans les ouvrages d'histoire de l'Église : Duchesne, *Hist. ancienne*, t. i, c. xxvii; Batiffol, *La paix constantinienne;* Dufourcq, *L'avenir du christianisme*, t. iv 4e éd., et aussi dans F. H. von Arneth, *Das klassische Heidentum und die christliche Religion*, 2 vol., Vienne, 1895; A. Causse, *Essai sur le conflit du christianisme primitif et de la civilisation*, Paris, 1920; A. Dieterich, *Untergang der antiken Religion*, dans *Kleine Schriften*, Leipzig, 1911, p. 449-539; J. Geffcken, *Aus dem literarischen Kampfe zwischen Heidentum und Christentum*, dans *Preussische Jahrbücher*, nov. 1903, p. 225-253, et surtout : *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg, 1929 (réimpr. avec un suppl.); A. von Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 4e éd., Leipzig, 1924; G. Uhlhorn, *Kampf des Christentums mit dem Heidentum*, 6e éd., Stuttgart, 1899; P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, 2e éd., Tubingue, 1913.

L. Vaganay.

PORRELE ou **PORRETE François**, dominicain, est l'auteur de *Theses de locis theologicis*, 1699, in-8°, conservées à la bibliothèque Casanate du temps d'Échard.

Quétif-Échard, *Scriptores ordinis prædicat.*, t. ii, 1719, p. 750.

M.-M. Gorce.

PORTALIÉ Eugène, théologien de la province de Toulouse de la Compagnie de Jésus. — Né à Mende, le 3 janvier 1852, il entra au noviciat de Toulouse, le 31 décembre 1867, et eut pour maître des novices le R. P. Ginhac, qu'il devait retrouver, en 1886-1887, comme instructeur du troisième an. Très vite remarqué pour ses dons intellectuels et son ardeur au travail, il donna sa pleine mesure en théologie, où, entre autres professeurs, il eut le P. Piccirelli. Aussi, au cours de la première année supplémentaire d'études théologiques qui lui fut accordée, à Uclès, fut-il invité à soutenir un grand acte, présidé par le nonce de Madrid, Rampolla, accompagné de son secrétaire, le futur pape Benoît XV. La soutenance fut très brillante. Après une autre année d'études privées passée à Rome, il reçut l'affectation définitive pour laquelle tout le désignait et devint *lector vespertinus* de théologie au scolasticat (de 1888 à 1897, à Uclès; de 1897 à 1899, à Vals, près Le Puy).

Son enseignement fut très personnel et vivant. Il y apportait, avec des dons remarquables d'exposition, une connaissance de plus en plus approfondie de la doctrine et de son histoire, en particulier, des divers systèmes théologiques. C'est spécialement dans les

traités sur la foi et sur la grâce qu'il eut l'occasion d'émettre des vues originales en prenant nettement position entre les théories diverses qui cherchent à expliquer le dogme. Ceux qui furent alors ses élèves ont toujours regretté que les circonstances ne lui aient pas permis de publier les cours qu'il avait professés et qui représentaient, dans le domaine de la spéculation théologique, un effort très intéressant de mise au point. L'éloignement où il se trouvait de la France, la claustration plus ou moins forcée qui en résultait pendant l'année scolaire, par l'absence de tout ministère apostolique, lui permit de consacrer de longues heures à des recherches personnelles sur l'histoire de la théologie et, tout en étudiant volontiers Suarez, d'accorder aux œuvres des diverses écoles du Moyen Age une part d'attention beaucoup plus grande qu'on n'avait coutume alors de le faire. Ces recherches étaient souvent complétées, au cours des vacances, par la fréquentation de la Bibliothèque nationale et il se les facilitait en constituant, comme bibliothécaire du scolasticat, une riche collection des théologiens de toutes les écoles, qui lui permettait d'apporter à l'exposé des diverses opinions une connaissance personnelle des textes qui ne ressemblait en rien aux ternes exposés de la plupart des manuels. Il restait aussi en contact étroit avec la pensée contemporaine.

Son œuvre écrite, à défaut des cours dont il envisageait la publication à l'heure seulement où une longue pratique de l'enseignement lui eût permis de mûrir sa pensée de façon définitive, se réduisit presque exclusivement à une collaboration aux *Études* qui devait durer jusqu'à la fin de sa vie. Elle témoigne à la fois de sa curiosité inlassable, de la richesse de sa documentation historique, du choix très motivé qui fit de lui un des plus déterminés partisans du néomolinisme, de l'attention très vive qu'il accordait au mouvement des idées dans le protestantisme, auquel il consacra dès lors plusieurs chroniques. Avec ses articles de polémique au sujet de la prédétermination, et un travail fort curieux sur *L'hypnotisme au Moyen Age, Avicenne et Richard de Middletown*, son intervention la plus remarquée fut — et il ne tint pas à lui qu'elle ne se produisît plus tôt — celle où il dénonça la mystification de l'affaire Diana Vaughan (1896-1897). Ces articles divers parus en brochure sous ce titre *La fin d'une mystification*, Paris, 1897, le placèrent au premier rang des théologiens et des polémistes catholiques, en le classant dès lors parmi les esprits de juste milieu, également éloignés de l'esprit novateur à outrance et d'une paresseuse routine.

Appelé, en novembre 1899, à occuper la chaire de théologie positive à l'Institut catholique de Toulouse, chaire nouvellement créée par la transformation de celle de théologie morale, il allait y devenir l'un des plus méritants collaborateurs de Mgr Batiffol, qui, conscient de la force qu'il apportait à l'Institut par sa présence et son enseignement, lui donna d'emblée sa pleine confiance et trouva toujours en lui un ami aussi fidèle qu'éclairé. Il allait y révéler plus ouvertement encore la souplesse de son esprit et la sûreté de sa doctrine. Son enseignement direct porta sur l'Église, les sources de la foi, le progrès du dogme, la doctrine de la grâce chez saint Augustin et ses successeurs. En même temps, il donnait à ce *Dictionnaire* une collaboration trop brève mais très remarquée, en particulier la série d'articles : AUGUSTIN, t. I, col. 2268-2472; AUGUSTINIANISME, t. I, col. 1485-1501; AUGUSTINISME, t. I, col. 2501-2561, en tout 280 colonnes qui restent encore aujourd'hui le travail d'ensemble indispensable à consulter sur ces matières. Il faut y joindre plusieurs articles sur le Moyen Age : ABÉLARD, t. I, col. 36-55; ADOPTIANISME AU XIIe SIÈCLE ET AU XIIIe SIÈCLE, col. 413-418 et 418-421; ALEXANDRE III, col. 711-714. Il y prenait nettement position contre l'authenticité de la *Summa Sententiarum* attribuée à Hugues de Saint-Victor.

Mais, dès ce moment, et en conformité avec la direction donnée par Mgr Batiffol au *Bulletin de littérature ecclésiastique*, auquel, naturellement, collaborait aussi le P. Portalié, son attention était avant tout consacrée aux controverses que commençaient à susciter les publications d'A. Loisy, d'E. Leroy, de l'école de l'immanence, de Tyrrell, et de ce qui allait bientôt être condamné sous le nom de « modernisme ». Il en fut l'adversaire ardent et infatigable, non seulement dans son enseignement et ses articles des *Études* et du *Bulletin*, mais aussi dans les nombreuses retraites qu'il prêchait au cours des vacances, en particulier les retraites pastorales. La véhémence même avec laquelle il signalait le danger au cours de longues instructions ne fut pas étrangère à sa fin prématurée, avec le surmenage d'une vie où il menait de front un labeur intellectuel intense et des occupations apostoliques que l'on essayait vainement de lui faire modérer. Ce lui fut une souffrance de ne pouvoir toujours alors faire comprendre exactement sa position et de se heurter parfois à l'incompréhension et même à l'hostilité de certains avec qui il aurait voulu mener le bon combat. La lutte contre toutes les formes du modernisme religieux lui apparaissait non seulement comme un devoir de loyauté à l'égard de l'Église hypocritement et d'autant plus indignement trahie, mais aussi comme une nécessité impérieuse de la défense de la science ecclésiastique et du progrès scientifique. Redoutant la réaction dont les vrais savants catholiques ne manqueraient pas de devenir victimes de la part de polémistes bien intentionnés (du moins certains), mais mal préparés à leur tâche et brouillons, il aurait voulu l'écarter, en faisant le front commun de tous ceux qu'animaient à la fois l'amour sincère de l'Église et de l'orthodoxie et le souci de faire progresser la science ecclésiastique. Il s'en est expliqué très nettement en public et en privé. A le suivre avec plus de clairvoyance, on eût sans doute assuré non moins efficacement la défense contre le modernisme, sans avoir à regretter des attaques injustifiées, qui ont eu comme conséquence un recul incontestable du niveau intellectuel et de la qualité des travaux scientifiques, au moins en France, pendant les années qui ont suivi immédiatement la condamnation très opportune du modernisme. Déjà miné par le mal qui allait l'emporter, le 20 avril 1909, le P. Portalié intervint avec vigueur aux côtés de M. Saltet pour le soutenir dans sa courageuse campagne, à l'occasion des faux signés des noms d'A. Dupin et de E. Herzog (articles des *Études*, publiés en brochure sous le titre *La question Herzog-Dupin et la critique catholique*, Paris, 1908). Mais M. Turmel, mis par eux en très fâcheuse posture, dut à la faiblesse ou à l'inertie de ceux qui auraient dû le démasquer, de continuer plus de vingt ans sa triste besogne, avant d'être obligé, par une nouvelle intervention de M. Saltet, appuyé maintenant par M. Rivière, de reconnaître ses faux. Le P. Portalié se montra une fois encore un des plus clairvoyants et des plus méritants défenseurs de l'Église.

Ces multiples tâches l'empêchèrent de préparer, comme il en avait l'intention, la publication de ses travaux personnels, en particulier de certains de ses cours où il exposait son système théologique. On ne peut suppléer à ce qu'il n'a pu faire lui-même, car, à Toulouse, il se contentait de jeter quelques indications sur le papier se fiant à son immense acquis pour donner oralement les développements nécessaires. Ses cours antérieurs, malgré des parties fort remarquables, ne pourraient être publiés intégralement, n'étant plus en correspondance suffisante avec l'état actuel des ques-

tions qui y sont traitées. Son œuvre écrite se borne donc aux articles de revue et de dictionnaire dont on trouvera la liste exacte à la fin de la notice que lui a consacrée le *Bulletin de littérature ecclésiastique* dans sa chronique de 1909. Elle est due aux PP. Tustes, Besson et à M. Saltet. Un tirage à part en a été fait qui contient aussi l'allocution prononcée aux funérailles par M. le doyen Maisonneuve. Les *Études* du 5 mai 1909 ont aussi consacré quelques pages à leur collaborateur, t. CXIX, p. 297-302.

F. CAVALLERA.

PORTALIS Jean-Étienne-Marie, jurisconsulte et homme politique français, né au Bausset (Var), le 1er avril 1746, mort à Paris, le 23 août 1807.

D'une famille bourgeoise, fixée dans les professions libérales, il fit ses études classiques chez les oratoriens, à Toulon, puis à Marseille, et son droit à Aix. De bonne heure, il affirme sa valeur intellectuelle et son esprit religieux qui ne se démentit jamais. Dès 1762, il publie un petit écrit intitulé *Des préjugés*, où il étudie les préjugés de toutes catégories, ceux d'usage et de société, ceux de parti, ceux qui tiennent à l'époque... et où, nécessairement, suivant le mot de Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, t. v, 1862, art. *Portalis*, p. 354, « il y a du tâtonnement et du mélange ». En 1763, il fait paraître des *Observations sur une œuvre intitulée : Émile ou de l'éducation*, in-12, Avignon. Il y accuse Rousseau — à qui les *Préjugés* reprochaient déjà ses vues et ses prophéties démocratiques — de penser moins à former l'homme qu'à le déchristianiser. En 1765, il est avocat au parlement d'Aix. Il y prend aussitôt figure de novateur, se dégageant, dans une mesure restreinte toutefois, des formes traditionnelles, c'est-à-dire, substituant aux commentaires des textes et de la jurisprudence une éloquence plus humaine, basée davantage sur les considérations morales, philosophiques et historiques. « Il fut en quelque sorte, dit Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 355, le Daguesseau de la Provence. »

Durant vingt-trois ans, jusqu'aux édits du 8 mai 1788, sa haute valeur professionnelle et morale lui assure, non seulement auprès du parlement de Provence, mais dans toute la province, un rôle de premier plan et le fait connaître jusqu'à Paris et à Versailles. Avocat, il figure en deux procès fameux : contre Beaumarchais à propos de son règlement de comptes avec le financier Paris-Duverney, mort le 17 juillet 1770, pour le comte de La Blache et, en 1782, contre Mirabeau dans le procès en séparation de corps et de biens que lui intente la comtesse. Dans l'intervalle, en 1771, il a publié, sur la demande de Choiseul, une *Consultation sur la validité des mariages des protestants de France*, in-12, La Haye et Paris, où il soutient qu'au point de vue civil la validité du mariage est indépendante de la bénédiction religieuse et qui prépare ainsi l'édit de tolérance de 1787. En 1778, il fut élu assesseur d'Aix, c'est-à-dire, l'un des quatre administrateurs électifs de la province.

Après les édits Brienne-Lamoignon du 8 mai 1788, il rédigea la protestation des avocats au parlement d'Aix, sous ce titre, *Lettre au garde des sceaux* et il publia un *Examen impartial des nouveaux édits*. « Ces deux écrits, dit Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 356, nous le montrent dans sa modération, ses réserves et ses timidités même, et aussi dans son fonds de solidité et de doctrine. » Cf. Aubépin, *Portalis, avocat au parlement de Provence*, dans *Revue historique du droit français et étranger*, t. II, p. 180. Malgré cette forte situation, il ne fut pas des États généraux, sans doute écarté par Mirabeau, tout-puissant en Provence. Pendant la Révolution, il vécut dans sa terre des Pradeaux, au Bausset, puis à Lyon, à Paris, où il fut emprisonné, fin 1793. L'intervention de Desvieux, membre de la Commune de Paris, qui l'avait connu à Aix, ayant retardé sa comparution devant le tribunal révolutionnaire, il fut délivré après le 9 thermidor. Il reste alors à Paris et y reprend sa profession d'avocat. Aux élections de l'an III, élu à Paris et dans les Bouches-du-Rhône, il opte pour Paris et entre au Conseil des anciens. En juin 1796, il sera même président de cette assemblée. Il s'y montre avide de justice et hostile aux mesures d'exception. Ainsi, le 9 fructidor an IV (26 août 1796) il fit rejeter par les Anciens la *résolution* votée par les Cinq-Cents le 17 floréal (6 mai) précédent, qui condamnait à la déportation les prêtres présents sur le territoire français et qui n'avaient pas prêté les serments de 1790 et de 1792. Il montra que la proposition était injuste et serait inefficace. Que l'on punisse les prêtres factieux, bien; mais c'est par la liberté seulement que l'on tue le fanatisme. Aussi n'échappa-t-il que par la fuite aux proscriptions du 18 fructidor; il se réfugia dans le Holstein où il écrivit un ouvrage publié seulement après sa mort sous ce titre : *De l'usage et de l'abus de l'esprit philosophique au XVIIIe siècle.... ouvrage posthume, publié par le comte Joseph-Marie Portalis, précédé d'une introduction sur la vie de l'auteur et d'un Discours préliminaire, par l'éditeur*, 2 vol. in-8°, Paris, 1820; 2e édit., précédée d'un *Essai sur l'origine, l'histoire et les progrès de la littérature française et de la philosophie*, par M. le comte Joseph-Marie Portalis, 2 vol. in-8°, 1827; 3e édit., revue et augmentée d'un *Avertissement inédit*, 2 vol. in-8°, Paris, 1833. Portalis, comme Bonald, de Maistre, Chateaubriand, Rivarol, et tous les émigrés qui pensaient (cf. Baldensperger, *Le mouvement des idées dans l'émigration française, (1789-1815)*, 2 vol. in-8°, Paris, 1925), recherche les causes de la situation où est la France et quels remèdes y conviennent. Il montre en cette étude sa pondération habituelle et ses tendances professionnelles. C'est l'abus de l'esprit philosophique par les sophistes qui a décomposé la société. Il croit à la raison humaine et à la réflexion saine, mais la pire des corruptions est bien celle qu'un faux esprit philosophique répand dans la morale publique et dans la législation. A un peuple ainsi corrompu il faut, pour le régénérer, ou la domination d'un autre peuple plus sain ou un libérateur. Chemin faisant, dans cet ouvrage touffu, se rencontrent des vues que la critique contemporaine a reprises; ainsi l'influence du mouvement scientifique au XVIIIe siècle sur l'esprit philosophique pour le déshabituer de l'idée de Providence. *Loc. cit.*, 3e édit., t. II, p. 173 sq.; cf. Maigron, *Fontenelle*, in-8°, Paris, 1906, p. 287 sq., et Lanson, *La formation de l'esprit philosophique*, dans *Revue des cours et conférences*, 26 novembre et 8 décembre 1908.

Rentré en France après le 18 brumaire, présenté au « libérateur » Bonaparte, par Lebrun, nommé presque aussitôt commissaire au Conseil des prises, conseiller d'État en septembre 1800, il travailla avec Tronchet, Bigot de Préameneu et Maleville à la rédaction du Code civil et à sa défense devant les assemblées. Cf. *Discours, rapports et travaux inédits sur le Code civil, par Jean-Étienne-Marie Portalis, publiés par le vicomte Frédéric Portalis*, Paris, 1844, in-8°. Chargé des affaires concernant les cultes, en octobre 1800, et, en juin 1804, ministre des Cultes, il fut un auxiliaire important de Bonaparte dans la réorganisation religieuse. Il apporta à cette tâche ses préoccupations de croyant mais aussi de gallican et son constant esprit de justice.

Son petit-fils, le vicomte Frédéric Portalis, a publié, de même que pour le Code civil, les *Discours, rapports et travaux inédits sur le concordat de 1801 (26 messidor an IX), les articles organiques publiés en même temps que ce concordat (loi du 18 germinal an X, 8 avril 1802), et sur diverses questions du droit public concernant la liberté des cultes... par Jean-Étienne-Marie Portalis*, in-8°, Paris, 1845, volume important pour quiconque

veut connaître l'esprit dans lequel se fit alors la réorganisation des cultes. Une Ire partie concerne le *Concordat* et les *Articles organiques*. Après un *Coup d'œil rapide sur l'histoire de la législation française en matière religieuse et sur son état à l'époque du rétablissement du culte public en 1801*, par le vicomte Portalis, elle comprend : 1° le *Discours sur l'organisation des cultes*, autrement dit, sur le Concordat et les Articles organiques, prononcé par Portalis devant le Corps législatif qui s'y montrait hostile. Voir l'art. CONCORDAT DE 1801, t. III, col. 761. Ce discours, le texte du Concordat, les Articles organiques qui l'accompagnent, les Articles organiques des cultes protestants, les rapports de Portalis sur les deux séries d'articles organiques furent immédiatement reproduits dans les journaux du temps et publiés à part. Conformément aux vues de Bonaparte (cf. Boulay de La Meurthe, *Histoire de la négociation du concordat de 1801*, in-8°, Tours, 1920, p. 45 sq. : *Le dessein religieux de Bonaparte*), et qui sont les siennes, répondant aux législateurs qui jugeaient le rétablissement d'une religion nationale contraire aux progrès de la raison et la liberté due aux cultes suffisamment assurée par le régime que nous appelons séparation de l'Église et de l'État, il soutient qu'une religion est nécessaire à un peuple, qu'il est impossible d'établir une religion nouvelle et que « le gouvernement français ne pouvait raisonnablement abjurer le christianisme, qui, de toutes les religions positives est... la plus accommodée à notre philosophie et à nos mœurs », *loc. cit.*, p. 23, et dont il fait un éloge que l'on croirait inspiré du *Génie du christianisme*, tout proche. D'autre part, un État « n'a qu'une autorité précaire quand il a dans son territoire des hommes qui exercent une grande influence, sans que ces hommes lui appartiennent au moins sous quelques rapports ». *Ibid.*, p. 29. Le gouvernement, préoccupé avant tout d'éteindre le schisme qui soulève en France, comme toutes les querelles religieuses, des haines inexpiables, a dû s'adresser au pape. Il n'y a pas à craindre les opinions ultramontaines : « l'indépendance de la France catholique n'est-elle pas garantie par le précieux dépôt de nos anciennes libertés? » *Ibid.*, p. 32. Enfin, tous les rapports des préfets en font foi, le gouvernement a répondu au vœu national. — 2° l'*Exposition des maximes et des règles consacrées par les Articles organiques*, à propos des observations annoncées par le pape sur quelques-uns de ces Articles. « Les Articles organiques, dit-il au citoyen Premier Consul, n'introduisent point un droit nouveau; ils ne sont qu'une nouvelle sanction des antiques maximes de l'Église gallicane : indépendance des gouvernements dans le temporel, limitation de l'autorité ecclésiastique aux choses purement spirituelles, supériorité des conciles généraux sur le pape, et obligation commune au pape et à tous les autres pasteurs de n'exercer leur ministère que d'une manière conforme aux canons reçus dans l'Église et consacrés par le respect du monde chrétien. » *Ibid.*, p. 114 et 115. « Le reproche de nouveauté proposé contre les opinions ultramontaines demeure en son entier, dit-il encore. Or, toute nouveauté dans l'Église est fausse et profane. » *Ibid.*, p. 114. Les représentations pontificales annoncées ayant paru, Portalis rédigea la réponse qu'y fit le gouvernement impérial, 30 ventôse an XII (21 mars 1804).

Une IIe partie concerne l'*exécution du Concordat et des Articles organiques*. On y trouve, entre autres, un *Exposé des motifs du projet de loi relatif à l'organisation des séminaires métropolitains* du 12 ventôse an XII (3 mars 1804), fait par Portalis devant le Corps législatif, et son *Rapport* à l'empereur sur le même sujet, 12 août 1806. Portalis y montre la même hauteur de vues, le même souci de l'intérêt de l'Église et de l'État et les mêmes principes gallicans que toujours. La IIIe, la IVe et la Ve partie rapportent les pensées et les décisions de Portalis touchant les *Associations et congrégations religieuses* qui tentent alors de se reformer; sur les *Liberté, protection et police des cultes*, enfin sur l'*Enseignement et l'instruction publique*. On le voit hostile par raison à une association de faux mystiques « née pendant les persécutions et les troubles..., formée dans les ténèbres », *loc. cit.*, p. 448, et dite *Société des victimes de l'amour de Dieu*; hostile, par esprit gallican, à la *Société des Pères de la foi*, où il retrouvait la Compagnie de Jésus, cf. p. 458-459, mais disposé à laisser se former des congrégations enseignantes, cf. *Rapport confidentiel à l'empereur sur une association ecclésiastique que le cardinal-archevêque de Lyon proposait d'autoriser dans son diocèse et dont le but était de se vouer à l'éducation*, *loc. cit.*, p. 465 sq., et défenseur éloquent des congrégations religieuses de femmes vouées aux œuvres de charité ou à l'enseignement, cf. divers *Rapports sur les congrégations religieuses de femmes*, *ibid.*, p. 476 sq., avec cette réserve cependant, digne d'un bon légiste gallican, que « la puissance civile a le droit de supprimer des ordres religieux ». Cf. *Lettre au Premier Consul au sujet du droit qu'a le souverain de faire rentrer les moines dans la vie civile. Ibid.*, p. 535. Pour voir ce qu'il y avait dans ces vues de conforme ou d'opposé à celles du souverain, consulter Deriès, *Les congrégations religieuses au temps de Napoléon*, Paris, 1929. D'autre part, s'il souhaitait que l'Église de France cessât de traiter en excommuniées les personnes consacrées au théâtre, cf. *Lettre au Premier Consul au sujet des funérailles de mademoiselle Chameray*, 25 vendémiaire an XI, *ibid.*, p. 539-540, il revendiquait, pour l'autorité ecclésiastique, le droit de refuser la sépulture religieuse à qui ne la méritait pas, cf. divers *Rapports sur des refus de sépulture*, *ibid.*, p. 541 sq.; il approuvait enfin les préfets qui ordonnaient la fermeture des magasins les dimanches et jours de fêtes et des cabarets, ces mêmes jours, aux heures des offices, cf. *Rapport concernant la célébration des dimanches et des fêtes*, 21 janvier 1807, *ibid.*, p. 565 sq., et se montrait hostile à la reconnaissance civile du mariage des prêtres. Cf. *Lettre à l'empereur sur le mariage des prêtres*, 28 prairial an XIII (17 juin 1805), *ibid.*, p. 579.

Portalis mourut presque aveugle, le 25 août 1807. Désigné par Napoléon Bonaparte qui réorganisait l'Institut — décret du 3 pluviôse an XI (23 janvier 1803) — pour faire partie de la seconde classe (langue et littérature françaises), il y prononça, en 1806, l'éloge de Séguier : *Éloge d'Antoine-Louis Séguier, avocat général au parlement de Paris, l'un des quarante de la ci-devant Académie française, prononcé à une séance publique de l'Institut, le 2 janvier 1806*, 91 p., in-8°, Paris.

Comte Portalis, *Notice sur la vie de Jean-Étienne-Marie Portalis*, au début de l'ouvrage, *De l'usage et de l'abus de l'esprit philosophique*; Bouillée, *Essai sur la vie et les ouvrages de Portalis*, Paris, 1869; René Lavollée, *Portalis, sa vie et ses œuvres*, Paris, 1869; Frégur, *Portalis, philosophe chrétien*, 1861; Blessig, *Oraison funèbre de Portalis*, 1807; Racquin, *Éloge historique de Portalis prononcé à la séance d'ouverture des conférences de l'ordre des avocats, le 13 décembre 1845*, in-8°, Paris, 1845; Louis Lallemand, *Éloge de J.-E.-M. Portalis*, Paris, 1861; Mignet, *Éloges historiques*, in-12, Paris, 1864; Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, t. V, 1862, p. 351 sq.; les diverses histoires du droit civil ecclésiastique français et les ouvrages qui traitent de la restauration religieuse de la France après la Révolution.

C. CONSTANTIN.

PORTE (**Barthélemy de La**) (1699-1786), né à La Ciotat, en juin 1699, fit ses études ecclésiastiques à Fréjus; mais, comme il refusait de signer le Formulaire, il fut obligé de quitter son diocèse et il vint à Montpellier, où l'évêque, Colbert de Croissy, l'ordonna prêtre et lui confia une mission. Après la mort de Col-

bert, il fut exilé à Auxerre et, plus tard, à Bordeaux, vers 1743. Il mourut vers 1786.

Tous les écrits de La Porte sont anonymes; c'est pourquoi les auteurs ne sont pas toujours d'accord pour lui accorder la paternité de certains ouvrages. Voici, selon toute probabilité, la liste des écrits qu'il publia : *Lettre d'un Bordelais sur la vie et les mystères de la sainte Vierge, de Lafitau*, in-12, s. l., 1759; c'est une critique très vive de l'ouvrage de Lafitau qu'il accuse d'avoir accepté des récits bizarres et d'avoir accordé confiance à des traditions apocryphes (*Nouvelles ecclésiastiques* du 30 juillet 1760, p. 139-140). — *Le conciliateur pacifique ou Remarques succinctes d'un théologien de province sur la lettre de l'abbé Joubert au P. de Saint-Genis, sur les indulgences*, in-12, 1760, publié à l'occasion des ouvrages de Mariette sur les indulgences. — *Lettres philosophiques et théologiques, avec la réfutation d'une Instruction pastorale de M. de Beaumont*, in-12, 1760. — *Inscription en faux contre le texte cité sous le nom de Bossuet dans la réclamation de l'assemblée de 1760*, in-12, 1761. — *Principes théologiques, canoniques et civils sur l'usure*, 3 vol. in-12, s. l., 1763; une longue introduction énumère les écrits composés pour et contre le prêt; un t. IV, ajouté en 1772, est dirigé contre le *Traité des prêts de commerce*, de Mignot. — *Lettre instructive d'un théologien romain sur la nouvelle dévotion au Sacré-Cœur*, in-12, 1773; c'est la traduction d'un ouvrage italien. — *Le défenseur de l'usure confondu ou Réfutation de la théorie de l'intérêt de l'argent*, in-12, 1782, avec un *Recueil d'ordonnances*, par Maultrot.

Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIII[e] siècle*, t. v, p. 478-479; Feller-Weiss, *Biographie universelle*, t. VII, p. 24; Hurter, *Nomenclator*, 3[e] éd., t. v, col. 548.

J. Carreyre.

PORTEL Laurent, frère mineur de l'Observance, Portugais (XVII[e] siècle), appartint à la province de l'Algarve au Portugal, dans laquelle il exerça les charges importantes de lecteur en théologie et de provincial. Il s'est appliqué surtout aux questions théologiques qui se rapportent aux réguliers. Il édita : *Dubia regularia cum additionibus*, Lisbonne, 1618, 1623; Lyon, 1630, 1633, 1634, 1640; Venise, 1641, dans lequel il traite de la personne et de la famille religieuse et de la faculté qu'ont les réguliers pour entendre les confessions des séculiers; *Responsiones aliquorum casuum moralium*, se rapportant principalement aux réguliers, mais aussi aux séculiers, Lisbonne, t. I, 1618; t. II, 1629; Venise, 1641 (t. I avec l'ouvrage précédent); Lyon, 1633, 1640, 1642, 1643 (t. I avec l'ouvrage précédent), 1644, 1652 en deux tomes in-8°; Tournon, 1633; Louvain, 1635. Ces deux ouvrages eurent une diffusion très grande et furent répandus dans toute l'Europe. Il publia encore : *Sermones et exhortationes monasticæ religiosis personis necessariæ et sæcularibus proficuæ*, avec un *Tractatus de scrupulis*, un *Tractatus de opinione dubia eligenda* et un autre *De impensis factis in templo Salomonis*, Lisbonne, 1617; Anvers, 1651; *Explicaçao dos casos reservados conforme ao Breve do senhor papa Clemente VIII*, Lisbonne, 1611, 1615, 1671; *Sermones totius anni*, 1651 ou 1655; l'attribution de ces sermons à Laurent Portel n'est pas absolument certaine. Il composa encore les ouvrages suivants restés inédits : *Annotationes in evangelia; Sermóns dos santos da orden serafica; Quadragesimal; Responsio circa conceptionem Deiparæ*.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 159; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. II, Rome, 1921, p. 168; D. Barbosa Machado, *Bibliotheca Lusitana*, t. III, Lisbonne, 1752, p. 36-37.

Am. Teetaert.

PORTER François, frère mineur irlandais (XVII[e] siècle). — Né, en 1622, à Kingston, près de Navan, en Irlande, d'une famille normande du nom de Le Porter, émigrée en Irlande sous le règne de Henri II, il entra jeune dans l'ordre des frères mineurs de l'Observance. Il fit ses études à Rome, au collège Saint-Isidore, et y enseigna la philosophie et la théologie. D'après un diplôme, daté du 6 octobre 1690 et conservé aux archives du collège en question, le P. Porter aurait été nommé à cette date théologien et historiographe du roi Jacques II. Il mourut à Rome le 7 avril 1702.

Il est l'auteur des ouvrages suivants : *Securis evangelica ad hæresis radices posita*, Rome, 1674, dans lequel l'auteur réduit toutes les controverses entre les catholiques et les protestants à la question de l'infaillibilité perpétuelle de l'Église. C'est un traité intéressant, qui dépend, dans une large mesure, de l'*Exposition de la foi* de Bossuet. — *Palinodia religionis prælensæ reformatæ*, Rome, 1679. — *Interpretatio numeri 666*, Amsterdam, 1677. — *Compendium annalium ecclesiasticorum regni Hiberniæ*, Rome, 1690, dédié à Alexandre VIII et reproduisant, à maint endroit de manière littérale, les *Annales* de O'Sullivan, Ware et autres. On y trouve une description de l'Irlande, une liste de ses rois et de leurs guerres avec les Danois; les progrès de l'Évangile en Irlande par la prédication de saint Patrice; une relation des saints de l'Irlande, des écoles célèbres, des évêchés, cathédrales, monastères, etc., un catalogue des hommes illustres de l'Irlande; le respect constant et inviolable des Irlandais envers le Saint-Siège et les maux sans nombre, qu'ils ont essuyés de la part des hérétiques, depuis Henri VIII jusqu'au roi Guillaume, régnant alors; enfin une déclamation contre Luther, le premier auteur de toutes ces calamités. — *Systema decretorum dogmaticorum, ab initio nascentis Ecclesiæ per summos pontifices, concilia generalia et particularia huc usque editorum, juxta septemdecim sæculorum ordinem distributum*, Avignon, 1693, in-fol. On y signale aussi les erreurs et les hérésies qui, au cours des siècles, ont dévasté l'Église, ainsi que les recours et les appels faits au Saint-Siège. Tout cela est illustré de notes historiques et pourvu de copieuses tables. — *Opusculum contra vulgares quasdam prophetias S. Malachiæ, archiepiscopo Armachano, attributas de electionibus SS. pontificum*, Rome, 1698, in-8°. — *De abolitione consuetudinis præstandi juramentum reis*, Rome, 1696, in-4°. — Le P. Fr. Porter composa encore les trois ouvrages suivants inédits : *Directorium confessariorum; Collectanea veterum ac recentiorum litterarum apostolicarum ad Britannicarum editionem pertinentium; De amphibologia*. Il aurait publié enfin, à Rome, en 1675, une version irlandaise de l'*Exposition de la foi*, de Bossuet.

Gr. Cleary, O. F. M., *Father Luke Wadding and St. Isidore's college*, Rome, 1925, p. 121-123; E. Fennell, *Dissertation sur la validité des ordinations des Anglais*, t. I, Paris, 1726, p. LXXVII.

Am. Teetaert.

PORTHAISE Jean, frère mineur français (XVI[e]-XVII[e] siècle), que l'on trouve aussi écrit *Portèse, Porthais, Porthæis, Porthais, Porthæsius, Prothesis* et *Protasus*. — Né à Saint-Denis-de-Gastinnes (département de la Mayenne), il revêtit l'habit franciscain dans la province de Touraine des frères mineurs observants. Il s'est distingué par son activité inlassable contre les protestants. En 1564, on le trouve au couvent des Sables-d'Olonne, dans la Vendée. A peine élevé au sacerdoce, il s'attaque au ministre Jean Trioche, qui s'efforçait de gagner l'Anjou au protestantisme; il continue, dans les Pays-Bas, où, sans se lasser, il poursuit les réformés de ses invectives les plus acerbes. En 1567, il entre publiquement, à Anvers, en dispute avec les défenseurs du calvinisme. Ne pouvant faire aboutir

tous ses projets, il revient en France en 1568 et réside alternativement à Tours et à Poitiers. En 1583, il fut provincial. Doué d'un caractère tenace, il ne cessa de combattre le gouvernement, qui cherchait à intervenir dans l'administration intérieure de l'ordre. En 1589, il était théologal de Poitiers et l'un des principaux ligueurs. Il ne cessa de défendre, dans ses sermons, les droits de l'Église catholique et de flageller Henri III et Henri IV, ainsi que les gouvernements, qui favorisaient la Réforme et autorisaient le culte protestant. Toutefois, quand Henri IV entra en triomphateur à Paris, en 1594, le P. Porthaise se retira à Saumur et se réconcilia avec le roi. On ignore la date de sa mort.

Le P. Porthaise est l'auteur de nombreux ouvrages de controverses, dont nous ne citerons que les principaux : *Les catholiques démonstrations sur certains discours de la doctrine ecclésiastique*, Paris, 1567, in-8°; *Les articles faits à La Fontaine en Anjou, auxquels devait répondre M. Jean Trioche, ministre de Château-Neuf; La chrétienne déclaration de l'Église et de l'eucharistie, en forme de réponse au livre nommé : « La chute et ruine de l'Église romaine », avec une succincte doctrine du service de Dieu en elle : ensemble deux réponses à certaines objections contre la confession et l'eucharistie*, Anvers, 1567, in-8°; *De verbis Domini « hoc facite in meam commemorationem » pro œcumenico concilio Tridentina adversus sophisticas nebulas Mathæi Flacci Illyrici*, Anvers, 1567 et 1585, in-8°; *De la vraie et fausse astrologie contre les abuseurs de notre siècle*, Poitiers, 1578 (aussi 1579), in-8°; Paris, 1579, in-8°; *Interdits des catholiques, vrais et légitimes enfants de l'Église de Jésus-Christ, où sont déduits certains points et articles contre les modernes hérétiques*, Bordeaux, s. d., mais vers 1579; *Défense à la réponse faite aux interdits de B. (Bernard) de Pardieu, par les ministres de l'Église prétendue réformée*, Poitiers, 1580, in-16; *De l'imitation de l'eucharistie*, Poitiers, 1602, in-8°; *Parascève générale de l'exact examen de l'institution de l'eucharistie, contre la particulière interprétation des religionnaires de notre temps*, Poitiers, 1602, in-12, dédié à Henri IV; *Traité de l'image et de l'idole*, Poitiers, 1608, in-12.

Le P. Porthaise a publié aussi cinq *Sermons, dans lesquels est traité tant de la simulée conversion du roi de Navarre que du droit de l'absolution ecclésiastique et autres matières propres à ce temps*, Paris, 1594, deux parties en un vol. in-8°. Ces sermons, qu'il faudrait appeler plutôt libelles, et qui furent prononcés à la cathédrale de Poitiers, sont intitulés : 1° *De la conversion et absolution d'Henri IV divulguée, « ad cautelam » le 25 juillet 1593 à Saint-Denis en France;* 2° *Sur l'arrêt donné à Tours le 5 août 1591;* 3° *De l'absolution ecclésiastique qui ne se doit impartir aux déchus de la foi et moins aux rechus, sans grande difficulté et longue exploration de leur pénitence;* 4° *Sur la déclaration du chef des huguenots;* 5° *Sur les patentes du chef des ennemis.* Cet ouvrage complet est très rare; les deux derniers sermons manquent quelquefois. La Ire partie (100 p.) comprend deux sermons; la IIe (120 p.) contient les trois autres, avec un titre particulier : *Sermons sur la simulée conversion du roi de Navarre.* Le P. Porthaise s'efforce d'y prouver que la conversion de Henri IV est simulée et manque de sincérité et que l'absolution est invalide. Dans son sermon sur l'arrêt rendu à Tours, le 5 août 1591, contre l'excommunication du Béarnais, il soutient la primauté et la puissance du Siège apostolique contre les soi-disant libertés de l'Église gallicane. Les sermons du P. Porthaise représentent les doctrines des municipalités de provinces. L'orateur ne fut pas au centre même de la Ligue. Il n'eut pas les passions des Seize et les Halles à satisfaire. L'échevinage de Poitiers ne demandait pas les mêmes précautions populaires que la turbulente municipalité de Paris.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 150; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ord. minorum*, t. II, Rome, 1921, p. 119; J.-Ch. Brunet, *Manuel du libraire*, 5e éd., t. IV, Berlin, 1922, col. 828-829; A. De Sérent, O. F. M., *Les frères mineurs français en face du protestantisme au XVIe siècle*, dans *Études franciscaines*, t. XLI, 1929, p. 502-504; *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*, t. XLVI, p. 628-629; N. Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas*, t. IX, Louvain, 1767, p. 71-77, où l'on peut trouver le catalogue complet des ouvrages du P. Porthaise.

Am. TEETAERT.

PORTIER — On désigne sous ce nom le clerc qui a reçu l'ostiariat, le premier des ordres mineurs dans l'Église latine.

La fonction principale des portiers, *ostiarii* ou *janitores*, qui est de garder la porte, est plus ancienne que le christianisme, puisque dans l'Ancien Testament, on voit que les *janitores* du Temple étaient spécialement choisis et constitués sous la surveillance des lévites. Quelques-uns des plus beaux psaumes lévitiques, les ps. LXXXIII et CXXXIII, semblent avoir pour auteurs de simples portiers du Temple.

L'institution fut donc naturellement continuée dans l'Église, mais la charge en fut longtemps laissée à de simples laïques. A Rome, cependant, dès le IIIe siècle, les portiers font partie du clergé : la première mention des portiers, parmi les ordres inférieurs, se trouve dans la lettre du pape Corneille à l'évêque Fabius (251), dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, XLIII, *P. G.*, t. XX, col. 622. Voir ORDRE, col. 1232.

I. ATTESTATIONS ANCIENNES. — 1° *En Occident*, les portiers sont assez rarement nommés. A Rome, en dehors de l'indication du pape Corneille, il est fait mention d'un certain Crescentius, *lector et romanus ostiarius*, dans le *Liber pontificalis*, éd. L. Duchesne, t. I, p. 155 (cf. *ibid.*, p. 69), comme compagnon du martyre de saint Laurent, en 258. Les décrétales des papes Sirice, Zosime, Gélase, voir Jaffé, *Regesta*, n. 255, 339, 636, sur l'avancement dans la carrière ecclésiastique, ne font pas mention de l'ostiariat comme d'un ordre de début. Gélase, le seul qui le nomme, dans sa lettre du 11 mars 494, l'oppose aux autres degrés, en disant que la connaissance des lettres est obligatoire pour entrer dans les ordres, et que, sans elle, *vix fortassis ostiarii (quis) possit implere ministerium*. Jaffé, n. 636; *P. L.*, t. LIX, col. 47. Il est vraisemblable que, dès le IVe siècle, les portiers sont devenus, à Rome, des employés de rang inférieur; ils furent remplacés par les *mansionarii*, sorte de sacristains en dehors des ordres.

Le *Liber pontificalis*, t. I, p. 161, 171, contient deux énumérations des ordres, l'une sous Gaius (283-296), l'autre sous Sylvestre (314-335). La première omet l'ostiariat et le remplace par la fonction de *custos martyrum*. Le *Constitutum Silvestri*, du début du VIe siècle, l'omet cinq fois sur sept dans ses énumérations des degrés de la hiérarchie. Au dire de Duchesne, aucune inscription romaine ne mentionne ce degré.

En dehors de Rome, une inscription de Trèves signale un *Ursatius ustiarius* (sic). Cf. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, p. 290. On trouve aussi l'ostiariat dans une loi de 337, *Cod. Theod.*, l. XVI, tit. XII, lex 24; et il est indiqué dans la lettre des saints Loup et Euphrone; cf. Hardouin, *Conciles*, t. II, p. 791.

La correspondance de saint Cyprien semble ignorer l'ordre de portier, bien qu'elle fasse mention de tous les autres degrés inférieurs. Mais, dit Duchesne, le silence sur cet ordre peut s'expliquer par le peu d'occasions que saint Cyprien et ses correspondants pouvaient avoir d'en parler. Le IIIe concile de Carthage,

en 436, can. 21, range les portiers parmi les clercs. Le Ier concile de Tolède, en 435, parle de l'ostiariat comme d'un ordre dans lequel, à la rigueur, peuvent entrer les pénitents, can. 2, ou dans lequel il faut reléguer les sous-diacres veufs et remariés, can. 4. Lauchert, *Die Kanones der... altkirchtichen Concilien*, p. 166, 177, 178.

2° *En Orient*, il est fait mention des portiers, sans toutefois que cette fonction soit considérée comme un ordre, dans les *Constitutions apostoliques*, l. II, c. XXVI, 3; c. XXVIII, 5; chez le pseudo-Ignace, *Ad Antiochenses*, XII, 2, dans Funk, *Patres apostolici*, t. II, p. 171; au concile de Laodicée, can. 24 (cf. Lauchert, p. 75), et, plus tard, dans les Novelles de Justinien, l. III, c. I, § 1, Kirch, *Enchir. font. hist.*, n. 1030, ainsi que dans le concile *in Trullo*, can. 4, Lauchert, p. 104.

II. Fonctions. — Comme dans l'Ancien Testament, la fonction principale des portiers est d'ouvrir les portes de l'église, de surveiller ceux qui entrent, d'écarter les indignes et, en général, tous ceux qui ne doivent pas assister à l'office divin. Voir, sur cet office, ce qui est dit dans l'écrit attribué faussement à saint Jérôme, *De septem ordinibus Ecclesiæ*, II, *P. L.*, t. XXX, col. 152; cf. *Revue bénédictine*, t. VIII, p. 97-104; t. XL, p. 310. Cette fonction suppose une certaine force physique; ce fut sans doute l'une des causes pour lesquelles on dispensa les tout jeunes clercs de passer par ce degré de la hiérarchie. L'âge et la respectabilité devaient également entrer en ligne de compte : saint Benoît demande des qualités exceptionnelles pour le portier du monastère. *Regula*, c. LXVI.

A cette fonction principale s'est jointe, à l'époque où s'est introduit l'usage des cloches et autres instruments analogues, la charge d'annoncer les offices. Cf. saint Benoît, *Regula*, c. XLVII. Cet usage d'annoncer les offices en frappant sur un instrument sonore, *cymbalum, signum*, ou en agitant une cloche, *campana*, est sûrement postérieur aux persécutions, probablement d'origine monastique; il se répandit aux Ve et VIe siècles. Ces fonctions sont aujourd'hui encore mentionnées dans le *Pontifical* : *Ostiarium oportet percutere cymbalum et campanam, aperire ecclesiam et sacrarium.* Le *Pontifical* ajoute une troisième fonction, *librum aperire ei qui prædicat.* De cette fonction, il n'est pas question avant le Xe siècle. Cf. dom Pierre de Puniet, *Le pontifical romain*, t. I, p. 143-144. Comme gardiens des clefs de la sacristie *(sacrarii)*, les portiers étaient autrefois comme les gardiens des trésors des églises.

III. Ordination. — 1° *Le rite.* — L'ordination des portiers n'est pas indiquée dans les plus anciens monuments liturgiques. La *Tradition apostolique* et les textes qui s'y rattachent sont muets. Cf. art. Ordre, col. 1247 sq. Pareillement, le rite romain, voir col. 1263, ne nous a laissé aucune indication : « S'il y avait une cérémonie en dehors de la simple désignation faite par l'archidiacre, elle était absolument privée et se passait dans la *Schola cantorum*, où se trouvaient réunis les enfants qui devaient plus tard recevoir les ordres. » J. Tixeront, *L'ordre et les ordinations*, p. 129.

C'est au rite gallican qu'il faut demander les premières précisions sur la formule d'ordination des portiers. Cf. Ordre, col. 1265. Si le *Pontifical* n'a pas gardé la mention, insérée dans les *Statuta*, de l'instruction par l'archidiacre des futurs portiers, il a gardé, nous l'avons déjà signalé, les formules de l'ancien rite gallican, avec de simples variantes insignifiantes. Cf. Ordre, col. 1266. L'ordination actuelle comporte : 1. l'allocution de l'évêque aux ordinands; 2. la formule d'ordination : *Sic agite, quasi reddituri Deo rationem pro iis rebus, quæ his clavibus recluduntur;* 3. deux oraisons récitées sur les nouveaux portiers.

2° *Le ministre ordinaire* de l'ostiariat, ainsi que des autres ordres mineurs, est l'évêque. Cf. Ordre, col. 1385. L'antiquité et l'Orient ont toujours gardé cette discipline. Le ministre extraordinaire peut être par délégation, soit *de jure*, soit personnelle, un simple prêtre. Voir Ordre, col. 1385.

3° *Caractère sacramentel.* — Les théologiens discutent entre eux pour savoir si les ordres mineurs et le sous-diaconat sont de véritables sacrements. Voir Ordre, col. 1380. Il est intéressant de voir comment, pour l'ostiariat en particulier, un bon théologien du XVIIe siècle, défend la solution affirmative et résout les difficultés historiques qu'elle soulève. Voir Hallier, *De sacris electionibus et ordinationibus*, part. II, sect. I, c. I, § 1, n. 6-8; § 3, n. 16-18; § 4, n. 25, 27-31, dans Migne, *Cursus theologicus*, t. XXIV, col. 648 sq.

Les théologiens partisans du caractère sacramentel de l'ostiariat se sont efforcés de justifier leur opinion en montrant le rapport des fonctions du portier avec le sacrifice eucharistique : son ministère est établi en vue de la préparation de ceux qui doivent s'approcher de l'eucharistie, en écartant ceux qui sont infidèles. Saint Thomas, *Suppl.*, q. XXXVII, a. 2; cf. *Cont. gent.*, l. IV, c. LXXV. Dans ses *Renseignements techniques* en appendice au traité de l'*Ordre* de saint Thomas, le P. Gerlaud fait appel au pouvoir ministériel de l'Église pour résoudre l'objection historique et montrer que, même après deux siècles, l'Église a pu développer le sacrement dans les ordres inférieurs au diaconat. *Éditions de la Revue des jeunes*, Paris, 1930, p. 209-211. Les auteurs de l'École française du XVIIe siècle utiliseront ce point de vue pour inciter les portiers « qui commencent à entrer en part des fonctions aussi bien que des pouvoirs du prêtre par ces emplois extérieurs du culte de Dieu qu'on leur confie, à entrer aussi dans son esprit et dans sa grâce. Aussi est-il de leur devoir de participer à la religion du prêtre et même à celle de Jésus-Christ envers son Père et à son amour envers l'Église. » Ollier, *Traité des saints ordres*, part. II, c. I. Voir aussi Bourdoise, *Sentences*, c. XIV (ms., p. 252), cité par P. Pourrat, *Le sacerdoce, doctrine de l'École française*, Paris, 1933, p. 113-114.

Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 2e édit., Paris, 1898, p. 330-333, 350; J. Tixeront, *L'ordre et les ordinations*, Paris, 1925, p. 98-99, 138-139, 148-149; dom Pierre de Puniet, *Le pontifical romain*, Paris, 1930, p. 138-143; art. Ordre, col. 1232-1235, 1265-1266, 1270, 1380-1381, 1385.

A. Michel.

PORTIONCULE, bourgade et paroisse située près d'Assise, appelée couramment, depuis le XIVe siècle, dans la littérature franciscaine Notre-Dame-des-Anges et qui a été le point de départ d'une célèbre indulgence.

I. Le sanctuaire de la Portioncule. — Aujourd'hui, la légende, qui s'est brodée autour du nom de Notre-Dame-des-Anges a prévalu contre l'histoire, qui démontre que le nom primitif en usage au temps de saint François était celui de Portioncule. Ce village s'appelle maintenant officiellement Notre-Dame-des-Anges. De même, la petite église qui s'y trouvait portait également, au temps de saint François, le nom officiel de *Sancta Maria de Portiuncula;* telle était aussi l'expression usuelle pour désigner le sanctuaire. Le nom de Sainte-Marie-des-Anges ne vient sous la plume de Celano et des autres biographes primitifs de saint François que pour rappeler un souvenir du passé.

Quant aux origines du sanctuaire, il faut reléguer parmi les légendes le récit fourni par le P. Salvador Vitale, O. F. M., dans son *Paradisus seraphicus*, Milan, 1645, d'après lequel la chapelle aurait été construite sous le pape Libère (352-366) par des ermites venus de Terre sainte, qui avaient apporté avec eux, entre autres reliques, une pierre du sépulcre de la vierge Marie dans la vallée de Josaphat. Pour ce motif, ils

auraient donné à l'église le nom de Marie-de-Josaphat. Non moins légendaire est le récit, d'après lequel saint Benoît, en 516, aurait agrandi la chapelle et bâti un couvent autour d'elle, sur un terrain concédé par Assise. Comme la pièce de terre était petite, on l'appela *Particella* et ensuite *Portiuncula*. L'église aurait été le théâtre d'apparitions angéliques accompagnées de chants : d'où le nom de Notre-Dame-des-Anges. Ce double récit rapporté par le P. Vitale ne présente aucune garantie d'authenticité, comme l'a abondamment prouvé le P. Édouard d'Alençon, O. M. Cap., *Des origines de l'église de la Portioncule et de ses diverses dénominations*, dans *Études franciscaines*, t. XI, 1904, p. 585-598. Les historiens primitifs de saint François se contentent de dire que c'était une chapelle de construction ancienne (mot très vague) et que les vieilles gens la désignaient du nom de Sainte-Marie-des-Anges, qui aurait été son nom primitif, à moins qu'il ne lui fût venu d'apparitions angéliques dont elle avait été le théâtre. Du temps de saint François, elle appartenait à l'abbaye des bénédictins du Mont-Soubase, auprès d'Assise. D'où l'on peut légitimement supposer que ce petit sanctuaire avait été bâti par eux à une époque assez éloignée de saint François (xe siècle). Mais, en dehors de cela, on ne peut rien affirmer, car toute preuve fait défaut.

A la fin du XIIe siècle, le sanctuaire était abandonné et tombait en ruines. Après avoir restauré la Portioncule, saint François aimait à demeurer près d'elle et c'est là qu'il assistait à la messe, quand, le 24 février 1209, la lecture de l'Évangile lui révéla sa vocation. Bientôt, des disciples se groupèrent autour de lui et l'abbé du Mont-Soubase leur céda la jouissance de la Portioncule et du terrain qui l'entourait.

II. L'INDULGENCE DE LA PORTIONCULE. SON HISTOIRE. — Ce sanctuaire de la Portioncule est particulièrement célèbre à cause de l'indulgence du même nom, qui y est attachée. Si, au point de vue juridico-canonique, aucun doute ne peut subsister au sujet de l'authenticité et de la légitimité de cette indulgence, cependant, au point de vue historique, les origines en sont encore enveloppées dans d'épaisses ténèbres.

1° *Le problème historique.* — Parmi les multiples problèmes de la question franciscaine, il n'y en a aucun qui ait été aussi ardemment débattu que celui de l'authenticité historique de l'indulgence plénière de la Portioncule. Elle a fait couler l'encre dès le dernier quart du XIIIe siècle et, depuis lors jusqu'à maintenant, elle a compté autant d'adversaires que de défenseurs. Ce n'est point ici l'endroit de refaire l'histoire de cette controverse séculaire; nous dirons seulement où en sont arrivées les études sur l'authenticité historique de l'indulgence de la Portioncule.

De nos jours, comme pendant les siècles antérieurs, les historiens sont divisés en deux camps, dont les uns acceptent et les autres rejettent, comme un fait dûment établi, qu'il faut faire remonter l'origine de l'indulgence de la Portioncule à saint François, qui, en 1216, aurait demandé et obtenu de vive voix, du pape Honorius III, alors à Pérouse, une indulgence plénière en faveur de tous ceux qui, contrits et confessés, visiteraient chaque année l'église de la Portioncule, depuis les vêpres du 1er août jusqu'aux vêpres du jour suivant.

1. *Les défenseurs de l'authenticité et leurs arguments.* — Parmi les défenseurs récents de l'authenticité historique de l'indulgence de la Portioncule, il faut noter avant tout P. Sabatier, qui, après avoir rejeté en bloc, pour des raisons d'ordre psychologique et historique, tout ce qui avait trait à ce fameux pardon dans sa *Vie de saint François d'Assise*, Paris, 1894, p. 412-418, est arrivé par de nouvelles études à en défendre l'authenticité dans *Étude critique sur la concession de l'indulgence de la Portioncule*, dans *Revue historique*, t. LXII, 1896, p. 282-318, et dans *Francisci Bartholi tractatus de indulgentia S. Mariæ de Portiuncula*, Paris, 1900, p. XVII-CIII. Cette nouvelle attitude du biographe de saint François eut pour résultat d'amener un certain nombre d'historiens à examiner de plus près, au point de vue de son origine, la célèbre indulgence de la Portioncule. Mais, chose étrange, tandis qu'après une étude approfondie des sources publiées par P. Sabatier, l'école protestante allemande, représentée par K. Müller et Zöckler, tendait à admettre les conclusions du critique français, des historiens catholiques abandonnaient la thèse de l'authenticité de cette indulgence, refusaient de rattacher plus longtemps à saint François l'origine du pardon de la Portioncule et soutenaient qu'Honorius III n'avait jamais accordé une indulgence plénière à la chapelle de la Portioncule. Tels sont le P. Fr. Van Ortroy, bollandiste, P. A. Kirsch, et surtout N. Paulus, le célèbre historien des indulgences, qui, après avoir défendu l'authenticité de l'indulgence, la nia énergiquement après. Les enfants de saint François se crurent le devoir de rompre le silence, en face de cette nouvelle croisade entreprise contre l'une des plus chères traditions de l'ordre séraphique, et s'efforcèrent de prouver que rien n'autorisait la critique moderne à reléguer dans le domaine de la légende un fait universellement admis dans l'histoire et solennellement reconnu par l'Église. Parmi eux il faut citer notamment les PP. H. Holzapfel, L. Lemmens, St. Van de Velde, L. Oliger, A. Fantozzi, E. Giusto, René de Nantes, auxquels il faut ajouter M. Faloci Pulignani et A. Fierens. D'après ces derniers auteurs, des témoignages irrécusables établiraient l'authenticité historique de l'indulgence de la Portioncule, obtenue du pape Honorius par saint François, en 1216. P. Sabatier divise les documents en trois séries dont les deux premières constitueraient la tradition officielle de l'ordre jusqu'aux environs de 1330 et la dernière contiendrait la tradition populaire.

La 1re série, de beaucoup la plus importante par le nombre des témoignages et leur autorité, date de 1277 et contient des attestations juridiques notariées. Les actes certifiant la vérité historique de l'indulgence accordée à saint François, qui appartiennent à ce groupe, sont les suivants : Benoît d'Arezzo et Raynier d'Arezzo (qu'on ne peut point confondre avec le bienheureux Raynier de Borgo San Sepolcro, comme tous les historiens l'ont fait à tort jusqu'ici, cf. L. Kern, *Le bienheureux Raynier de Borgo San Sepolcro de l'ordre des frères mineurs*, dans *Revue d'hist. francisc.*, t. VII, 1930, p. 233-283), auraient entendu le récit de l'indulgence de la bouche même du frère Massée, qui avait accompagné saint François à Pérouse; Jacques Coppoli rapporte, de son côté, le témoignage de frère Léon; Pierre Zalfani soutient avoir assisté en personne à la consécration de la chapelle de la Portioncule et avoir entendu saint François promulguer l'indulgence en présence de sept évêques et d'une foule nombreuse; il y a enfin les témoignages du frère Marino, neveu de frère Massée; du frère Oddo d'Acquasparta; du frère Pierre-Jean Olivi, qui écrivit une *Quæstio* en faveur de l'authenticité de l'indulgence (publiée d'abord dans les *Acta ordinis minorum*, t. XIV, 1895, p. 139-145, et ensuite à part, à Quaracchi, en 1895). A cette brusque éclosion de certificats notariés succède un silence complet. Selon les défenseurs de l'indulgence, la réponse faite en 1277 aux adversaires fut si péremptoire que, pendant une génération, elle enleva aux envieux toute velléité de reprendre l'offensive. Mais, au commencement du XIVe siècle, continuent-ils, l'ordre avait essuyé une crise si terrible, l'affaire des *fraticelli* avait tellement ému la papauté, que les ennemis des franciscains reprirent courage et allèrent

jusqu'à répandre le bruit de sa prochaine suppression. Les attestations de 1277, qui avaient pénétré un peu partout, étaient détruites ou oubliées; on se remit hardiment à nier l'indulgence.

IIe série. — La réponse, toutefois, ne se fit pas attendre; elle fut faite par l'évêque d'Assise et par un certain nombre de franciscains, qui avaient connu les témoins de 1277. Ces attestations constituent la IIe série de documents (vers 1310), qui comprend les témoignages de frère Jean de l'Alverne, d'Ubertin de Casale, du bienheureux François de Fabriano, qui serait allé lui-même gagner l'indulgence à Notre-Dame-des-Anges, le 2 août 1268, de frère Théobald, évêque d'Assise, qui reprit tous les témoignages cités, y apposa son visa épiscopal et leur donna ainsi l'approbation de l'Ordinaire.

IIIe série. — La tradition officielle de l'ordre, qui s'était transmise par écrit, n'avait pu cependant empêcher les imaginations populaires de travailler. Il s'était formé parallèlement une tradition orale, où tous les faits avaient pris les couleurs vives et heurtées qui sont chères à la foule. Le jour devait fatalement arriver où les deux traditions se rencontreraient et, après quelques heurts, mélangeraient leurs éléments. C'est ce qui se réalisa vers 1335, date de la IIIe série de documents. La tradition populaire, mise par écrit par Michel Bernardi pendant le dernier quart du XIIIe siècle et répétée de bouche en bouche par des laïcs crédules et frondeurs, devint, cinquante ans plus tard, une tradition vénérable (vers 1335). Le nombre de ceux qui répétaient le récit de Bernardi, croyant donner l'histoire vraie de l'indulgence, était beaucoup plus grand que le nombre de ceux qui se contentaient des attestations de la tradition officielle. Les représentants de la tradition populaire, en dehors de Bernardi, sont : Conrad, évêque d'Assise, les frères François Bartholi, Barthélemy de Pise et André Bajuli, qui est l'auteur d'une histoire de la Portioncule, conservée dans le ms. *II. 2326* de la bibliothèque royale de Bruxelles. Pour les textes de tous ces témoignages, leur analyse, interprétation et commentaire, nous renvoyons aux études des défenseurs de l'indulgence, cités plus haut, principalement à P. Sabatier et A. Fierens.

D'après P. Sabatier, le cycle des documents originaux sur la Portioncule est bien et dûment clos à partir du XIVe siècle; celui des pastiches commence, et l'on voit des fragments de vieilles légendes mêlés à des récits éclos au jour le jour se combiner, se rejoindre, se désarticuler, s'éparpiller en lambeaux et former, sous les yeux fatigués et ahuris du lecteur, les combinaisons les plus invraisemblables et les plus inattendues.

2. *Les adversaires de l'authenticité et leurs arguments.* — Ces nombreux témoignages, cependant, n'ont pu amener tous les historiens à accepter comme un fait dûment établi, que saint François ait obtenu, en 1216, d'Honorius III, une indulgence plénière pour tous ceux qui, contrits et confessés, visiteraient, le 2 août de chaque année, la chapelle de la Portioncule. Parmi eux, il faut citer le P. Fr. Van Ortroy, bollandiste, le P. A. Kirsch et surtout N. Paulus, dont la haute compétence, en ce qui concerne l'histoire des indulgences, est universellement admise. Les arguments suivants sont allégués, contre l'authenticité historique de l'indulgence.

D'abord, celle-ci était contraire aux coutumes du temps. Il résulte, en effet, des registres pontificaux que les papes, pendant la première moitié du XIIIe siècle, ne concédaient que rarement des indulgences pour la visite des églises, et, s'ils le faisaient, qu'ils n'en donnaient que de 5, 10, 20, 30 ou 40 jours. Honorius III n'est jamais allé au delà d'une année et 40 jours, indulgence qu'il a concédée à Sainte-Marie-Majeure de Rome; encore apporte-t-il des arguments pour justifier cette indulgence extraordinaire. L'indulgence de la Portioncule constituerait donc une exception surprenante aux règles suivies par les papes pendant la première moitié du XIIIe siècle. Pour admettre comme un fait historique une dérogation aussi importante, il faudrait qu'elle soit solidement établie et fondée sur des attestations plus convaincantes que les témoignages apportés au dernier quart du XIIIe siècle.

Ensuite, il n'est point encore prouvé avec certitude que tous les témoignages allégués soient authentiques, c'est-à-dire en provenance de ceux auxquels ils sont attribués. Ainsi A. Fierens, qui s'est livré à un examen approfondi des sources historiques et qui, par ailleurs, s'est toujours révélé un défenseur acharné du pardon, rejette comme inauthentiques toutes les attestations de la tradition officielle, à l'exception de celle de frère Jean de l'Alverne, la plus récente en date. Toutes les autres seraient inspirées par celle-là et auraient été fabriquées afin de mettre directement en scène les principaux personnages, dont frère Jean dit tenir son récit, de façon à remonter à des garants de plus en plus immédiats des faits relatés, dont le premier en date serait le frère Massée, qui aurait assisté à la concession du pardon. Mais l'authenticité du témoignage de frère Jean de l'Alverne peut être également révoquée en doute, d'après N. Paulus, d'autant qu'on en trouve quatre rédactions différentes.

D'ailleurs, même en admettant l'authenticité de provenance de tous ces témoignages, il n'est pas encore prouvé que le contenu en soit exact et que les faits rapportés correspondent à la vérité. On ne peut, en effet, exclure à priori l'hypothèse que les témoins cités ont pu alléguer des faits inexacts ou falsifiés et que des frères mineurs, pieux et vénérables, ont pu attester des faits historiquement faux, pour l'honneur de leur ordre. Tout d'abord, les défenseurs eux-mêmes de l'indulgence refusent de croire à l'exactitude du contenu de la tradition populaire, mise par écrit par Bernardi, Bartholi et l'évêque Conrad. Et, pour ce qui est de la tradition officielle, l'impression que l'on ressent à la lecture des attestations publiées vers la fin du XIIIe siècle sur le pardon d'Assise est éminemment défavorable. Pourquoi, en effet, les témoins ont-ils senti le besoin d'étayer leur récit par une attestation juridique? Cette signature de notaire, en pareille circonstance, doit éveiller les soupçons et rendre méfiant à l'égard de l'exactitude du contenu des témoignages. Puis, entre les divers textes d'une seule et même attestation existent des discordances si graves, qu'elles doivent nécessairement rendre le lecteur perplexe. En outre, les témoignages ne semblent point concorder entre eux. Ainsi, tandis que, d'après l'aveu de frère Léon, l'indulgence devait rester cachée par ordre de saint François (attestation de Jacques Coppoli), d'après le témoignage de Pierre Zalfani, le saint fondateur aurait annoncé, lui-même, en 1216, en présence de sept évêques et du peuple venu pour l'entendre, l'insigne faveur du pardon. Or, on s'imagine aisément que, une fois promulguée au milieu de populations débordantes de foi et de dévotion, elle ne courait nul risque de disparaître dans l'indifférence ou l'oubli. Si cette dernière attestation est véridique, comment expliquer l'ignorance absolue de l'indulgence de la Portioncule pendant un demi-siècle et le silence absolu observé à son sujet par les premiers biographes, Thomas de Celano, saint Bonaventure, les trois compagnons Léon, Ange et Rufin, et les premiers chroniqueurs de l'ordre? C'est là une autre objection importante contre l'authenticité historique de l'indulgence, qu'aucun défenseur du pardon n'a pu résoudre jusqu'ici d'une façon péremptoire. Toutes les réponses données, au lieu d'expliquer ce silence absolu pendant

les cinquante années qui suivent la mort de saint François, ne font qu'augmenter les soupçons au sujet des origines de la célèbre indulgence. Et, bon gré, mal gré, on est enclin à considérer les attestations au sujet du silence imposé par saint François comme des tentatives imaginées pour expliquer l'absence de toute notice chez les premiers chroniqueurs de l'ordre et chez les premiers biographes du saint.

Comme conclusion, nous pouvons admettre que, aussi longtemps que de nouveaux documents ne seront pas découverts qui permettront aux historiens de relier la concession de l'indulgence obtenue par saint François et les attestations notariées de 1277, il sera impossible de donner une solution définitive aux origines du pardon d'Assise. Si les adversaires ne sont point parvenus à démontrer d'une façon décisive que saint François est étranger à la concession de l'indulgence de la Portioncule, les défenseurs n'ont pas réussi non plus à établir comme un fait historique, dûment établi, qu'il faut la rattacher au saint patriarche, ni à écarter les nombreuses et grosses difficultés, qui s'opposent à l'historicité de leur thèse.

2° *Les données certaines.* — Quoi qu'il en soit des origines de cette indulgence, encore enveloppées d'épaisses ténèbres, n'est-il pas possible de déterminer l'époque à laquelle le pardon d'Assise a pris sa place dans l'histoire?

1. *L'indulgence plénière.* — N. Paulus, en négligeant, comme insuffisamment établi, le témoignage de François de Fabriano, qui aurait gagné lui-même l'indulgence en 1267, démontre, par le témoignage d'Olivi et les ordonnances du général Bonagratia (1279-1283) au sujet de l'indulgence de la Portioncule, que le pardon devait exister plusieurs années avant 1280. Il était cependant encore inconnu en 1261. Cela résulte d'un sermon que Frédéric Visconti, archevêque de Pise, a tenu en cette année, le jour de la fête de saint François, dans l'église des frères mineurs de Pise. Parmi les œuvres de pénitence qu'il y recommande, on trouve cités les pèlerinages à Jérusalem, Santiago, Rome et à l'église Saint-François à Assise, à laquelle Innocent IV avait concédé une indulgence d'une année et 40 jours à gagner le jour de la fête du saint patriarche. Pas un mot sur le pardon de la Portioncule. D'où N. Paulus conclut que cette indulgence était encore inconnue en 1261.

Si les adversaires soutiennent qu'il n'est point historiquement établi que saint François a obtenu une indulgence plénière à gagner à la chapelle de la Portioncule, le 2 août de chaque année, ils ne rejettent cependant pas toute connexion entre cette indulgence et le saint fondateur. D'après N. Paulus, le jour de la consécration de la chapelle, saint François aurait obtenu et promulgué *une indulgence partielle*, concédée par Honorius III. Les foules nombreuses qui, chaque année, à l'anniversaire de la dédicace, visitaient le lieu de prédilection du saint patriarche, auraient transformé, avec le concours des frères mineurs, l'indulgence partielle en une indulgence plénière, comme il est arrivé dans de nombreux autres cas semblables. Alors auraient surgi les nombreuses attestations notariées pour justifier l'indulgence plénière et de nombreuses légendes se seraient formées autour d'elle, qui furent mises plus tard par écrit. Quelque attrayante que soit cette explication de N. Paulus, elle n'a cependant que la valeur d'une hypothèse et ne peut s'appuyer sur aucun document ni sur aucun témoignage.

2. *L'indulgence applicable aux défunts.* — Il faut noter toutefois que, dans cette controverse, il ne s'agit toujours que *d'une seule* indulgence plénière qui aurait été concédée par Honorius III à saint François pour tous ceux, qui, contrits et confessés, visiteraient, le 2 août, la chapelle de la Portioncule. Il n'est pas encore question d'une indulgence *toties quoties*, ni d'une indulgence applicable aux défunts, celles-ci ont une origine postérieure; encore moins, s'agit-il d'une indulgence *toties quoties* qui pourrait se gagner tous les jours de l'année.

Le pardon d'Assise fut gagné cependant de bonne heure pour les défunts, comme d'ailleurs l'indulgence concédée aux croisés fut appliquée aux morts par les fidèles, sans aucune intervention du Saint-Siège, même avant que l'indulgence de la Portioncule fût devenue publique. N. Paulus cite de nombreux faits, d'après lesquels il serait établi que le pardon d'Assise était appliqué par les fidèles aux défunts dès la fin du XIIIe et le début du XIVe siècle.

3. *L'indulgence « toties quoties » du 2 août.* — Quant à l'indulgence *toties quoties*, elle n'est attestée historiquement que pendant la deuxième moitié du XIVe siècle. Le frère François Bartholi, dans son *Tractatus de indulgentia S. Mariæ de Portiuncula*, ne parle, en effet, que d'*une seule* indulgence plénière et ne fait jamais allusion à une indulgence *toties quoties*. Il en résulte que cette dernière n'existait pas encore de ce temps, car Bartholi n'aurait certainement pas manqué de la citer. L'existence d'une indulgence *toties quoties* est attestée par le jurisconsulte italien Boniface de Amanatis qui, selon son propre témoignage, était venu à la Portioncule le 2 août 1368 et se serait efforcé, par des visites répétées à ce sanctuaire, de délivrer de nombreuses âmes du purgatoire. Il cite encore l'indulgence *toties quoties* dans sa *Lectura super constitutionibus Clementis V*, professée à l'université d'Avignon en 1388 et imprimée à Bourges, en 1522. On peut trouver ce témoignage dans N. Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, t. II, Paderborn, 1923, p. 321-322.

4. *L'indulgence « toties quoties » quotidienne.* — En ce qui concerne l'indulgence *toties quoties quotidienne*, une polémique acerbe a été récemment menée à son sujet, en des termes regrettables par le P. N. Cavanna, O. F. M., contre Mgr M. Faloci Pulignani, le célèbre franciscanisant de Foligno. Le premier prétend que cette indulgence quotidienne est ébauchée dans les paroles et les actes de saint François concernant le pardon d'Assise; qu'elle est insinuée dans les premières attestations; qu'elle s'est affermie dans la suite et que, à la fin du XVe siècle, elle fut prêchée publiquement au peuple; qu'au début du XVIe siècle elle est présupposée et même déterminée dans les documents pontificaux; qu'enfin Paul III l'a reconnue le 9 septembre 1544 et l'a concédée à nouveau.

M. Faloci Pulignani et J. Abate, O. M. Conv., soutiennent au contraire que le premier document, qui relate une indulgence *toties quoties* quotidienne, concédée par Paul III, ne date que de la fin du XVIe siècle (1588). Il contient le témoignage de Massée Bardi, O. F. M., évêque de Chiusi, selon lequel Paul III, interrogé par un certain frère Massée, en 1544, au couvent de Monteripido à Pérouse, au sujet de l'existence et de la certitude de cette indulgence, aurait affirmé croire à ce pardon *toties quoties* quotidien et, s'il était nécessaire, le concéder et le confirmer. A partir de cette époque, on trouve cette indulgence fréquemment relatée dans les documents, les écrits et les décrets pontificaux. Avec M. Faloci Pulignani et J. Abate, nous croyons que, dans l'état actuel des recherches et en ne tenant compte que des documents jetés jusqu'ici dans le débat, il est impossible de trouver des traces de l'indulgence quotidienne avant 1588. Ces auteurs refusent avec raison de rattacher ce pardon à saint François et tout historien qui ne se laisse guider que par la saine critique devra reconnaître qu'aucune allusion à cette indulgence ne peut se trouver, ni dans les paroles ou les actes de saint François, ni dans les premiers témoignages au sujet

de l'indulgence plénière. Ensuite il ne peut être établi avec certitude qu'on en trouve des traces dans les écrits et les documents pontificaux du XIVe-XVe siècle, comme l'ont prouvé MM. Faloci Pulignani et J. Abate dans les travaux mentionnés ci-après. De même, la concession orale de Paul III ne peut être acceptée comme un fait historique, dûment prouvé, comme l'ont démontré les mêmes auteurs.

A partir de la fin du XVIe siècle on rencontre, en effet, l'indulgence quotidienne à diverses reprises dans les écrits, principalement des frères mineurs, et dans les documents officiels, surtout ecclésiastiques. Il faut avouer toutefois que l'Église s'est montrée, en général, opposée à ce pardon quotidien. D'abord trois livres, qui soutinrent la thèse de l'indulgence quotidienne, furent mis à l'Index, le 21 avril 1693, à savoir les œuvres des PP. Étienne Tofi, Michelange de Bogliasco et Sante Villa, éditées respectivement en 1644, 1646 et 1663. Ensuite, aucun souverain pontife n'a concédé ou confirmé l'indulgence quotidienne; plusieurs, au contraire, par la voix des congrégations, ont déclaré que l'existence d'un semblable pardon ne peut point être démontrée, que l'indulgence est fixée au 2 août, qu'elle ne peut être gagnée les autres jours, qu'il est défendu, sous peine d'excommunication, de soutenir et de divulguer l'indulgence quotidienne. Pour le texte des documents ecclésiastiques et pontificaux, voir les ouvrages de Faloci Pulignani et Abate. Les documents historiques, examinés avec sérénité et sans parti pris, révèlent que, si les frères mineurs observants de Sainte-Marie-des-Anges se sont efforcés, au cours des siècles, de défendre et de divulguer l'indulgence quotidienne de la Portioncule, d'un autre côté, le Saint-Siège s'est généralement opposé à la confirmation, à la concession, à la divulgation d'un semblable pardon. Il faut descendre jusqu'à Benoît XV pour rencontrer le premier document pontifical certain et solennel au sujet de l'indulgence quotidienne et perpétuelle de la Portioncule, à savoir le bref *Constat apprime* du 16 avril 1921.

III. L'INDULGENCE DE LA PORTIONCULE. DISCIPLINE ACTUELLE. — Cependant, même si l'on admet que l'indulgence plénière de la Portioncule manque dans ses éléments essentiels de solidité et de cohésion, même si l'on refuse d'en faire remonter l'origine jusqu'à saint François et à Honorius III, il est certain qu'au cours des siècles de nombreux souverains pontifes ont cité cette indulgence, l'ont confirmée et renouvelée, de sorte qu'au point de vue canonico-juridique on ne peut douter de sa vérité et de sa légitimité. Au début, cette indulgence ne put être gagnée que dans la chapelle de la Portioncule, une seule fois entre les premières vêpres (1er août) et le coucher du soleil du 2 août; elle ne pouvait être appliquée aux défunts. Ce n'est qu'en 1687 qu'Innocent XI l'a étendue officiellement aux âmes du purgatoire. Le pardon *toties quoties* pour le seul 2 août, bien que reconnu et confirmé par la Congrégation du Concile en 1700 et 1723 et par la Congrégation des Indulgences le 22 février 1847, n'a été officiellement confirmé et reconnu que par Pie IX, le 12 juillet 1847. Quant à l'indulgence *toties quoties* quotidienne et perpétuelle, elle ne fut concédée que par Benoît XV, par le bref *Constat apprime*, du 16 avril 1921.

Au cours des siècles, ce pardon a été étendu à d'autres églises. Léon X, en 1515 (probablement déjà Sixte IV en 1480 ou 1481), l'étendit à toutes les églises du premier et du second ordre pour les seuls membres des deux ordres franciscains. Le 4 juillet 1622, Grégoire XV concéda la même faveur à tous les fidèles, qui, confessés et communiés, visiteraient une église franciscaine. Ce même privilège fut accordé aux églises des capucins par Grégoire XV, le 12 octobre 1622; aux églises du tiers ordre régulier par Urbain VIII, le 13 janvier 1643; aux églises des conventuels par Clément X, le 3 octobre 1670. D'autres papes ont étendu cette indulgence à toutes les églises qui étaient, d'une manière ou de l'autre, en relation avec l'ordre franciscain, ainsi qu'à celles dans lesquelles existait une congrégation du tiers ordre séculier, s'il ne se trouvait pas une église franciscaine à une distance déterminée dans les environs. Le 9 juillet 1910, Pie X a concédé (seulement pour cette année) aux évêques la faculté de désigner quelques églises publiques, où les fidèles pourraient gagner l'indulgence de la Portioncule le 2 août ou le dimanche suivant. Ce privilège a été renouvelé pour un temps indéterminé par un décret de la Congrégation des Indulgences le 26 mars 1911. Un décret toutefois de la Sacrée Pénitencerie, du 10 juillet 1924, détermine que, parmi les églises auxquelles le privilège de l'indulgence de la Portioncule a été concédé, seules le conservent celles auxquelles il fut donné *in perpetuo*. Ce privilège ne pourra être concédé à l'avenir que par la Sacrée Pénitencerie et à la demande des évêques; de plus, il est requis que l'église soit distante au moins de trois kilomètres d'une église franciscaine. Le même décret concède aux évêques, curés et recteurs de transférer l'indulgence au dimanche qui suit le 2 août, dans le cas où ce jour ne tomberait pas un dimanche. Il demande en outre qu'on expose à la vénération publique des reliques, des images ou des statues de saint François ou de la sainte Vierge et qu'on fasse des prières publiques à l'intention du souverain pontife. Il exige encore que les fidèles se soient confessés et aient communié et qu'à chaque visite ils récitent six *Pater*, *Ave* et *Gloria* à l'intention du souverain pontife. Par un décret du 13 janvier 1930, la Sacrée Pénitencerie a déclaré qu'une même personne peut gagner l'indulgence le 2 août dans une église et, le dimanche suivant, dans une autre. D'après le nouveau Code de droit canonique (can. 923), cette indulgence peut être gagnée, en dehors de la chapelle de la Portioncule, à partir de midi du 1er août jusqu'à minuit du 2 août.

P. Sabatier, *Vie de saint François d'Assise*, Paris, 1894, p. 412-418; du même, *Un nouveau chapitre de la vie de saint François d'Assise*, Paris, 1896; du même, *Étude critique sur la concession de l'indulgence de la Portioncule*, dans *Revue historique*, t. LXII, 1896, p. 282-318; du même, *Fratris Francisci Bartholi de Assisio « Tractatus de indulgentia S. Mariæ de Portiuncula »*, dans *Coll. d'études et de documents sur l'histoire relig. et littér. du M. A.*, t. II, Paris, 1900; Fr. Van Ortroy, S. J., *Note sur l'indulgence de la Portioncule*, dans *Analecta bollandiana*, t. XXI, 1902, p. 372-380; P. A. Kirsch, *Der Portiunkula-Ablass, eine kritisch-historische Studie*, dans *Theol. Quartalschrift*, t. LXXXVIII, 1906, p. 81-101, 221-291; N. Paulus, *Die Bewilligung des Portiuncula-Ablasses. Eine kritische Untersuchung*, dans *Der Katholik*, 1899, t. I, p. 97-125; du même, *Zur Geschichte des Portiuncula Ablasses*, dans la même revue, 1901, t. II, p. 185-187; du même, *Berühmte doch unechte Ablässe*, dans *Histor. Jahrbuch*, t. XXXVI, 1915, p. 482-493; du même, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, t. II, Paderborn, 1923, p. 312-322, que nous citons fréquemment dans l'article; H. Holzapfel, O. F. M., *Entstehung des Portiuncula-Ablasses*, dans *Arch. franc. hist.*, t. I, 1908, p. 31-44; L. Lemmens, O. F. M., *Die ältesten Zeugnisse für den Portiunkula-Ablass*, dans *Der Katholik*, 1908, t. I, p. 169-184, 253-267; du même, *Der heutige Stand der Portiunkula-Frage*, dans *Franz. Studien*, t. III, 1916, p. 290-298; Gratien de Paris, O. M. Cap., *Note sur l'indulgence de la Portioncule*, dans *Études franciscaines*, t. XVIII, 1907, p. 478-482; J. Jörgensen, *La vie de saint François d'Assise*, trad. franç. par Th. de Wyzewa, Paris, 1912, p. 246-263; du même, *Il perdono d'Assisi*, dans *Oriente serafico*, t. XXVII-XXVIII, 1917, p. 115-127, où il déclare qu'après avoir nié l'authenticité historique de l'indulgence dans sa *Vie de saint François*, il l'admet maintenant; L. Oliger, O. F. M., *Il B. Giovanni della Verna (1259-1322). Sua vita, sua testimonianza per l'indulgenza della Porziuncola*, Arezzo, 1933, extrait de *La Verna*, t. XI; E. Giusto, O. F. M., *L'indulgenza della Porziuncola*

dans *Oriente serafico*, t. XXVII-XXVIII, 1917, p. 22-95; du même, *Archivum Portiunculæ, id est patriarchæ pauperum seraph. Franc. Portiuncula, monumentis veteribus et novis adornata per fr. Octavium (Spader) a S. Francisco*, Assise, 1916; René de Nantes, O. M. Cap., *L'indulgence de la Portioncule et la critique moderne*, dans *Études franciscaines*, t. XX, 1908, p. 337-376; Édouard d'Alençon, O. M. Cap., *Des origines de l'église de la Portioncule*, dans la même revue, t. XI, 1904, p. 585-606; L. Kern, *Le bienh. Rainier de Borgo San Sepolcro, de l'ordre des frères mineurs*, dans *Revue d'hist. franciscaine*, t. VII, 1930, p. 233-283; A. Fierens, *De geschiedkundige oorsprong van den aflaat van Portiunkula*, Gand, 1910; du même, *Les origines de l'indulgence de la Portioncule*, dans *Neerlandia franciscana*, t. II, 1919, p. 289-303; t. III, 1920, p. 18-26; B. Kleinschmidt, O. F. M., *Zur Geschichte des Portiunkulaablasses*, dans *Franz. Studien*, t. III, 1916, p. 205-213; A. Fantozzi, O. F. M., *Documenta Perusina ad indulgentiam Portiunculæ spectantia*, dans *Arch. franc. hist.*, t. IX, 1916, p. 237-293; du même, *La pietà dei Perugini nella festa dell' indulgenza della Porziuncola*, dans *Oriente serafico*, t. XXVII-XXVIII, 1917, p. 369-382; Fr. Callaey, O. M. Cap., *Una difesa inedita dell' indulgenza della Porziuncola scritta da Fr. Ottavio Spader, O. M. Obs., contro l'anonimo di Reims*, même revue, p. 134-151; J. Pou y Marti, O. F. M., *L'indulgenza della Porziuncola*, Monza, 1916; Giorgio da Riano, O. M. Cap., *Il celeste tesoro delle sante indulgenze*, Cagliari, 1930, p. 122-128; N. Cavanna, O. F. M., *La Franceschina, testo volgare umbro del sec. XV, scritto dal P. Giacomo Oddi di Perugia*, Florence, 1931, p. VII-XCII; du même, *Riposta a Mons. Faloci Pulignani in difesa dei « Fioretti » e specialmente del Breve « Constat apprime » di Benedetto XV*, Assise, 1932; J. Abate, O. M. Conv., *La quotidianità dell' indulgenza della Porziuncola in un opuscolo polemico del P. N. Cavanna, O. F. M.*, dans *Miscellanea francescana*, t. XXXIII, 1933, p. 301-312; M. Faloci Pulignani, *Gli storici dell' indulgenza della Porziuncola*, même revue, t. X, 1908, p. 65-94, 97-108, 129-148, 161-173, où l'on peut trouver une bibliographie étendue des ouvrages parus jusqu'en 1908 sur l'indulgence de la Portioncule; du même, *Frammenti francescani, Lettera aperta al P. N. Cavanna*, Rome, 1931; du même, *Nuovi frammenti francescani*, Città di Castello, 1933.

Am. TEETAERT.

PORTOCARREROS (Jean de los), frère mineur observant espagnol. — Originaire de Placenza, dans l'Estramadure, il revêtit l'habit franciscain au couvent de Saint-François, à Assise, où il émit ses vœux solennels. Il passa ensuite à la province des frères mineurs de l'observance de Santiago et, désireux d'une perfection plus haute, il s'enrôla enfin dans la province de Saint-Joseph. En 1576, il partit pour la mission des îles Philippines, où il arriva le 24 juin 1577. Il se mit à apprendre aussitôt la langue du pays, l'idiome Tagalog, dans lequel il fit des progrès si rapides qu'après deux années il écrivit déjà une *Arte del idioma Tagalog* et un *Diccionario Tagalog*, les premiers qui aient été composés.

Ces ouvrages servirent ensuite de modèle pour des *Artes* et *Diccionarios* des autres dialectes de l'archipel des Philippines. En février 1578, Jean de Placenza fut désigné pour travailler à la conversion des provinces de Tayabas et de Laguna. Il fut supérieur du 20 mai 1579 au 1er juillet 1580, date à laquelle il présida le chapitre de la province de Saint-Grégoire, établie aux Philippines. Les années suivantes, il se consacra à l'évangélisation du peuple et à l'érection d'écoles. Le 14 juillet 1583, il fut élu custode et supérieur de la province de Saint-Grégoire et il continua à exercer cette charge jusqu'à sa mort, le 23 septembre 1590.

Le P. Jean de los Portocarreros composa un *Catecismo Tagalog de la doctrina christiana*, approuvé par le synode de Manala en 1581; un *Tratado de los ritos, usos y costumbres de los Indios Filipinos* (24 octobre 1589), qui doit être identifié probablement avec les *Statuta antiqua Indorum, quos Tagalos vocitant*, signalés par J.-H. Sbaralea; une *Relacion de los cosas memorables de Filipinas* (19 juin 1585); un ouvrage mystique en langue Tagalog, intitulé *La Santina*, enfin des *Platicas doctrinales* en idiome Tagalog.

J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad Scriptores ordinis minorum*, t. II, Rome, 1921, p. 117; Marcellino da Civezza, O. F. M., *Saggio di bibliografia San francescana*, Prato, 1879, n. 514, p. 465-466.

Am. TEETAERT.

PORTUGAL. — I. Le catholicisme au Portugal. II. Les sciences sacrées au Portugal.

I. LE CATHOLICISME AU PORTUGAL. — 1° *La naissance catholique du Portugal.* — Le Portugal est un pays de 92 763 km² et d'environ 7 millions d'habitants. Ses colonies ont une superficie de 2 080 000 km² avec 11 millions d'habitants. La langue portugaise est très répandue; elle est actuellement parlée (1933) par 60 millions d'hommes y compris le Brésil (44 millions).

Comme nation, le Portugal remonte au XIe siècle. On trouve déjà son nom en des documents antérieurs, mais il ne s'est érigé en royaume indépendant qu'en 1128, quand Alphonse Ier, fils du comte Henri de Bourgogne et de la princesse Thérèse, fille d'Alphonse VI de Léon, prit le pouvoir, malgré sa mère.

Or, le roi de Léon prétendait avoir des droits au trône de Portugal. Le roi de Portugal, Alphonse Ier, réclama la protection et la suzeraineté de Rome, la papauté étant alors dans toute sa splendeur. Le roi du Portugal s'engagea à payer chaque année 4 onces d'or, et le Saint-Siège agréa l'offre. Il est probable que le premier roi du Portugal n'a pas pris de tels engagements par esprit de piété car, en se mettant sous la suzeraineté du Saint-Siège, il déclarait qu'il ne reconnaissait sur terre aucun seigneur, ecclésiastique ou temporel, autre que le pape. De ce fait, le roi de Léon se trouvait écarté. Ce fut donc un acte politique.

En tout cas, la création du royaume de Portugal s'établit en étroite union avec Rome. Et disons tout de suite qu'il n'a jamais oublié cette origine. Il est vrai que les onces d'or n'ont pas été payées bien longtemps; à maintes reprises, des influences étrangères au sentiment national ont voulu arracher le Portugal à la religion catholique, mais, en dépit de tant d'agitations, et en dépit même des persécutions, il a gardé toujours plus ou moins vivante la foi catholique.

Le Portugal, né catholique, a grandi catholique. S'il s'est fait un nom dans l'histoire, le catholicisme y est pour beaucoup. Mais n'allons pas croire que la religion ait joui au Portugal de jours invariablement prospères. Au cours des temps, bien des conflits sont venus s'y mêler. Son histoire en est pleine. Le Portugal a abhorré l'hérésie, mais il a toujours aimé faire de la politique. Pourtant, s'il est vrai, par exemple, que le droit du *Beneplacitum* dont jouirent parfois les rois du Portugal a été une cause de troubles pour la religion, néanmoins les services rendus par le Portugal à l'Église lui ont valu d'être appelé par l'Église, même au commencement du XVIIIe siècle, la nation « très fidèle ». On pourrait parler de choses intéressant l'histoire catholique du Portugal: les rites (il y en a un propre, à Braga, le *ritus Bracearensis*), l'inquisition, la bulle de la croisade, le culte de l'Immaculée et du très saint sacrement, les juifs, les conciles, les ordres militaires, les saints portugais, etc. Impossible de nous y arrêter. Passons à l'époque contemporaine, à la révolution libérale, qui ne trouva pas dans les masses la résistance catholique voulue. Le libéralisme contamina bien des croyants et presque tous les dirigeants politiques des XIXe et XXe siècles. L'influence directe du gouvernement dans la nomination des évêques introduisait la politique dans la hiérarchie. En plus, l'expulsion des ordres religieux fut une cause de faiblesse pour la culture catholique. Vers cette époque, beaucoup de membres du clergé furent malheureusement au-dessous de leur tâche. Pour avoir une opinion exacte de la

situation du catholicisme au Portugal et des rapports de l'État avec le Saint-Siège, il faut reculer d'un siècle Et ce fut un mauvais siècle.

2° *L'infiltration libérale.* — L'armée de Napoléon fut l'un des véhicules des idées libérales au Portugal. Un autre fut les sociétés secrètes. A l'approche des troupes napoléoniennes, le roi Jean VI s'embarqua pour le Brésil, alors colonie portugaise. Faute d'un gouvernement personnel, les affaires publiques étaient extrêmement troublées. Après la troisième et dernière invasion française, celle de Masséna, l'Anglais Beresford devint le régent du royaume. Le mécontentement était général et la révolution de 1820 se fit plutôt contre cette régence. Lorsque le roi Jean VI revint du Brésil, Beresford rentra dans son pays. Les *Cortès* réunies votèrent une charte qui établit une constitution libérale.

Le clergé des campagnes se montrait plutôt favorable aux idées nouvelles, car, sous l'ancien régime, les rentes ecclésiastiques appartenaient presque entièrement aux prélats et aux hautes dignités. Le clergé mettait donc son espoir dans la constitution; mais celle-ci n'établit rien à ce sujet. Le clergé non seulement n'en retira aucun profit, mais, au contraire, il a vu se multiplier le manque d'égards envers la religion.

Malgré la constitution, libéraux et partisans de l'ancien régime restaient en présence. Des deux fils du roi Jean VI, l'un, don Pedro, vivait au Brésil dont il fut proclamé empereur; l'autre, don Miguel, était demeuré en Europe. Les absolutistes soutenaient celui-ci; les libéraux don Pedro. Le clergé, déçu dans ses espoirs, suivit en masse don Miguel qui, par un coup d'État, se fit proclamer roi (1828). La réaction libérale ne tarda pas à se produire et la guerre civile éclata. Don Pedro, ayant renoncé à la couronne du Brésil, s'empara du gouvernement de Lisbonne au nom de sa fille, Maria II.

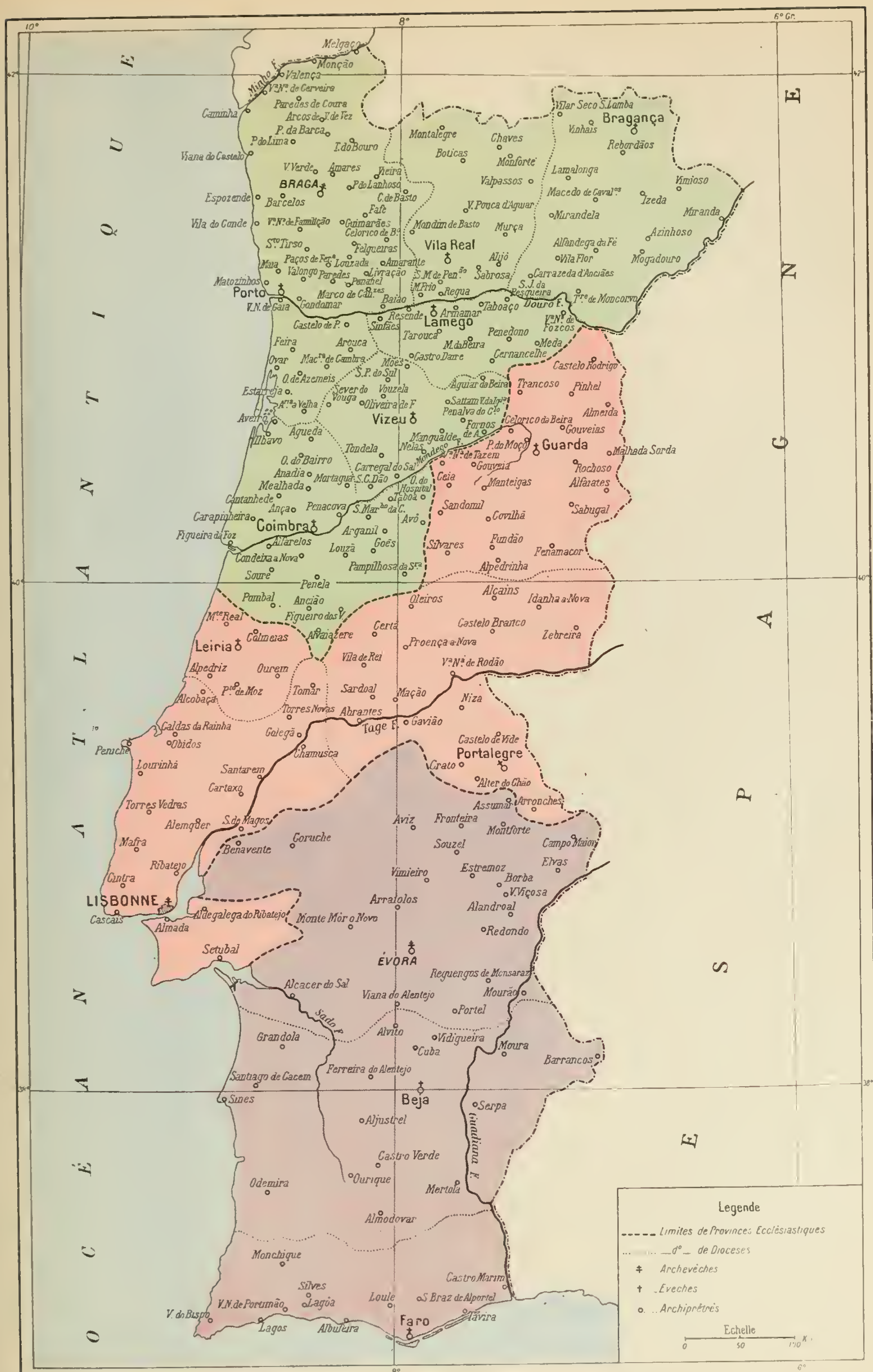
Ce fut alors une époque de représailles et de persécutions contre le clergé. Les relations diplomatiques avec le Saint-Siège furent rompues. Quelques ecclésiastiques acceptèrent des charges du gouvernement en dépit des canons et même contre les droits du Saint-Siège. Avec de semblables complicités, la persécution des ordres religieux (1834) ne pouvait que se produire. Leurs maisons furent confisquées. Les biens des religieux, disait-on, serviraient à payer les dépenses de la guerre civile. En fait, ils furent vendus à vil prix à des amis politiques et les dettes restèrent à la charge du trésor public.

Les persécutions, ici comme ailleurs, amènent toujours un besoin de paix. En 1842, le nonce rentra à Lisbonne, et peu à peu les affaires catholiques reprirent leur physionomie habituelle. Par malheur, depuis la Révolution, aucun gouvernement ne fut nettement favorable à la religion. De l'indifférence, parfois de la tolérance, de faveur jamais. Les lois contraires aux congrégations resteront en vigueur sous le nouveau régime monarchique. Cette demi-tolérance suffit néanmoins à la reconstitution de quelques ordres religieux et à l'épanouissement d'une vie catholique assez intense surtout dans les provinces du Nord. Celles du Sud n'en ont pas suffisamment profité. On parvint à fonder une dizaine de bons collèges catholiques, l'*Apostolat de la prière* obtint des succès, la bonne presse s'affermit. On assista à une expansion missionnaire remarquable qui reçut des subventions officielles. Mais l'atmosphère resta toujours chargée de menaces. Au premier prétexte, on persécutait les catholiques les plus en vue, c'est-à-dire, précisément ceux qui, par leur culture, leur influence ou leur esprit d'initiative, pouvaient gêner les menées des rationalistes ou des sociétés secrètes, et arriver à refaire un Portugal catholique. La politique s'en mêla. Les hommes au pouvoir parlaient de « notre cher clergé paroissial ». On l'adulait dans des buts politiques, pour en obtenir les voix et toujours avec l'arrière-pensée de boycotter les instructions de Rome, les ordonnances des évêques et l'influence des ordres religieux.

Une jeune fille majeure, dont le père contrariait la vocation religieuse tenta de réaliser son désir (affaire Calmon, 1901). Ce fut le prétexte d'une campagne de presse contre les congrégations, et même de persécutions officielles. Beaucoup de maisons religieuses furent fermées. La monarchie se montrait chaque fois plus faible ou complice des loges. De concession en concession, de persécution en persécution, elle préparait ainsi l'abîme où elle-même allait tomber.

3° *La république et le catholicisme.* — Le roi Carlos et le prince héritier furent assassinés le 1er février 1908. Le 5 octobre 1910, la république fut proclamée. Trois jours après, le 8, furent remises en vigueur les lois périmées de Pombal contre les jésuites (1759) et celles de 1834 contre tous les ordres religieux. La Compagnie de Jésus eut à subir une persécution plus intense. Tandis que la résidence au Portugal était permise aux autres religieux, comme individus, elle était défendue aux jésuites. On les déclara déchus de leur nationalité. Ce fut le plus monstrueux acte juridique que la passion sectaire ait jamais engendré. Tous les rapports avec le Saint-Siège furent rompus, les biens de l'Église confisqués. D'autres graves injustices furent commises. Il suffisait de critiquer les mesures sectaires du gouvernement pour en encourir la colère. Presque tous les évêques furent ainsi chassés de leurs évêchés. Le 3 novembre 1910, fut décrétée la loi de divorce et, le 20 avril 1911, la loi de séparation de l'Église et de l'État. Le 19 août 1911, la constitution républicaine fut proclamée.

La Constitution de la république portugaise débute par la promesse d'un régime de « liberté et de justice ». Dans le titre II (des droits et garanties individuelles), art. 3, la Constitution « garantit aux Portugais et aux étrangers résidant dans le pays, l'inviolabilité des droits concernant la liberté, la sécurité individuelle et la propriété »; art. 4, la liberté de conscience et de croyance est inviolable; art. 5, l'État reconnaît l'égalité politique et civile de tous les cultes; il en garantit l'exercice dans les limites compatibles avec l'ordre public, les lois et les bonnes mœurs, pourvu qu'ils n'offensent pas les principes du droit public portugais; art. 6, personne ne peut être poursuivi par motif de religion ni interrogé par aucune autorité au sujet de la religion qu'il professe; art. 7, personne ne peut être privé d'un droit ni être exempté de l'accomplissement d'un devoir civique pour motif d'opinion religieuse; art. 8, le culte public d'une religion quelconque dans les maisons choisies ou destinées à cet effet par les croyants respectifs est libre. Ces maisons peuvent toujours prendre la forme extérieure d'une église. Dans l'intérêt de l'ordre public et de la liberté et sécurité des citoyens, une loi spéciale fixera les conditions de son exercice; art. 9, les cimetières publics auront un caractère séculier, il appartient à la liberté de chaque culte religieux d'y pratiquer les rites, pourvu qu'ils n'offensent ni la morale publique, ni les principes du droit public portugais, ni la loi; art. 10, l'enseignement donné dans les établissements publics et particuliers contrôlés par l'État sera neutre en matière religieuse; art. 11, on maintient l'enseignement primaire élémentaire obligatoire et gratuit; art. 12, on maintient la législation en vigueur qui a supprimé et dissous, au Portugal, la Compagnie de Jésus, les sociétés affiliées à celle-ci, quelle que soit leur dénomination, et toutes les congrégations religieuses et ordres monastiques, qui ne pourront jamais être admis en territoire portugais; art. 13, l'expression de la pensée, quelle que soit



Divisions ecclésiastiques du Portugal

sa forme, est entièrement libre, et ne dépend d'aucune caution, censure ou permission antérieure, mais l'abus de ce droit est punissable dans les cas et dans la forme déterminés par la loi; l'art. 14 dit que « le droit de réunion est libre », et l'art. 23 ne permet en aucun cas la confiscation de biens.

Telles sont les dispositions de la Constitution de 1911, concernant la religion et l'exercice du culte. L'art. 12 est un démenti formel à tous les autres. Il est en particulier en contradiction avec les art. 6, 7 et 14. Si la liberté de conscience et de croyance est inviolable, si le droit d'association est libre, si personne ne peut être poursuivi pour motif de religion, ni interrogé, par aucune autorité, sur la religion qu'il professe, de quel droit persécute-t-on ceux qui veulent jouir de la liberté de s'associer dans un but religieux?

Le même esprit sectaire animait déjà la loi de séparation (du 20 avril 1911). Le contre-coup heureux de cette loi fut la liberté des nominations épiscopales. L'État ne reconnaissant plus le catholicisme comme sa religion, ni la hiérarchie ecclésiastique, la nomination des évêques passait directement au Saint-Siège. Mais le *Beneplacitum* du gouvernement pour les instructions du Saint-Siège restait en vigueur, l'apostasie officielle était consacrée, et on lisait dans la loi des dispositions outrageantes pour la discipline ecclésiastique, comme le fameux article 125, qui transmet la dotation des prêtres pensionnaires à leurs *veuves* et à leurs *fils!*

La loi était mauvaise. Son interprétation sectaire fut encore pire. Elle provoqua de la part des évêques des représentations aux pouvoirs publics. On leur répondit par des insultes et des bannissements. Les séminaires furent confisqués, la faculté de théologie supprimée à l'université, et le premier ministre des Cultes de la nouvelle république — l'inspirateur de toutes ces lois — déclarait qu'après deux générations la religion catholique n'existerait plus au Portugal.

4° *La rénovation catholique : rapports actuels entre l'Église et l'État.* — La persécution épura l'esprit catholique au Portugal. Peu à peu se dessina un mouvement favorable. Mais ce ne fut qu'en 1918, après l'avènement de Sidónio Pais, à la suite d'un coup d'État conservateur, que commença une politique de réparation. Quelques évêques qui étaient encore bannis de leurs diocèses furent rappelés. Ensuite, un décret (22 février 1918) abolit certaines dispositions de la loi de séparation : l'obligation de demander à l'autorité une permission préalable pour exercer le culte au delà d'une heure fixée; le contrôle de l'État sur les séminaires et la défense d'y enseigner les disciplines préparatoires; le *Beneplacitum;* la pension aux *veuves* et *fils* de prêtres; la défense de porter publiquement des habits ecclésiastiques. Aussi, malgré la loi de séparation, on organisa officiellement l'assistance religieuse des soldats portugais de la Grande Guerre. Enfin, le 10 juillet 1918, les relations avec le Saint-Siège furent rétablies, par la nomination simultanée d'un nonce à Lisbonne et d'un ministre portugais au Vatican.

Sur ces entrefaites, se groupait autour du catholicisme toute une élite intellectuelle, issue du *Centro académico de democracia cristã* et d'ailleurs. Nombre d'écrivains se déclaraient franchement catholiques. Depuis 1918, aucun gouvernement n'a ouvertement persécuté la religion. Pour la défendre sur le terrain politique, fut créé, sous l'égide des évêques, le *Centro catolico* qui, faisant abstraction de la question de régime (monarchie ou république), acceptait sans arrière-pensée les pouvoirs publics. Il parvint même à occuper quelques sièges au Parlement. On a pu réunir à Lisbonne un concile national (1926), le premier des temps modernes. L'avènement au pouvoir d'une dictature militaire (28 mai 1926) a beaucoup facilité ce résultat. Celle-ci a donné satisfaction aux catholiques sur beaucoup de leurs réclamations; cependant l'État n'est pas arrivé à reconnaître d'une manière satisfaisante la personnalité juridique de l'Église, malgré un décret dans ce sens. Mais il a reconnu la hiérarchie ecclésiastique et il apporte une aide efficace aux missions catholiques dans les colonies. De plus, il a réglé par deux accords avec le Saint-Siège la question du *Padroado* et celle de la double juridiction aux Indes. Au sujet de l'enseignement confessionnel, disons qu'il a été autorisé en 1926, dans les établissements privés, sans contrôle de l'État (déc. 1930). Il continue cependant à être défendu dans les établissements officiels, de même que le culte public, auquel il est assimilé par la loi de séparation encore en vigueur. Une nouvelle constitution de la République, dont le projet a déjà été publié, promet de donner une entière liberté aux catholiques.

5° *Le clergé portugais.* — Le Portugal est divisé en trois provinces ecclésiastiques : Braga (primat), Lisbonne, Evora. Le métropolitain de Lisbonne porte le titre de patriarche, auquel est attaché, par tradition, la dignité cardinalice. En plus, il y a la province ecclésiastique de Goa (ville portugaise dans les Indes) dont le métropolitain porte aussi le titre de patriarche des Indes et primat d'Orient. Les divisions ecclésiastiques ne concordent pas avec les divisions civiles. Il n'y a que trois exceptions dans le Portugal continental, Villa Real et Bragance, à l'extrême-Nord et Faro, au Sud. (L'*Atlas hierarchicus* de Streit, Ratisbonne, 1929, est fautif en les faisant coïncider toutes avec les divisions civiles.)

Lisbonne. — Guarda, Leiria, Portalègre, Funchal (Madère), Angra (Açores), Angola, Cap-Vert, São-Tomé et Principe (actuellement *sede vacante*, administré par Angola).

Braga. — Villa Real, Bragance, Porto, Lamego, Vizeu, Coïmbre.

Evora. — Beja, Faro.

Goa. — Cochin, Méliapour, Macao (Chine), Mozambique (Afrique).

Pour une vue d'ensemble, nous avons groupé dans un seul tableau tout le clergé portugais de la métropole, des colonies et des missions. Nous y avons ajouté le nombre de paroisses et de séminaristes fréquentant les séminaires en 1933.

TABLEAU GÉNÉRAL DU CLERGÉ PORTUGAIS

Diocèses Archidiocèses	Paroisses ou stations missions	Prêtres	Séminaires	Séminaristes
Portugal continental				
1. Beja	114	45	I	72
2. *Braga*	837	820	II	478
3. Bragance	315	191	II	217
4. Coïmbre	307	349	I	163
5. *Evora*	176	80	I	115
6. Faro	67	51	I	40
7. Guarda	357	338	II	183
8. Lamego..........	216	156	II	175
9. Leiria	55	77	I	75
10. *Lisbonne*	317	336	II	233
11. Portalègre	153	203	III	201
12. Porto.............	478	650	III	346
13. Villa Real........	256	203	I	106
14. Vizeu............	209	266	I	147
	3 857	3 765	XXIII	2 551
Portugal insulaire				
15. Funchal (Madère).	50	80	II	116
16. Angra (Açores) ..	179	274	I	156
	229	354	III	272

Diocèses Archidiocèses	Paroisses ou stations missions	Prêtres	Séminaires	Séminaristes
Portugal en Afrique				
17. Cap Vert	30	22		
et Guinée	5	2		
18. Angola	65	94		
et São-Tomé et Princ.	7	7		
19. Mozambique	41	56		
	148	181		
Portugal dans l'Orient				
Plein-padroado :				
20. *Goa*	135	710	II	651
21. Cochin	52	71	I	44
22. Méliapour	49	80	I	38
23. Macao et Timor	122	63	I	90
	358	924	V	823
Demi-padroado :				
24. Trichinipoli		175		
25. Mangalor		110		
26. Quilon		98		
27. Bombay		75		
		458		

Total (excepté le demi-padroado) : 5 224 prêtres. Remarquons que parmi les 710 prêtres de Goa, il y en a 180 dont l'activité s'exerce hors de leur diocèse. Aussi, pour les diocèses d'Afrique, on a mis ensemble tous les missionnaires prêtres qui y travaillent, séculiers et réguliers. Par contre, on n'a fait mention que des séminaristes appartenant au clergé diocésain.

6° *Ordres religieux et congrégations.* — Le Portugal, est aujourd'hui nettement déficitaire sur ce point, les conditions du recrutement étant assez difficiles; le manque de culture générale du pays, la défaveur des pouvoirs publics, et même quelque incompréhension de la part de certains catholiques, ont fait qu'un peuple, aux traditions religieuses si fortes, n'arrive à avoir qu'environ 370 religieux prêtres. L'ordre le mieux partagé est la Compagnie de Jésus. Elle y compte aujourd'hui 181 religieux. Les autres sont des franciscains, des pères du Saint-Esprit, bénédictins, lazaristes, salésiens, dominicains, prêtres du Sacré-Cœur de Marie, etc. Les frères de Saint-Jean de Dieu y constituent aussi une province (110 frères, dont 4 prêtres). Tous ces religieux, malgré leur petit nombre, accomplissent au Portugal un travail de charité et de culture catholique vraiment remarquable, d'autant plus efficace qu'il est fait sans bruit.

Les ordres et congrégations de femmes sont plus nombreux. Celles-ci s'adonnent plutôt au ministère de l'enseignement et de l'assistance hospitalière : sœurs de Sainte-Dorothée, de la Visitation, thérésiennes, franciscaines (trois branches : Trines, de Calais, de Marie), hospitalières du Sacré-Cœur, dominicaines, du Bon-Pasteur, de Saint-Joseph, du Cœur de Marie, oblates, carmélites, etc.

Depuis le gouvernement de Sidónio Pais (1918), les pouvoirs publics ont fermé les yeux, ils ont laissé rentrer en Portugal quelques religieux et religieuses et ouvrir quelques maisons. Mais les lois contre les congrégations subsistent toujours. C'est une menace permanente.

7° *L'expansion catholique du Portugal.* — Au moment où l'Europe, travaillée par les idées de la renaissance païenne et par les nationalismes germanique et saxon, préparait la réforme protestante, le Portugal entrait au Maroc (1415) avec la pensée du « service de Dieu » (mot du roi Jean I[er]). Ce fut le premier pas, celui qui ouvrit l'ère des grands voyages et découvertes maritimes des temps modernes. En outre, le Portugal allait attaquer les musulmans non seulement en Afrique, sur ses deux côtes, mais aussi dans les Indes, détournant ainsi leurs forces de la Méditerranée. Alors qu'une grande partie de l'Europe se séparait violemment de l'Église, le Portugal (et à sa suite l'Espagne) ouvrait à celle-ci les immenses contrées de l'Afrique, de l'Asie, de l'Océanie et de l'Amérique. A lui aussi revient l'honneur d'avoir pris l'initiative du grand mouvement missionnaire des temps modernes dès le commencement du XV[e] siècle. C'est son plus beau titre de gloire comme nation catholique.

1. *Missions dans le passé : padroado.* — Le « service de Dieu » dont parlait le roi Jean I[er], se transforma dans la bouche de son fils, le prince Henri, l'initiateur des découvertes maritimes, en cette phrase plus explicite : « attirer les nations barbares au joug du Christ ». On trouve ce mot dans l'historien Barros et le même, ou son équivalent, dans toutes les chroniques des navigations portugaises et jusque dans le poème national *Les Lusiades*, où le poète chante non seulement l'expansion de l'*empire*, mais aussi celle de la *foi*, la foi avant l'empire (*...ditatando a fé, o império*, I, 2).

Le Portugal a demandé de bonne heure au Saint-Siège les faveurs nécessaires pour encourager les nouveaux missionnaires. Le pape Eugène IV les lui accorda. De nombreux documents pontificaux donnent au Portugal le patronat des Églises qui viendraient à être fondées dans « les terres d'outre-mer ». La bulle de Calixte III, au même prince Henri le Navigateur, lui accorde le patronage, c'est-à-dire le droit de présenter à tous les bénéfices ecclésiastiques, dans toutes les terres « découvertes ou à découvrir au delà du cap Bojador jusqu'aux Indes » (13 mars 1455). Léon X concède expressément ce droit de patronage aux rois de Portugal (1514).

Ce *padroado* portugais devait rendre de grands services à l'Église. Ce ne fut point une concession purement gracieuse. Comme contre-partie, le Portugal dépensait de grosses sommes pour entretenir le culte et les missionnaires, qui ne firent pas défaut. De nouveaux diocèses portugais furent fondés : en Afrique, Ceuta, Çafim, Cap-Vert, Congo et Angola, Éthiopie, Mozambique; en Amérique, Bahia, Pará, Guiabá, Goiás, Olinda, Maragnon, Rio-de-Janeiro, Mariana, São-Paulo, etc.; en Asie, Goa, Cochin, Cranganore, Méliapour, Malacca, Damao (Indes); Macao, Pékin, Nankin (Chine); Funaï (Japon), ainsi qu'à Angra (Açores) et Funchal (Madère). Ce dernier siège a eu même, pendant quelque temps, juridiction sur toutes les terres découvertes par les Portugais depuis l'Afrique jusqu'au Brésil et au Japon. Bien des prêtres séculiers demandèrent ces missions. Religieux de tous ordres, franciscains, carmes, augustins, dominicains, oratoriens, capucins, jésuites, avec saint François-Xavier et le bienheureux Jean de Brito. Le plus gros contingent des missionnaires venait tout naturellement du Portugal, mais bien d'autres sont accourus de toutes les contrées de l'Europe pour s'embarquer à Lisbonne sur les bateaux portugais et avec l'aide de l'État. Nommons seulement, parmi les étrangers, Nobili, Ricci, Shall, Verbiest. Toute une série de missionnaires portugais furent à la tête du célèbre tribunal astronomique de Pékin (Rocha, Rodrigues, Espinha, Almeida). Le mouvement missionnaire fut grandiose. Partout on fonda des églises, des hôpitaux, des collèges, dans un admirable élan de foi. Pénétrant en Perse, arrivant à Agra, capitale du Grand-Mogol, on ne craignit même pas les mystères, encore redoutables aujourd'hui, du Thibet.

Le grand collège de São-Paulo, à Goa, le premier

séminaire dans tout l'Orient pour le clergé indigène, comptait au XVI[e] siècle plus de 700 élèves, qui s'y rendaient de toutes les contrées maritimes des Indes, de l'Abyssinie, de Ceylan, de Java, du Pérou et de la Chine.

Cette floraison magnifique de l'esprit apostolique portugais étonne d'autant plus qu'il est parti et qu'il fut assuré financièrement pendant deux siècles par une si petite nation. Pouvait-elle maintenir toutes ces missions dans le même degré de splendeur? Assurément non. Son ampleur même dépassait les possibilités du Portugal. Le déclin commença avec la malheureuse union du Portugal à l'Espagne (1580-1640). Le Portugal vit subitement tous les ennemis de l'Espagne devenir les siens. Cette concurrence, commencée par les Hollandais protestants, ruina l'empire politique du Portugal en Orient. Puis, la persécution des jésuites au XVIII[e] siècle vint briser son élan apostolique. Ce fut là le coup le plus rude qu'on eût jamais porté à la religion, aussi bien dans les missions qu'au Portugal même. Car les calomnies que l'on fit courir sur les jésuites ont laissé dans le peuple une empreinte qui n'est pas encore tout à fait effacée de nos jours et qui atteint même des personnes que leur culture devrait en exempter. Au moment de cette persécution, il y avait, dans les missions, 893 missionnaires de l'assistance portugaise de la Compagnie de Jésus.

Ce funeste coup de Pombal fut suivi de bien d'autres. Car, après lui, aucun gouvernement n'a satisfait pleinement aux engagements du patronage. Or, il était impossible de jouir de tous ses avantages, si l'on ne faisait les dépenses correspondantes d'hommes et d'argent. Les luttes où l'on s'engagea ne furent pas toujours brillantes ni du côté du Portugal, ni du côté des concurrents missionnaires (les « propagandistes », comme on les appelait). Il y eut des frictions douloureuses et même un commencement de schisme à Goa, mais tous les torts ne sont pas du côté portugais, quoi qu'en dise certaine école, trop influencée par les documents provenant d'une seule des parties. Disons plutôt avec Mgr Rossillon, évêque de Vizigapatam, un Français connaissant personnellement les lieux : « Ici ne soyons pas injustes, confessons hautement que l'Église catholique doit en grande partie ce qu'elle est dans l'Inde à cette petite nation, qui fut très grande. Sans son aide dans les siècles passés, en quel état serait-elle aujourd'hui? » (Les *Missions catholiques*, 1[er] juillet 1929, p. 291.)

2. *Missions actuelles : padroado et colonies portugaises.* — *a) Missions du padroado.* — Le concordat de 23 juin 1886 vint mettre fin aux conflits qui se prolongeaient indéfiniment au sujet du padroado. Il est aujourd'hui remplacé par l'accord du 15 avril 1928, entre le Saint-Siège et le Portugal. Ce dernier y a perdu. On parle dans cet accord de deux espèces de diocèses. Les uns que nous appellerons, en gardant le nom traditionnel, de plein-padroado, les autres de demi-padroado.

a. *Le plein-padroado* comprend les diocèses de Goa (archevêché avec la dignité patriarcale), Cochin, Méliapour et Macao (en Chine). Goa et Macao sont des villes portugaises. Les autres sont des villes soumises à la Grande-Bretagne. Mais tous les diocèses, même Goa et Macao, s'étendent sur des territoires qui ne dépendent pas politiquement du Portugal.

Pour la nomination des évêques, le Saint-Siège choisit le candidat et le propose au président de la République portugaise. Celui-ci le présente ensuite officiellement au Saint-Siège à moins qu'il n'y trouve des difficultés d'ordre politique. Cette présentation doit avoir lieu dans les deux mois qui suivent la proposition du Saint-Siège.

b. *Le demi-padroado* comprend les diocèses de Bombay, Mangalor, Quilon et Trichinipoli. Le procédé pour la nomination de leurs évêques est semblable. Mais l'accord ne parle pas de difficultés politiques possibles, et la présentation par le chef de l'État portugais doit avoir lieu un mois après la proposition du Saint-Siège. Une innovation de l'accord de 1928 c'est que l'archevêque de Bombay doit être, à tour de rôle, de nationalité britannique et portugaise.

Dans le diocèse de Méliapour subsistait encore le problème assez épineux de la « double juridiction ». Un autre accord, daté du 29 juin 1929, prévu par celui de 1928, a réglé définitivement le différend. Les paroisses enclavées dans d'autres diocèses ont été soustraites à la juridiction de l'évêque de Méliapour. Celui-ci a reçu d'autres paroisses, situées tout à côté du territoire diocésain, sans solution de continuité. Ce fut un avantage pour tout le monde.

Les missions du padroado sont très florissantes. On peut s'en convaincre en consultant les tableaux de la col. 2617; les comparer à ceux de l'art. MISSIONS, t. X, col. 1975 sq.

c. *Le clergé indigène* du padroado est le plus nombreux de l'Inde. Toute l'Inde (Ceylan excepté) compte 2 077 prêtres indigènes répandus en 37 circonscriptions ecclésiastiques. Sept d'entre elles constituent le padroado portugais ainsi qu'il a été dit. Or, celles-ci ont à elles seules, 963 prêtres indigènes, tandis que toutes les autres ensemble (30) n'en ont que 1 114 (Streit, *Atlas hierarchicus*, Ratisbonne, 1919). Goa possède aujourd'hui (1933) 710 prêtres, dont 180 travaillent en dehors de leur diocèse. Cela prouve la force de la tradition sacerdotale indigène créée et maintenue par le Portugal aux Indes.

b) Missions aux colonies portugaises. — Les missions aux colonies portugaises d'Afrique, par suite de circonstances diverses (persécution des ordres religieux, décadence de l'esprit missionnaire et colonial au XVIII[e] siècle) avaient presque disparu. On trouve encore, dans les peuplades du centre de l'Angola, les notions d'écriture laissées par les anciens missionnaires jésuites.

Un mouvement de presse et d'opinion a fait renaître au Portugal l'ancien esprit missionnaire, pour contrecarrer, surtout dans les colonies portugaises, l'invasion protestante, qui, dans ces dernières années, est devenue une menace et pour la religion et pour le prestige national. Cette dernière considération a ému les pouvoirs publics. Déjà quelques décrets du Parlement, surtout ceux du 24 décembre 1919 et du 26 août 1921, sous un gouvernement démocratique, reconnaissaient la hiérarchie ecclésiastique aux colonies portugaises, jetaient les bases d'une organisation missionnaire, y pourvoyant avec les fonds nécessaires.

Un autre décret, rendu, celui-ci, sous la dictature militaire et daté du 13 octobre 1926, complétait les mesures antérieures. Ces documents constituent l'ensemble juridique le plus remarquable de toutes les législations du monde au sujet de missions catholiques. Les supérieurs hiérarchiques y sont reconnus. On leur confie le choix des missionnaires et on y pourvoit suffisamment à leur subsistance.

Actuellement (1933) sont reconnus officiellement les missionnaires de la congrégation du Saint-Esprit (66 prêtres) pour le Congo portugais et l'Angola, les franciscains (17 prêtres) pour le Mozambique, et les prêtres missionnaires séculiers (qui viennent d'être organisés en société missionnaire) pour toutes les colonies portugaises y compris Timor dans l'Océanie. Ce même décret prévoyait à l'avenir l'addition d'autres instituts missionnaires, ce qui vient d'être fait pour deux d'entre eux, les *marianos* et les bénédictins.

Un bon nombre de religieuses (410) de diverses congrégations, et presque toutes étrangères, rendent

aussi dans toutes les missions portugaises (padroado et colonies) de très bons services.

Nous n'avons pas parlé des jésuites, car ils ne sont pas subventionnés par l'État. Cependant, les jésuites portugais ont deux missions *inter infideles :* une se trouve dans l'Inde (mission de Goa, mais dont le champ d'action reste en dehors du territoire portugais); l'autre en Chine (mission de Shiu-Hing, près de Canton). Les jésuites portugais ont aussi fondé, après 1910, plusieurs collèges d'enseignement secondaire et quelques résidences au Brésil. On ne peut pas regarder le Brésil comme mission proprement dite. Mais, certes, il s'agit ici encore d'une des formes de l'expansion catholique du Portugal.

Il faudrait ajouter un certain nombre de prêtres portugais qui vivent aux États-Unis d'Amérique où ils prêtent assistance aux nombreux émigrés portugais.

c) Œuvres. — Les statistiques suivantes donnent une idée des œuvres exclusivement missionnaires du Portugal :

Œuvres d'enseignement : 7 séminaires, 1 école de catéchistes, 13 lycées, 8 collèges d'enseignement secondaire, 4 collèges d'enseignement primaire supérieur (middle-schools), 10 écoles industrielles, 8 écoles agricoles, 40 écoles d'arts et métiers, 886 écoles élémentaires.

Œuvres d'assistance : 2 mutualités du clergé, 16 orphelinats, 4 maisons de charité pour les vieillards, 2 léproseries, 108 hôpitaux ou dispensaires.

Œuvres spirituelles (celles-ci pour un seul diocèse, Macao) : 487 baptêmes d'adultes en danger de mort, 746 baptêmes d'adultes (conversions de païens), 1 796 baptêmes d'enfants en danger de mort, 839 baptêmes d'enfants de chrétiens, 312 extrêmes-onctions, 244 mariages catholiques, 21 mariages mixtes, 46 confirmations, 15 142 confessions d'obligation, 174 254 confessions de dévotion, 11 888 communions pascales, 1 103 971 communions de dévotion. Cf. *Boletim eclesiástico de Macao*, 30e année, n. 342, sept. 1932, p. 168.

Qu'on multiplie cela pour toutes les missions portugaises (Padroado, Afrique, Brésil) et on verra que l'expansion catholique du Portugal n'est point tarie et que les missionnaires d'aujourd'hui sont dignes de leurs devanciers.

II. Les sciences sacrées au Portugal. — 1° Théologie dogmatique; 2° exégèse; 3° théologie ascétique et mystique; 4° théologie morale et droit canonique; 5° conclusion.

1° *La théologie dogmatique.* — Dans l'ancien Portugal, le clergé était la partie la plus instruite du pays. Comme partout ailleurs, dans les nations néo-latines, les écoles se confondaient avec les églises et les monastères. Ceux d'Alcobaça et Santa-Cruz (Coïmbre) jouirent même d'une très grande renommée. Saint Antoine de Lisbonne (ou de Padoue) fut élève du monastère de Santa-Cruz.

Il y avait aussi l'étranger. Le mouvement d'élèves portugais dans les universités de Paris, Montpellier, Bologne, etc., fut assez important. Mais cela ne se faisait pas sans dangers et sans dépenses considérables. Le clergé prit l'initiative de demander au roi l'établissement au Portugal d'une « école générale ou universelle ». Le roi Denis, agréa cette demande et le pape Nicolas IV la confirma le 9 août 1290. Telle fut l'origine de la célèbre université, qui, après avoir hésité entre Lisbonne et Coïmbre, se fixa finalement à Coïmbre.

De leur côté, quelques couvents, surtout de dominicains et de franciscains, instituèrent des cours de grammaire, de philosophie et de théologie. Ceux des franciscains de Santarem (xve siècle) étaient particulièrement fréquentés. On sait qu'on enseignait aussi la théologie à l'école de la cathédrale de Braga.

Ceux qui allaient à l'étranger en rapportaient des livres. Traduits, ils faisaient quelquefois le tour des couvents. L'*Imitation de Notre-Seigneur Jésus-Christ* se trouvait partout. De même, la *Vita Christi* de Ludolphe le Chartreux.

Enfin, au xive siècle, on commença à éditer des livres au Portugal. On débuta humblement par des Vies de saints. Ensuite, on s'attaqua à des travaux plus scientifiques en latin et même, déjà, en portugais, comme le fameux *Livre de la cour impériale.* Celui-ci est le premier grand ouvrage de théologie édité au Portugal. Il nous introduit tout naturellement dans notre sujet.

O livro da corte imperial, resté plusieurs siècles inédit, a été publié récemment (1910). Il date du commencement du xve siècle ou de la fin du xive. L'auteur, anonyme, connaissait parfaitement, entre autres, saint Augustin, saint Anselme, saint Thomas, Platon et Aristote; ces derniers étaient étudiés au Portugal depuis longtemps dans des traductions arabes du sud de la péninsule ibérique. Il renferme des traités sur Dieu, la Trinité, l'incarnation, la virginité de Marie, le péché originel. L'écrivain s'attache ensuite à la seconde moitié du *Credo*, en développant chacune de ses parties. A la fin se trouve le traité sur l'eucharistie. Comme on le voit, le *Livre de la cour impériale* renferme le cycle complet des disciplines théologiques. Dans un but évident d'apologétique, après la preuve de la divinité du Christ, il y a un traité contre les juifs et, après les sacrements, on réfute les musulmans. Nécessités de temps et de lieu.

Avec la venue des jésuites et l'encouragement du concile de Trente, s'ouvre pour la théologie, au Portugal, une période très florissante. Coïmbre devient l'égale des plus grandes universités étrangères. L'âge d'or de la théologie portugaise a suivi le développement politique et maritime du Portugal qui venait de fonder ses colonies d'Afrique, un empire aux Indes et en Amérique. Sa langue prenait un essor merveilleux et s'élevait à l'épopée. Coïmbre et Evora étaient des villes universitaires d'où rayonnait une lumière intense. En philosophie, régnait Aristote, en théologie, saint Thomas, mais non d'une manière absolue. Naturellement, les dominicains s'attachaient davantage à lui, mais les franciscains suivaient plutôt Duns Scot, et les augustins, de leur côté, s'attachaient au docteur d'Hippone. Occam et Biel n'étaient pas non plus des inconnus. Les jésuites, sans passé et n'ayant formé encore aucune école, épris de l'esprit de progrès, cherchaient leur voie. Un peu éclectiques, peut-être, ils ne laissaient pas de regarder saint Thomas comme un maître. De là l'immense travail personnel qu'ils ont réalisé et qui peut se synthétiser dans les doctrines en rapport plus ou moins direct avec la « science moyenne ». On vit bientôt ces scolastiques de Coïmbre, tout disciples qu'ils étaient, devenir à leur tour des maîtres. Les *Commentarii Conimbricences* sont universellement connus. Nous n'avons pas à en parler ici, car le mouvement philosophique n'est pas de notre sujet. Mais il faut faire une exception pour Pedro da Fonseca. Son système de la « science moyenne » a eu une répercussion considérable sur toute la théologie soit à la renaissance scolastique du xvie siècle, soit aux siècles suivants.

Fonseca, premier inventeur de la « science moyenne », est, par le fait même, le vrai fondateur du système développé ensuite par Molina. D'ailleurs, il est avéré aujourd'hui qu'il existe une identité essentielle entre le molinisme et la doctrine enseignée par Fonseca, à Coïmbre, vingt-quatre ans avant que Molina eût publié sa *Concordia.* On peut retrouver dans les *Commentarii in metaphysicam Aristotelis Stagiritæ* de Fonseca les assises même du molinisme. Voir art. Molinisme.

Il y a certaines divergences entre les deux auteurs, par exemple, sur les propositions *de futuro contingenti* (si elles contiennent ou non une vérité déterminée), sur l'intelligence divine (si elle prévoit ou non *in signo anteriori* les actes de la volonté divine), sur la connaissance de Dieu (dans le mode suivant lequel elle voit les futuribles, etc.). Tout cela n'atteint pas l'essence du système. Aussi bien, nous remarquons que les grands maîtres de la Compagnie, Suarez, Vazquez, Montoya, s'écartent, sur ce point, de Molina pour rejoindre le maître premier de la science moyenne.

On s'ingénie parfois à chercher des devanciers à Fonseca. Il y en a peut-être : aucun n'a vu clair. Il faut dire plutôt que Fonseca, tout imprégné de l'esprit de son ordre, cherchait une issue raisonnable pour l'angoissant problème de la liberté et de la grâce. Il avoue lui-même qu'il n'a pas créé de toutes pièces une doctrine nouvelle. Il l'a trouvée dans les Pères, dit-il : *Nec solum utraque præscientia plane adstruitur a Patribus, sed eam præcedere omne divinæ voluntatis decretum perspicue traditur. Commentarii in metaphysicam Aristotetis Stagiritæ*, t. III, Cologne, 1604, c. II, q. IV, sect. IX, p. 125, col. 1 D. Mais il ajoute aussi : *Neque enim quisque erat qui hoc pacto libertatem arbitrii nostri cum divina præscientia aut providentia aperte et (ut dicitur) in terminis conciliasset. Ibid.*, sect. X, p. 125, col. 2 B.

Ainsi le P. de Régnon, un des plus profonds connaisseurs de la métaphysique de Fonseca, a pu écrire parlant du molinisme (*Bañes et Molina*, Paris, 1883, p. 29): « Le maître de cette brillante école avait été le jésuite portugais, Pierre Fonseca, le plus grand métaphysicien qu'ait enfanté la Compagnie de Jésus... A ce grand homme, revient en propre la gloire d'avoir réuni dans une même synthèse les principes admis de tous, touchant la prédestination et la liberté humaine. Ce fut là, pour la science théologique, un grand progrès, un légitime progrès, conformément à la règle *non nova sed nove;* et ces deux mots unis ensemble protègent Fonseca contre l'épithète de *novateur* et attestent son droit au titre de *réformateur*. Quant à Molina, son nom est resté attaché à cette belle théorie, parce que son livre a servi de bouclier pour la défendre. » Cf. José de Oliveira Dias, *Um centenario. O P. Pedro da Fonseca, ou Pero de Affonseca, da Companhia de Jesus : a controversa paternidade da theoria da sciencia média*, dans *Brotéria*, t. VII, 1928, p. 347.

C'est donc au Portugal qu'a pris naissance un grand système théologique. La question *De auxiliis* en fournit la preuve. D'ailleurs, Molina était tout jeune lors de son arrivée au Portugal (17 ans); il a fait son noviciat à Coïmbre, où enseignait alors Fonseca; il y a fait sa philosophie, sa théologie, et y a enseigné, écrit et publié sa *Concordia*.

A quoi l'on ajoutera que Suarez passa au Portugal les vingt dernières années de sa vie. Comme professeur de théologie à l'université de Coïmbre, il y a composé les plus notables de ses ouvrages. Nous avons insisté un peu plus sur Fonseca, parce qu'il représente ce qu'il y a de plus spécifiquement original au Portugal.

Pour ce qui regarde la fameuse question *De auxiliis*, si elle fut provoquée par l'apparition de la *Concordia*, elle a eu cependant, comme champ de bataille, l'Espagne, où se trouvait le principal animateur, Bañes, O. P. Au Portugal, ni dominicains, ni jésuites n'ont voulu rompre la bonne entente qui régnait entre les deux ordres. On sait même que c'est un des plus illustres religieux portugais de l'ordre de Saint-Dominique qui a donné l'approbation de l'Inquisition au livre de Molina. Un peu plus tard, cependant, le P. Jean de Portugal, O. P., ne put éditer son II[e] volume sur la grâce à cause de la « loi du silence ». Ce fut presque le seul cas au Portugal d'une opposition écrite. Remarquons, en passant, que la faculté de théologie de Coïmbre fut la première, après Rome, à créer une chaire de controverse (1664).

Parmi les théologiens portugais, il faut faire une place d'honneur à Jean de Saint-Thomas et au P. Magalhães. Diogo de Paiva de Andrade a étonné les Pères du concile de Trente par son érudition et sa clarté. Foreiro, théologien du même concile, fut chargé de reviser le missel, d'organiser l'*Index librorum prohibitorum* et aussi de composer, avec trois autres théologiens, le catéchisme romain.

Le traité sur l'eucharistie du P. Veiga, professeur à l'université de Vilna, est un des plus beaux qu'on ait écrit sur ce sujet. De même pour Gil *(Gittius)*, le traité sur l'essence de Dieu. Casal, célèbre théologien du concile de Trente, auquel appartient la théorie de sacrifice qui a le nom de Lugo; Osorio, Ægidius Lusitanus, Macedo, Marques, méritent encore d'être relevés. Nous n'avons pas à nous occuper ici de la chaire. Toutefois, quelques sermons (Vieira, p. ex.) sont de vraies pièces théologiques ou exégétiques.

Voici les plus grands théologiens nés au Portugal. Plusieurs de leurs ouvrages furent réimprimés. En cas de réédition, nous mettons un *etc.* Dans les bibliothèques on trouve des manuscrits qui mériteraient aussi d'être étudiés.

Ægidius Lusitanus (Appresentação), O. S. Aug., *De immaculata beatæ Virginis conceptione*, Coïmbre, 1607, in-fol.; *Disputationes de animæ et corporis beatitudine*, 3 vol. in-fol., Coïmbre, 1609-1617. Il a écrit aussi *De incarnatione divini Verbi, De eucharistia, De sacrificio missæ.* Ses *Disputationes physicæ et metaphysicæ*, in-4°, Urgel, 1604, ont été attribuées à tort à Gilles de Rome. — José de Araujo, S. J., *Cursus theologicus*, Lisbonne, 1734-1737, 2 vol. in-fol. — Gaspar do Casal, O. S. Aug., *Axioma christianorum adversus hæreticos antiquos et modernos*, Coïmbre, 1550, in-4°, etc.; *De sacrificio missæ et sacrosancta eucharistiæ celebratione*, Venise, 1563, in-4°, etc.; *De cæna et calice Domini*, Venise, 1563, in-4°, etc.; *De quadripartita justitia*, Venise, 1565, in-fol., etc. — António Cordeiro, S. J., *In præcipua partium D. Thomæ theologia scholastica*, Lisbonne, 1716, in-fol. — Francisco de Cristo, O. S. Aug., *Prætectiones sive ennarrationes de Verbo incarnato*, Coïmbre, 1564, in-fol.; *In collectanea I libri Magistri Sententiarum*, Coïmbre, 1579, in-fol.; *De fide, spe et charitate*, Coïmbre, 1586. — Francisco Foreiro, O. P. (en collaboration), *Catechismus ex decreto concilii Tridentini ad parochos*, Rome, 1566, in-4°, etc.; *Index librorum prohibitorum*, Rome, 1564, etc. — Cristovão Gil, S. J., *De sacra doctrina et essentia atque unitate Dei*, 2 vol. Lyon, 1610, in-fol., etc. — Francisco Leitão, S. J., *De hebræo convicto*, Rome, 1693, in-4°; *Impenetrabitis pontificiæ dignitatis clypæus*, Rome, 1695, in-fol.; *Synopsis de Ecclesia militante*, Rome, 1699, in-fol. — Agostinho Lourenço, S. J., *Syntagmata theologica*, Liége, 1680-1682, 2 vol. in-fol. — Isidoro da Luz, O. SS. Trin., *De sacris traditionibus*, Paris, 1666, in-4°; *De Ecclesia Dei*, Lisbonne, 1667, in-4°. — Francisco de Santo Agostinho de Macédo, d'abord jésuite, puis franciscain, voir son article, t. IX, col. 1461. — Cosme Magalhães, S. J., *Operis hierarchici seu de ecclesiastico principatu libri III*, Lyon, 1609, 2 vol. in-4°, etc. — Pedro Magalhães, O. P., *De scientia Dei*, Lisbonne, 1661, in-4°, etc.; *De prædestinatione*, Lisbonne, 1667, in-4°, etc.; *De voluntate, de prædestinatione, de Trinitate*, Lisbonne, 1669, in-4°. — Fernando Mascarenhas, *De auxilio divinæ gratiæ ad actus supernaturales*, Lisbonne, 1604, in-fol., etc.; *Pro defensione immaculatæ conceptionis*, Séville, 1616. — Manuel Marques, S. J., *Defensio cultus SS. cordis Jesu spectati ut est in se*, Venise, 1781, etc. — Diogo Meneses, O. S. F., *Institutiones doctrinæ christianæ*, Mantoue, 1546. — Agos-

tinho Osório, O. S. Aug., *De conceptione Virginis immaculatæ*, Barcelone, 1618, in-4°, etc. — Jerónimo Osório (XVIe siècle), voir son article, t. XI, col. 1655. — Diogo Paiva de Andrade, *Orthodoxarum explicationum libri X : de origine Societatis Jesu, de Sacra scriptura, de peccato, de libero arbitrio, de lege et evangelio, de justificatione et de fide, de cœna Domini, de confessione, confirmatione et extrema unctione, de veneratione sanctorum et imaginibus, de cælibatu*, Venise, 1564, in-8°, etc.; *Defensio Tridentinæ fidei catholicæ et integerrima V libris comprehensa , de generalis concilii auctoritate, de auctoritate sacræ Scripturæ et traditionum, de libris canonicis, de auctoritate vulgatæ latinæ editionis, de peccato originali, de V. Deiparæ conceptione*, Lisbonne, 1578, in-8°, etc. — João de Portugal, O. P., *De gratia increata et creata*, Coïmbre, 1617, in-fol. — André Ramires, S. J., *Deipara ab originis peccato preservata*, Lyon, 1642, in-fol. — Francisco de Sande, S. J., *Candidatus eborensis ad lauream theol.*, Evora, 1726. — João de Santo Tomás, voir son art., t. VIII, col. 803 sq. — Antonio de Sena, O. P., *In theologiæ Summam D. Thomæ*, Anvers, 1569, etc.; *In Quæstiones disputatas notæ*, Anvers, 1571, in-fol.; *Catena, indicationibus marginalibus*, Anvers, 1575, in-fol., etc. — Antonio de Serpa, O. S. F., *Eucharistica chronologica ab ipso mundo per figuras legis naturæ depicta et enarrata*, Paris, 1648, in-fol. — Manuel da Veiga, S. J., *De vero et unico primatu Divi Petri*, Vilna, 1580, in-8°, etc.; *De simplicissima Dei natura et ejus perfectionibus*, Vilna, 1581, in-4°; *De pio et in sancta Ecclesia jam inde ab apostolis receptissimum sacrarum imaginum usu; itemque de sanctorum veneratione et invocatione*, s. l., 1584, in-4°, etc.; *Assertiones theologicæ de augustissimo eucharistiæ sacramento*, s. l., 1585, in-4°, etc.; *De distributione eucharistiæ sub altera tantum vel utraque specie*, Vilna, 1586, in-4°; *Evangelica et apostolica doctrina de divinissimo et tremendo missæ sacrificio*, Vilna, 1586; *De vita et miraculis Lutheri, Calvini et Bezæ*, Vilna, 1586, in-4°; *Pauli Samosateniani oppugnatio; ac æternæ Christi generationis veræque deitatis defensio*, Vienne, 1590, in-fol.; *Quæstiones selectæ de libertate Dei et hominis; de prædestinatione; de concordia summorum nostri temporis theologorum*, Rome, 1639.

2° *Exégèse.* — Les travaux bibliques au Portugal ont commencé, comme partout, par de simples traductions des Livres saints. Parmi ces traducteurs, on compte, au commencement du XVe siècle, le roi Jean Ier qui a fait traduire, y travaillant lui-même, les *Heures* de Notre-Dame, qui comprennent les psaumes. Auparavant on cultivait déjà les études bibliques comme on le voit par la culture biblique de saint Antoine de Lisbonne (Padoue), auquel on attribue la célèbre *Interpretatio mystica in sacram Scripturam*, Lyon, 1653. Cependant, c'est aux XVIe et XVIIe siècles que ces études atteignirent à une perfection bien relative encore, étant donné le faible secours qu'on pouvait tirer alors des sciences auxiliaires. Néanmoins, on travaillait assez souvent sur le latin, le grec, l'hébreu, le chaldéen. Si l'on rencontre encore bien des interprétations naïves propres au temps, on y trouve aussi de vraie science. Sont particulièrement estimés Manuel de Sá, Osório, Figueiró et Barradas.

Parmi ceux qui cultivèrent l'Écriture sainte on compte quelques rabbins. Isaac Abarbanel, par exemple, né à Lisbonne en 1437, est un des plus remarquables exégètes portugais. Tout en étant ennemi des chrétiens, il a donné à l'exégèse de son temps une impulsion nouvelle par la part qu'il y a faite aux questions d'histoire et de grammaire. Il a écrit en latin et en hébreu de beaux commentaires sur le Pentateuque et sur les Prophètes, qui ont été édités à plusieurs reprises. On le met de pair avec Maimonide et quelquefois au-dessus (Bayle).

Un étranger spécialisé dans les études bibliques, Fernandez de Castro, directeur de la *Revista española de estudios biblicos*, étudiant de plus près les exégètes portugais, dit qu'on peut « voir avec clarté comment beaucoup de « nouveautés » actuelles qui passent pour des *credos* de l'exégèse ou pour des théories originales, se trouvent exposées avec une anticipation de plusieurs siècles par les exégètes du Portugal » (*Biblos*, t. IV, 1928, p. 627).

Pedro do Amaral, S. J., *Canticum Marianum, h. e. Magnificat litteralibus pariter ac mysticis illustrationibus investigatum*, Evora, 1709, in-4°. — Oleaster Jerónimo Azambuja, O. P., *Commentaria in Genesim*, Lisbonne, 1556, in-fol., etc.; *In Exodum, ibid.*, 1557, in-fol., etc.; *In Leviticum, ibid.*, 1557, in-fol., etc.; *Hebraismi et canones pro intellectu sacræ Scripturæ*, Lyon, 1566, etc. — Gregório Baptista, O. S. F., *Annotationes in cap. XII evangelii Joannis*, Coïmbre, 1621, in-fol. — Sebastião Barradas, S. J., *Commentaria in concordiam et historiam evangelicam*, 4 vol. in-fol., Coïmbre, 1599, 1604, 1611, etc.; *Itinerarium filiorum Israel ex Ægypto in terram repromissionis*, Lyon, 1620, in-fol., etc. — Diogo Carlos, O. S. F., *In psalmum L commentarii*, Mantoue, 1603, in-fol. — Luis da Cruz, S. J., *In Davidis psalmum CL*, Ingolstadt, 1697, in-12, etc. — Diogo Estella, O. S. F., *In evangelium Lucæ*, 2 vol. in-fol., Alcalá, 1578, éd. condamnée; éd. corrigées et estimées : Venise, 1582, etc. — António Fernandes, S. J., *Comment. in visiones Vet. Testamenti*, Lyon, 1627, in-fol. — Bento Fernandes, S. J., *Commentariorum atque observationum moralium in Genesim*, 3 vol., in-fol., Lyon, 1618, 1621, 1627, etc. — Pedro de Figueiro, *Comm. in lamentationes Jeremiæ prophetæ et in Malachiam prophetam*, Lyon, 1598, in-8°, etc.; *Comm. in XV priores psalmos*, Lyon, 1616, in-fol.; *Comm. in XII prophetas minores*, Lyon, 1616, in-fol. — Antonio Fonseca, O. P., *Introductio et annotationes marginales in comm. Thomæ de Vio Cajetani in Pentateuchum*, Paris, 1539, in-fol. — Francisco Foreiro, O. P., *Isaiæ prophetæ vetus et nova ex hebraico versio cum commentario, in quo utriusque ratio redditur*, Venise, 1563, in-fol., etc. — João Freire, S. J., *Comm. in librum Judicum*, Lisbonne, 1604, in-4°, etc. — Diogo Lopes, S. J., *Harmonia Scripturæ divinæ*, Lisbonne, 1640, in-fol., etc. — Gregorio Lopes, *Explicación del Apocalipsis*, Madrid, 1678. — Francisco da Piedade Maciel, O. P., *Expositiones selectæ... in totum historialem utriusque sacræ Paginæ textum*, Naples, 1636, in-fol. — António da Madre de Deus, O. S. Paul., *Apis Libani seu com. mentaria litteralia et moralia in Proverbia*, 3 vol. Lyon, 1686, 1695, 1698, etc. — Cosme de Magalhães, S. J., *Comm. in canticum primum Mosis*, Lyon, 1609, in-4°; *Epistolæ tres beati Pauli apostoli quæ pontificiæ vocari solent commentariis illustrantur;* elles se trouvent dans l'ouvrage de théologie *Operis hierarchici; In sacram Josue historiam*, 2 vol. in-fol., Tournon, 1612; *In Mosis cantica et benedictiones patriarcharum*, Lyon, 1619, in-fol.; *In sacram Judicum historiam explanationes et annotationes morales*, Lyon, 1626, in-fol. — Bartolomeu dos Mártires, O. P., *Annotationes in Davidicos psalmos*, publiées à Rome avec d'autres ouvrages du même auteur, 2 vol. in-fol., 1734-1735. — Francisco de Mendonça, S. J., *Commentariorum ac discursuum moralium in regum libros*, 3 vol. in-fol., Coïmbre, 1621; Lisbonne, 1627; Lyon, 1622-1631, etc. — Jerónimo Osório, *In epistolam Pauli ad Romanos, Paraphrasis in Job, Paraphrasis in psalmos, Comm. in parabolas Salomonis*, Anvers, 1596; *Paraphrasis in Isaiam*, Cologne, 1578, etc.; *In Oseam, in Zachariam*, Cologne, 1584; *In Joannis evangelium orationes XXI*, Cologne, 1584. Tous ces ouvrages ont été réunis dans un seul vol. (le IVe) de l'édition de 1692, à Rome, en 4 vol. in-fol. — Baltazar Pais, O. SS. Trin., *Comm. in*

epistolam beati Jacobi apostoli, Lyon, 1617, in-fol., etc.; *Comm. in canticum Moysis*, Lisbonne, 1618, in-fol., etc.; *In canticum « Audite, cæli, quæ loquor »*, 2 vol. in-fol., Lisbonne, 1620; *In canticum Ezechiæ*, *ibid.*, 1622, in-fol. — Pantaleão de Aveiro, O. S. F., *Itinerario da Terra santa e suas particularidades*, Lisbonne, 1593, in-4°, etc. — João de Paiva, *Doctrinale sacræ Scripturæ, omnes illius sensus tum literales tum mysticos, necnon canones h. e. regulas interpretandi ac intelligendi ss. literas, phrases præterea modosque ac versiones lt. 23 complectens*, Coïmbre, 1631, in-fol. — Heitor Pinto, O. S. Hieron., *In Isaiam prophetam comm.*, Lyon, 1561, in-fol., etc.; *In Ezechielem*, Salamanque, in-fol., etc.; *In divum vatem Danielem*, Coïmbre, 1582, in-fol., etc.; *In Danielem, lamentationes Jeremiæ et Nahum*, Cologne, 1582, in-fol. — André Pinto Ramires, S. J., *Canticum canticorum Salomonis*, Lyon, 1642, in-fol.; *Utriusque principum politices parallela justæ et iniquæ ad c. XVI Isaiæ*, *ibid.*, 1648, in-fol.; *Sacræ Scripturæ selecta*, *ibid.*, 1648, in-fol.; *In epistolas Christi Domini ad septem episcopos Asiæ, quæ in Apocalypsi continentur*, 1652, in-fol. — Manuel de Sà, S. J., *Scholia in quatuor evangelia*, Anvers, 1596, in-4°, etc.; *Notationes in totam Scripturam sacram, quibus omnia fere loca difficilia brevissime explicantur; tum variæ ex hebræo, chaldæo et græco lectiones indicantur*, *ibid.*, 1598, in-fol., etc.; ces *Notationes* sont insérées dans la *Biblia Magna* de La Haye, Paris, 1643; celles sur l'Ecclésiastique sont dans le *Cursus Scripturæ sacræ* de Migne t. XVII, col. 677-972. — Francisco Sanches, O. S. B., *In Ecclesiasten commentarium cum concordia vulgatæ editionis et hebraici textus*, Barcelone, 1619, in-4°. — Luís de São Francisco, O. S. B., *Globus canonum et arcanorum linguæ sanctæ et div. Scripturæ*, Rome, 1586, in-4°. — Francisco de Jesus Maria Sarmento, O. S., *Historia evangetica*, 8 vol. in-4°, Lisbonne, 1777-1778; *Historia biblica em latim e português, com notas comentários e reflexões illustrativas*, 44 vol. in-4°, *ibid.*, 1778 sq.; *Tesouro biblico ou Dicionário histórico etimológico e biográfico da sagrada Escritura*, *ibid.*, 1785, in-4°. — António Silveira, O. SS. Trin., *Discordia concors sacræ Scripturæ (Pent. Jos. Judic. Ruth)*, Lisbonne, 1738, in-4°. — João da Silveira, O. Carm., *Comm. in textum evangelicum*, 6 vol. in-fol., Lisbonne-Lyon, 1640-1672, etc.; *Comm. in Apocalypsim*, t. I, Lyon, 1663; t. II, Angers, 1668, etc.; *In Acta apostolorum*, Lyon, 1681, in-fol., etc. — Diogo Soares, O. S. F., *Cosmop. in Genesim*, Nantes, 1585, in-4°, etc. — João Soares, O. S. Aug., *In Matthæum*, Coïmbre, 1562, in-fol., etc.; *In evang. Marci*, *ibid.*, 1566, in-fol.; *In evang. Lucæ*, *ibid.*, 1574, in-fol. — Luís de Sotomaior, O. P., *Cantici canticorum Salomonis interpretatio*, Lisbonne, 1599, in-fol., etc.; *Ad Cantic. canticorum notæ posteriores et breviores*, Paris, 1611, in-4°; *Comm. ad priorem et posteriorem Pauli apostoli epistolam ad Timotheum et in epistolam ad Titum*, *ibid.*, 1611. — Sebastião Toscano, O. S. Aug., *In Jonam*, Venise, 1573. — Pedro da Veiga, O. S. Aug., *Declaración de los siete psalmos penitenciales*, Alcala, 1599, etc. — Tomás da Veiga (non pas da Beira), O. S. F., *Considerações literais e morais sobre Jeremias*, Lisbonne, 1636, in-4°. — Bras Viegas, S. J., *Comm. in Apocalypsim*, Evora, 1601, in-fol., et onze édit. en seize ans. — Crisóstomo Visitação, O. Cist., *De verbis Dominæ... ad Angelam et Elisabeth; ...ad Filium in templo, in nuptiis, et ministros in nuptiis*, 2 vol. in-fol., Venise, 1600.

3° *Théologie ascétique et mystique.* — Aux siècles classiques des sciences sacrées, au Portugal, on a constaté aussi un mouvement ascétique et mystique qui ne manque point d'originalité. Dès les XIVe et XVe siècles, on lisait les auteurs étrangers; et au XIVe (et même au XVe pour quelques ouvrages), on traduisit les grands mystiques du Moyen Age : Tauler, saint Bonaventure, a Kempis, Gerson, etc. Quand on a commencé à publier ce furent les ordres religieux qui fournirent les principaux auteurs, inutile de le dire, avec les tendances de leur ordre. De là une certaine variété d'allure.

Un des caractères de la théologie mystique portugaise est l'absence de l'esprit didactique, que l'on remarque ailleurs, par exemple chez sainte Thérèse et dans saint Jean de la Croix. La mystique portugaise est plutôt expérimentale; du moins c'est la tendance la plus marquée. Cette expérience mystique trouva sa plus haute expression dans l'ermite de Saint-Augustin, Thomas (Tomé) de Jésus.

Tomé de Paiva de Andrade, frère de Diogo de Paiva de Andrade, le théologien du concile de Trente, est plus connu sous son nom religieux : Thomas de Jésus. Il a publié plusieurs ouvrages. Le principal, *Trabalhos de Jesus*, est aussi le chef-d'œuvre de toute la théologie mystique portugaise. Il l'a composé dans les cachots du Maroc. Traduit dans les principales langues, cet ouvrage est le plus beau livre qu'on ait jamais écrit sur les souffrances du Christ. On y lit des passages où les accents d'amour pour le Christ humilié et souffrant prennent des envols tellement lyriques et même tragiques, qu'on ne peut les lire sans en être ému jusqu'aux larmes.

António das Chagas est aussi un grand mystique. Son amour passionné pour Dieu lui arrache parfois des paroles d'une sublime beauté. Manuel Bernardes se distingue par la suavité de son amour qui nous fait aimer et l'auteur et Dieu. Heitor Pinto et Diogo Monteiro méritent encore d'être signalés. Le premier décrit la vie chrétienne avec une bonne grâce qui la rend aimable; le second met dans ses écrits les principes solides qui découlent de l'ascétique des *Exercices* de saint Ignace et de la spiritualité de la Compagnie de Jésus.

Tous les grands auteurs mystiques ou ascétiques du Portugal marquent aussi parmi les grands classiques de la langue portugaise. De là vient que leur influence n'est pas totalement périmée aujourd'hui.

António Alvares, O. S. F., *Silva espiritual*, 3 vol. in-4°, Salamanque, 1590-1594, etc. — Francisco Anunciação, O. S. Aug., *Vindícias da virtude e escarmento de viciosos*, 3 vol. in-8°, Lisbonne, 1725, 1725, 1727. — Amador Arrais, O. Carm., *Dialogos*, Coïmbre, 1589, in-4°, etc. — Manuel Bernardes, Orat., *Exercicios espirituais*, 2 vol. in-4°, Lisbonne, 1686, etc.; *Luz e Calor*, *ibid.*, 1696, in-4°, etc.; *Os últimos fins do homem*, *ibid.*, 1728, in-4°, etc.; *Estímulos do amor divino*, *ibid.*; *Estímulos práticos para seguir o bem e fugir o mal*, *ibid.*. 1730, etc.; *Tratados vários*, 2 vol. in-4°, *ibid.*, 1737, etc. L'auteur a laissé aussi quelques volumes de sermons et d'agrément spirituels *(Nova floresta)*. — Luis Brandão S. J. *Meditações sobre a história do sagrado evangelho para todos os dias do ano*, 4 vol. in-4°, Lisbonne, 1679-1685. — Fernando Caldeira, O. S. F. Paul., *Mística teologia y discrición de espíritus*, in-16, Valencia, 1665. — João Baptista de Castro, *Epistola ascetica*, Lisbonne, 1735, in-8°; *Aflição confortada dirigida à virtude da paciência*, *ibid.*, 1738, in-8°. — António das Chagas, O. S. F., *Obras espirituais*, 1 vol. in-8°, Lisbonne, 1684; 2 vol. in-4°, 1701, etc.; *Cartas espirituais*, *ibid.*, 1684-1687, etc. En outre, il a écrit quelques volumes de sermons, de poésies et même un roman. — Cristóvão da Costa, *Tratado en loor de las mujeres y de la castidad, etc.*, Venise, 1592, in-4°; *Tratado en contra y pro de la vida solitaria*, *ibid.*, 1592, in-4°. — Francisco de Cristo, O. S. Aug., *Incitamentum amoris erga Deum*, Coïmbre, 1550, in-fol. — Afonso da Cruz, O. Cist., *Espelho de perfeição*, Lisbonne, 1616, in-8°; *Espelho de religiosos*, *ibid.*, 1622, in-4°. — António, O. Carm., *Directorium mysticum seu Cursus theologiæ mystico-scholasticæ*, 2 vol. in-fol., Séville, 1724, etc. La 1re éd. à Lyon, 1697.

— Diogo de Estela, O. S. F., *De la vanidad del mundo*, Salamanque, 1574, in-8°, etc.; *Meditaciones devotisimas del amor de Dios, ibid.*, 1578, in-8°; *Desprecio del mundo*, 3 vol. in-8°, Lisbonne, 1584, etc. — Manuel Fernandes, S. J., *Alma instruida na doutrina e vida cristã*, 3 vol. in-fol., Lisbonne, 1687, 1690, 1699. — João Fonseca, S. J., *Norte espiritual da vida cristã*, Coïmbre, 1687, in-8°, etc.; *Espelho de penitentes*, Evora, 1687, in-8°; *Escola da doutrina cristã, ibid.*, 1688, in-4°, etc.; *Instrução espiritual*, Lisbonne, 1689, in-8°; *Alivio de queixosos, ibid.*, 1689, in-8°; *Antidoto da alma, ibid.*, 1690, in-8°; *Silva moral, ibid.*, 1696, in-4°; *Satisfacção de agravos*, Evora, 1700, in-4°. — Alexandre de Gusmão, S. J., *Meditações para todos os dias da Semana pelos exercicios das potências da alma*, Lisbonne, 1689, in-8°; *Eleição entre o bem e o mal, ibid.*, 1720, in-8°; *Escola de Belém, Jesus nascido no presépio*, Evora, 1678, in-4°, etc. Gusmão est l'auteur de la fameuse *História do predestinado peregrino e seu irmão precito*, et d'autres ouvrages ascétiques de moindre importance. — Tomé de Jesus, O. S. Aug., *Trabalhos de Jesus*, 2 vol. in-8°, Lisbonne, 1602-1609, etc.; *Oratorio sacro de soliloquios de amor divino*, Madrid, 1628, in-8°; *Fiel despertador de exercicios quotidianos*, Lisbonne, 1636; *De oratione dominica*, Anvers, 1623, in-4°; *Praxis veræ fidei qua justus vivit*, Cologne, 1629, in-12. — Gaspar de Leão, *Tratado espiritual para o sacerdote quando diz missa e para os ouvintes*, Lisbonne, 1558, in-18; *Compêndio espiritual da vida cristã*, Goa, 1561, in-12; *Desengano de perdidos, ibid.*, 1573, in-4°. — Bartolomeu dos Mártires, O. P., *Compendium spiritualis doctrinæ*, Lisbonne, 1582, in-8°, etc.; *Stimulus pastorum... de vita et moribus episcoporum aliorumque prælatorum*, Rome, 1556, publié par saint Charles Borromée, plusieurs éd. — Diogo Monteiro, S. J., *Arte de orar*, Coïmbre, 1630, in-4°, etc.; *Devoto exercicio da paixão de Cristo, ibid.*, 1638, in-8°; *Meditações dos atributos divinos*, Rome, 1671, in-8°, etc. — António Pereira, S. J., *O estudante de Jesus crucificado*, Bombaim, 1860, in-12; *O sacerdote santificado pelos exercicios espirituais... distribuidos para oito dias de retiro*, Goa, 1861, in-8°; *O ano litúrgico das festas, histórica, dogmatica e asceticamente exposto*, 5 vol. in-8°, Goa; *Pius sacerdos a sacrosancto missæ sacrificio, ibid.*, 1865, in-16. Il a écrit d'autres ouvrages de moindre importance. — Heitor Pinto, O. S. Hier., *Imagem da vida cristã*, 2 vol. in-8°, Coïmbre, 1563; Lisbonne, 1572, etc. — Lourenço Portel, O. S. F., *Exhortationes monasticæ... accesserunt tractatus de scrupulis*, Lisbonne, 1617, etc. — Afonso dos Prazeres, O. S. B., *Maximas espirituais e directivas para instrução mística dos virtuosos*, 2 vol. in-8°, 1737, etc. — Bartolomeu do Quental, Orat., *Meditações da infancia... da paixão... da ressureição de Cristo*, 3 vol. in-8°, Lisbonne, 1666, 1675, 1683, etc.; *Meditações das domingas do ano*, 3 vol. in-8°, *ibid.*, 1696, 1696, 1699, etc. Il a laissé aussi deux volumes de sermons. — Agostinho de Santa Maria, O. S. Aug., *Adeodato contemplativo*, Lisbonne, 1713, in-4°; *Celeste e devota Filoteia, ibid.*, 1727, in-4°. — Inácio Santa Maria, O. S. Aug., *Turris salutis... in qua traduntur industriæ spiritualis militiæ contra animæ hostes*, Venise, 1630, in-4°; *Propugnaculum contra vitia, sive Turris altera pars*, Rome, 1638, in-4°; *Preparazione al ben morire*, Fermo, 1646, in-16; *Compunzione del cuore*, Milan, 1654, in-4°. — Antonio São Bernardino, O. S. F., *Caminho do céu descoberto aos viadores da terra*, Londres, 1665, in-12. — Sebastião Toscano, O. S. Aug., *Mistica teologia, na qual se mostra o verdadeiro caminho para subir ao céu conforme a todos os estados da vida humana*, Lisbonne, 1568, in-8°. — Antonio de Vasconcelos, S. J., *Tratado do Anjo da guarda*, 2 vol. in-4°, Evora, 1621; Lisbonne 1622; on y trouve les trois *Soliloquios duma alma com Deus*. — Alvaro Torres, O. S. Hier., *Dialogo espiritual; Coloquio de um peregrino, onde lhe ensina como e onde se ha-de achar a Deus*, Lisbonne, 1578, in-8°. On l'a attribué à Gaspar de Leão.

4° *Théologie morale et droit canon.* — Le premier ouvrage portugais de morale fut le *Leal conselheiro* (le « Conseiller loyal ») par le roi Duarte († en 1439). Saint Martin de Braga avait écrit au VIe siècle la *Formula vitæ honestæ* et d'autres ouvrages sur la colère, la jactance, l'orgueil et l'humilité, mais c'était avant la création du Portugal actuel (voir son article). Le *Leal conselheiro* est en apparence un traité de philosophie morale; pourtant, on y voit tant de citations de l'Écriture sainte, des *Collationes* de Cassien et aussi d'autres théologiens tels que Hugues de Saint-Victor, qu'au fond il s'agit bien d'un livre de théologie morale. Il y a même un passage sur la liberté de l'Église qui ne manque pas d'originalité.

Le frère du roi Duarte, l'infant don Pedro, a laissé aussi un traité de morale, le *Livro da virtuosa benfeitoria*. Ce « livre du bien-faire vertueux » fut écrit d'après les œuvres de Sénèque. On y trouve de nombreuses citations d'Aristote, répandu au Portugal par les juifs qui utilisaient les traductions arabes d'Avicenne et d'Averroès. Mais il y a aussi d'autres citations de saint Thomas et ce sont même les plus nombreuses. Ainsi, quand le roi Jean II prit la résolution de confier à Cataldo, de Sicile, l'éducation de son fils Jorge, il lui recommanda de ne pas expliquer l'*Éthique* d'Aristote sans la faire accompagner des commentaires de saint Thomas. Voici la réponse de Cataldo : *Nunc autem inter quædam alia scribis : ut in exponendo illo divum Thomam omnino sequamur quod nos et studio fecimus semper a primis lectionibus et accurate. Cenáculo-Cuidados litterarios*, Lisbonne, 1791, p. 220.

Cependant, cette influence n'était pas exclusive. A la fin du traité sur la *Pénitence* de Lopes Rebelo (XVe siècle) on peut lire ces mots : *Explicit tractatus intitulatus : « Fructus pœnitentiæ » editus et compilatus per doctissimum virum magistrum Jacobum Lupi Rebello, in artibus magistrum, et sacræ theologiæ bachalaurium benemeritum in quo continentur propositiones perutiles ad mentem Scoti, et aliorum sacrorum doctorum de ista materia loquentium* (Paris, 1495).

Quels étaient ces docteurs? Le même Cataldo écrivait à son cousin, François Parisius, que, dans l'enseignement de la morale à son royal élève, il n'oubliait ni saint Augustin, ni saint Jérôme : *Quædam Augustini et Hieronimi moralia interponendo.* On voit par les écrits de l'époque que les plus notables Pères et docteurs de l'Église étaient cités suivant les préférences des divers auteurs.

Pour ce qui est de la querelle du probabilisme, aussi bien que pour celle *De auxiliis*, le Portugal ne fut pas un terrain très propice. Chacun mettait dans ses livres l'opinion qu'il regardait comme la meilleure, sans trop se mêler des opinions des autres ou au moins sans prétendre infliger à qui ne pensait pas comme lui une censure théologique. En général, les auteurs portugais étaient probabilistes, même Jean de Saint-Thomas, celui-ci avec beaucoup de modération. Quelquefois, on met Fernão Rebelo parmi les antiprobabilistes. De fait, il fut équiprobabiliste, même avant la querelle du probabilisme. António do Espirito Santo est peut-être un peu trop large dans les questions morales. Il faut aussi mettre en relief Pegas, Portel, Fagundes et Rodrigues, un des plus grands moralistes et canonistes de son temps. On envoya d'Espagne à Rome une dénonciation de Bañes contre les *Aphorismes* du P. Sá, qui comptèrent en peu de temps 15 éditions. Ils furent très estimés surtout dans les éditions données par l'auteur lui-même (1600 sq.).

On pourrait insérer le *De justitia et de jure*, de Molina

parmi les traités de théologie morale venus du Portugal, pour les mêmes raisons que nous avons eues de cataloguer la *Concordia* parmi les ouvrages portugais. C'est peut-être le cas inverse en ce qui touche le P. Henriques, qui, étant né au Portugal, a enseigné en Espagne (Cordoue et Salamanque). Il y a subi une double influence : une aversion assez prononcée contre la théologie des jésuites et particulièrement celle de Suarez et un certain césarisme philippien. De son livre, *Claves Ecclesiæ* (Salamanque, 1593), brûlé par ordre du nonce à Madrid, n'échappèrent que quelques exemplaires. Sa *Summa theologica*, par ailleurs très estimée, a dû aussi être condamnée *donec emendetur*. Ce fut plutôt parce que l'auteur admettait la confession par lettre (la *confession*, et non l'absolution).

En ce qui concerne les canonistes, il y en a eu quelques-uns imbus d'un régalisme farouche, comme Pereira de Castro, au temps des Philippes, et Pereira de Figueiredo un oratorien épris de jansénisme au temps de Pombal. Le premier a écrit *De manu regia* et le second *Analyse de profissão da fé do santo Padre Pio IV*, la *Tentativa theologica* et la *Demonstração theologica*. Tous ces ouvrages ont été condamnés par Rome. Oliva e Sousa a vu aussi son traité *De foro Ecclesiæ* condamné *donec corrigatur*. Malgré ces défaillances, les canonistes portugais se sont tenus en général dans de justes limites. Et ils sont nombreux. Le Portugal a eu même la gloire d'avoir produit Agostinho Barbosa, un des plus importants canonistes de l'Église et le plus grand de la chrétienté à son époque (XVII[e] siècle). Il était probabiliste.

Voici les ouvrages les plus remarquables des moralistes et canonistes du Portugal, exception faite pour ceux de Molina dont nous avons suffisamment parlé :

Sebastião Abreu, S. J., *Institutio parochi seu speculum parochorum in quo tum parochi tum omnes animarum curam exercentes videbunt obligationes muneris sui, et methodum ad eas rite adimplendas*, Evora, 1659, in-fol., etc. — Afonso-Alvares Guerreiro, *Thesaurus christianæ religionis*, Venise, 1559, in-fol., etc. ; *De administratione justitiæ*, Naples, 1593; *De modo et ordine generalis concilii celebrandi, ibid.*, 1545, in-4°; *De bello justo et injusto, ibid.*, 1543, in-4°. — Agostinho Barbosa, *Remissiones doctorum in varia loca concilii Tridentini*, Lisbonne, 1618, in-4°, etc.; *Remissiones doctorum de dictionibus et clausulis*, Rome, 1621, in-4°; *De officio et potestate episcopi, ibid.*, 1623, in-fol., etc.; *Formularium episcopale*, Cologne, 1631, in-4°, etc.; *Variæ juris tractationes*, Lyon, 1631, in-fol., etc.; *De officio et potestate parochi*, Rome, 1632, in-fol., etc.; *De canonicis et dignitatibus aliis, ibid.*, 1632, in-4°; *De jure ecclesiastico universo*, Lyon, 1634, in-fol., etc.; *Praxis exigendi pensiones contra calumniantes*, Barcelone, 1635, in-fol., etc.; *Collectanea bullarii aliarumve summorum pontificum constitutionum nec non præcipuarum decisionum, quæ ab Apostolica Sede ac S. Congreg., usque ad annum 1633 emanarunt*, Lyon, 1634, in-4°; le même ouvrage a eu plusieurs éditions avec le titre : *Summa apostolicarum decisionum*, Lyon, 1645, in-fol., etc.; *Collectanea doctorum qui in suis operibus varia loca conc. Tridentini incidenter tractarunt*, Lyon, 1634, in-fol., etc.; *Collectanea doctorum tam veterum quam recentiorum in jus pontificium universum*, 6 vol. in-fol. : 4 à Rome, 1626; 1 à Lyon, 1650; 1 à Venise, 1726, etc.; *Selectæ juris universi interpretationes addendæ collectaneis doctorum super quinque priores Decretalium libros*, Rome, 1626, in-fol., etc. Il a laissé d'autres ouvrages sur le droit civil. — Luís de Beja, O. S. Aug., *Decisiones casuum conscientiæ*, Bologne, 1582, in-4°. — Luís Cerqueira, S. J., *Manuale ad sacramenta ministranda*, Nangasaky (Japon), 1605, in-4°. — António Cordeiro, S. J., *Resoluções teojusrísticas*, Lisbonne, 1718, in-fol. — Manuel Cordeiro, S. J., *De obligationibus clericorum sæcularium et regularium*, Lisbonne, 1646, in-fol. — Luís da Cruz, O. S. F., *Disputat, morales in bullas apostolicas cruciatas*, Lyon, 1634, in-4°. — Rodrigo da Cunha, *De confessariis sollicitantibus mulieres in confessione*, Benavente, 1611, in-4°; *Explicação dos jubileus*, 1620, in-4°. — António do Espírito Santo, O. Carm., *Directorium regularium*, Lyon, 1661, in-fol.; *Directorium confessariorum*, 2 vol. in-fol., Lyon, 1668-1671; *Consulta varia theologica juridica*, Lyon, 1671, in-fol. — Estêvão Fagundes, S. J., *Tractatus in quinque Ecclesiæ præcepta*, Lyon, 1625, in-fol., etc.; *In præcepta Decalogi*, 2 vol. in-fol., Lyon, 1640, etc.; *De justitia et contractibus, ibid.*, 1641, in-fol. — Temudo Fonseca, *Decisiones senatus archiepiscopatis Ulyssiponensis*, 4 vol. in-fol., Lisbonne, 1643, 1644, 1650, 1729, etc. — João-Baptista Fragoso, S. J., *Regimen reipublicæ christianæ, ex sacra theologia et ex utroque jure*, 3 vol., Lyon, 1641, 1648, 1652, etc. — Henrique Henriques, S. J., *Summa theologiæ moralis*, 2 vol. in-fol., Salamanque, 1591-1593, etc. — Mateus Leitão, *De conscientia vera*, Paris, 1652, in-12. — Gomes de Lisboa, O. S. F., *Annotationes sex mille et octingenta in Summam Moralem Astesani*, Venise, 1519. — Diogo Lopes Rebelo, *Tractatus qui dicitur Fructus sacramenti pænitentiæ*, Paris, 1495, in-8°, etc. — Isidoro da Luz, O. SS. Trin., *Disputationes de actibus humanis*, Paris, 1659, in-fol. — Manuel Mascarenhas, S. J., *De sacramentis in genere, baptismo, confirmatione, eucharistia, nec non et sacrificio missæ*, Lyon, 1656, etc. — Manuel Monteiro, Orat., *Jerarchia episcopal*, Lisbonne, 1746, in-fol. — Antonio Fernandes de Moura, *Examen theologiæ moralis*, Braga, 1613, in-4°, etc.; *Compendio morale resoluções de casos de consciencia*, Porto, 1625, in-8°. — Luís Nogueira, S. J., *Expositio bullæ cruciatæ*, Cologne, 1691, in-fol., etc.; *Quæstiones singulares, experimentales et practicæ*, Coïmbre, 1698, in-fol., etc. — João Nunes Varela, *Opusculo curial* [*De matrimonio*], Lisbonne, 1751, in-4°. — Feliciano Oliva e Sousa, *Tractatus de foro Ecclesiæ materiam utriusque potestatis spiritualis scilicet et temporalis principaliter respiciens*, 2 vol., Coïmbre, 1648-1650, etc. — Afonso-Peres Pacheco, Orat., *Apolecta utriusque juris*, Roncioloni, 1657, in-4°, etc. — Manuel-Alvares Pêgas, *Tractatus de competentiis inter archiepiscopos, episcopos et nuntium... de foro etiam exemptorum et ubi convenire debeant*, Lyon, 1675, in-fol., etc.; *Resolutiones forenses practicabiles in quibus multa quæ in utroque foro quotidie versantur*, Lisbonne, 1668, in-fol., etc.; *Opusculum de alternativa beneficiorum provisione sede papali plena, ibid.*, 1697, in-fol., etc. Il a laissé d'autres ouvrages de jurisprudence civile. — Bento Pereira, S. J., *Promptuarium juridicum... circa universum jus pontificium, imperiale ac regium*, Lisbonne, 1664, in-fol., etc.; *Elucidarium sacræ theologiæ moralis et juris utriusque, ibid.*, 1668, in-fol., etc.; *Promptuarium theologicum morale secundum jus commune et Lusitanum*, 2 vol. in-fol., *ibid.*, 1671-1676. — Manuel Pereira, S. J., *De restitutione*, 2 vol. in-fol., Lisbonne, 1724, etc. — Lourenço Portel, O. S. F., *Dubia regularia*, Lisbonne, 1618, in-4°, etc.; *Responsiones, casuum moralium*, 2 vol. in-4°, Lisbonne, 1618-1629; *De triplici voto solemni, ibid.*, 1624, in-4°; *Explicação dos casos reservados, ibid.*, 1618, in-4°, etc. — Rodrigo do Porto, O. S. F., *Manual de confessores e penitentes*, Coïmbre, 1549, etc. Après celui-ci, Martin de Azpilcueta Navarro, en a composé un autre plus développé, mais avec le même titre, Coïmbre, 1560. Afonso de Portugal, *Tractatus perutilis de indulgentiis*, sans date d'impression, mais avant 1522, l'année de la mort de l'auteur. — Fernão Rebelo, S. J., *De obligationibus justitiæ, religionis et caritatis*, Lyon, 1608, in-fol., etc. — Manuel Rodrigues, O. S. F., *Quæstiones regularium et canonicorum*, 3 vol. in-fol., Salamanque,

1598, 1600, 1602, etc.; *Explicación de la bula de la cruzada y de la clausula de los jubileos*, Alcala, 1589, in-4°, etc.; *Suma dos casos de consciência*, Barcelone, 1596, in-4°, etc. — Manuel de Sá, S. J., *Aphorismi confessariorum ex doctorum sententiis collecti*, Venise, 1596, in-12, etc. — Angelo Santa Maria, O. Carm., *Breviarii moralis carmelitani tomi V*, Lisbonne, 1734-1738. — Inácio Santa Maria, O. S. Aug., *Resolutiones morales pro statu religiosi*, Coïmbre, 1728, in-4°. — Inácio de São Caetano, O. Carm., *Compendio de theologia moral evangélica*, 6 vol. in-8°, Lisbonne, 1772, etc. — Francisco Soares Lusitanus, S. J., *De virtute et sacramento pœnitentiæ*, Evora, 1671, in-fol. — Manuel Lourenço Soares, *Compendium de sacramento matrimonii*, Lisbonne, 1621, in-8°, etc.; *Breve recopilação de casos reservados, ibid.*, 1638, etc.; *Principios e definições de toda a teologia moral, ibid.*, 1642, in-8°, etc. — João Sobrinho, O. Carm., *De justitia commutativa et arte campsoria et alearum ludo*, Paris, 1496, in-8°. — Francisco Valente, S. J., *Concordia juris pontificii cum cæsareo*, Paris, 1654, in-fol.

5° *Conclusion.* — Le Portugal s'est fait, dans le passé, une place assez enviable dans les sciences sacrées. Il fut même plein de gloire à certains moments. Certes, on pouvait remarquer déjà, au commencement du XVIIIe siècle, l'affaiblissement théologique qui suivit partout la décadence de la scolastique. Toutefois, les sciences sacrées se maintinrent relativement vivantes.

Mais, après la réforme imposée à l'université de Coïmbre par Pombal, ce fut presque un effondrement total. La Compagnie de Jésus dut partir et ce fut bientôt le tour des autres ordres. Or, quand les ordres religieux sont chassés ou persécutés, les études théologiques ne sont pas en progression. On a recommencé à vivre de l'étranger, comme avant le XVe siècle. Quelques traités plutôt scolaires ou de vulgarisation attirent seuls, de temps à autre, l'attention.

En *exégèse*, on ne trouve à peu près que des traductions bibliques plus ou moins bonnes. Les calvinistes hollandais ont propagé aux Indes, là où l'on parlait encore le portugais, la traduction de João Ferreira de Almeida, imprimée aux Pays-Bas en 1681. Plus remarquable est la *Biblia sagrada* (Lisbonne, 1772-1782), rééditée par Santos Farinha (Lisbonne, 1902). On trouve encore les ouvrages de Sarmento, que nous avons jugé digne d'être placé parmi les bons écrivains bibliques portugais. Quelques noms plus récents : Santana, Lourenço, Matos Soares, Fonseca, celui-ci directeur à Rome de la revue biblique *Verbum Domini*.

En théologie morale et droit canonique, on peut citer parmi les modernes : Abúndio, Carneiro, Pinto, Sousa Monteiro, Lima Vidal, Coelho da Silva, Matoso. Les *Acta et decreta* du concile plénier du Portugal, tenu à Lisbonne en 1926, sont une heureuse codification des principaux éléments du droit ecclésiastique portugais.

En *théologie dogmatique*, en dehors de quelques noms de valeur : Nunes (*Institutiones theologiæ fundamentalis*, 3e éd., Coïmbre, 1897) et Madureira (*Institutiones theologiæ dogmaticæ specialis*, 3 vol., *ibid.*, 1885), il n'y a pas grand'chose. Le P. Santana s'est fait un nom dans la théologie polémique. Une *Revista de theologia* a réussi à grand'peine à sortir douze numéros. La même aventure est arrivée à la *Revista de sciencias ecclesiasticas*, organe du canoniste Sousa Monteiro. En 1910, la faculté de théologie de l'université de Coïmbre fut supprimée. Et le marasme est devenu encore plus profond. Les conditions assez précaires, au point de vue financier, ou sous le rapport de la tranquillité, où vivent la plupart des séminaires ne sont point propices aux fortes études théologiques. Le renouveau catholique actuel n'est pas encore arrivé à se faire sentir vraiment sur le terrain des sciences sacrées. On ne voit guère que quelques articles et conférences ou encore certaines thèses de doctorat parfois remarquables (Castro, Salgueiro, Pereira, etc.) soutenues aux facultés étrangères. Pour le moment, on fonde de grands espoirs sur la création d'une faculté catholique dont on annonce la création à Lisbonne ou ailleurs.

I. Fortunato de Almeida, *Historia da Igreja em Portugal*, 4 vol., Coïmbre, 1910-1923; J. Augusto Ferreira, *Memórias para a historia dum scisma (1832-1842)*, Braga, 1916; Gama Barros, *Historia da administração pública em Portugal nos séculos XII a XV*, Lisbonne, 1885-1914; Cunha e Costa, *A Igreja católica e Sidónio Pais*, Coïmbre, 1921; João Baptista de Castro, *Mapa de Portugal antigo e moderno*, 3ª ed. por Manoel Bernardes Branco, 2 vol., Lisbonne, 1870; Paiva Manso (Levy) e (en continuation) Graça Barreto (João), *Bullarium patronatus Portugaliæ in Ecclesiis Africæ, Asiæ et Oceaniæ*, 7 vol., Lisbonne, 1868 sq.; Ernest-R. Hull, *Bombay mission-history and the padroado question*, Bombay, 1927; *Portugal missionário*, Cujujães, 1929; *Anuário católico de Portugal*, 1933.

II. Barbosa Machado, *Bibliotheca Lusitana*, 4 vol., Lisbonne, 1741-1749; Innocencio, *Diccionario bibliographico Portuguez* (continué par Brito Aranha), 21 vol., Lisbonne, 1858 sq.; Mota Veiga, *Esboço histórico-literario da faculdade de theologia de universidade de Coimbra*, Coïmbre, 1872; Téofilo Braga, *História da universidade de Coimbra*, Lisbonne, 1892 sq.; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Paris, 1890-1909; Lopes Praça, *História da philosophia em Portugal nas suas relações com o movimento general da philosophia*, Coïmbre, 1868; Hurter, *Nomenclator litterarius* (Hurter a attribué la nationalité espagnole à pas mal d'écrivains portugais); Ferreira-Deusdado, *La philosophie thomiste en Portugal*, extrait de la *Revue néo-scolastique*, Louvain, 1898.

Serafim Leite.

POSADAS ou **POSADOS** (**Le bienheureux François**), mentionné aussi sous le nom de François de Possadas, prédicateur espagnol réputé (1644-1713); il appartenait à l'ordre des frères prêcheurs où il avait eu de la peine à se faire admettre à cause de ses très humbles origines. Pie VII l'a béatifié le 10 septembre 1818. Il laissait divers écrits de piété et de parénèse, édités après sa mort : *Obras postumas*, Cordoue, 1736-1739, in-8°.

Coulon, *Script. ord. præd. Supplementum*, fasc. 3, p. 181; Pedro de Alcala, *Vita del V. servio de Dios F. Francisco de Possadas*, Cordoue, 1728; P. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, t. VII, 1911, p. 287-290; Hurter, *Nomenclator...*, 3e édit., t. IV, col. 993.

M.-M. Gorce.

POSIUS Antoine, frère mineur conventuel (XVIe siècle). — Né à Montalcino (Toscane), en 1528, il fut régent aux *Studia generalia* de son ordre, à Padoue, et, vers 1562, au couvent des Douze-Apôtres, à Rome. Il enseigna aussi la théologie à l'université de Rome et fut secrétaire de la commission instituée pour les livres prohibés. Il assista au concile de Trente en qualité de théologien et exerça pendant de longues années, la charge de procureur général de l'ordre. Il mourut à Montalcino le 2 novembre 1580. Le P. Posius a édité le commentaire de saint Bonaventure sur les quatre livres des *Sentences : Scriptum D. Bonaventuræ in quatuor libros Sententiarum P. Lombardi*, Rome, 1569, 1573, 1580, 4 tomes in-4°. Le texte a été soigneusement revu et corrigé d'après les plus anciens exemplaires, et illustré de notes et d'arguments. Les doctrines controversées entre saint Thomas, Duns Scot et saint Bonaventure ont été signalées et exposées avec soin, ainsi que les endroits respectifs où l'on peut les retrouver. Cette édition a été faite sur les instances des frères mineurs capucins, principalement du général Jérôme de Pistoie, ainsi que de saint Pie V, auquel elle est dédiée. Elle est passée presque complètement et sans subir des changements importants dans l'édition vaticane, qui en a repris non seulement

le texte, mais aussi les sommaires et les notes marginales. Elle constitue une des meilleures éditions anciennes du commentaire de saint Bonaventure.

Le P. Posius publia encore *Thesaurus in omnia Aristotelis et Averrois opera, copiosissimus index*, Venise, 1560, 1562, ainsi que de nombreuses *Conciones* et *Orationes*, parmi lesquelles il faut mentionner le discours qu'il tint, le 3 mai 1562, devant les Pères du concile de Trente. Il composa, enfin, les ouvrages inédits : *Disputationes de rebus theologicis* et *De motibus animi obscuris*.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 29; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. I, Rome, 1908, p. 92; Apollinaire de Valence, O. M. Cap., *Bibliotheca fr. min. capuccinorum provinciæ neapolitanæ*, Rome, 1886, p. 104-105; S. Bonaventure, *Opera omnia*, éd. Quaracchi, t. I, p. LXXV; Mansi, *Conciliorum collectio*, t. XXXIII, Paris, 1902, col. 213.

Am. TEETAERT.

POSSESSION DIABOLIQUE. — I. Aux temps évangéliques. II. Aux temps postévangéliques. III. Théologie de la possession. IV. Causes. V. Un élément psychologique. VI. Distinction d'avec l'obsession. VII. Conduite à tenir.

I. AUX TEMPS ÉVANGÉLIQUES. — Les évangiles mentionnent fréquemment le cas de malheureux tourmentés par le démon. Voir l'art. DÉMON. On les a appelés du nom générique de *démoniaques*, *dæmoniaci*, selon le grec δαιμονιζόμενοι, que la Vulgate traduit par *dæmonium habentes* ou *dæmonia habentes*, *a dæmonio vexati*. Voir DÉMONIAQUES. Tantôt, les évangélistes se contentent de dire qu'ils furent délivrés par Jésus, ou encore par ses disciples. Tantôt, ils racontent avec détails la scène de la délivrance. Voir EXORCISME.

Peu à peu, dans le vocabulaire des commentateurs et des hagiographes, s'introduisirent les termes *énergumènes*, pseudo-Denys, *De eccl. hierarch.*, c. III, 6, *P. G.*, t. III, col. 431, *obsessi*, *obsessio*, plus tard *possessi*, *possessio*, *possédés*.

En même temps, se forma progressivement toute une théologie ou une dogmatique de la possession. Elle s'appliqua à déterminer la nature propre de la possession, ses causes, ses effets, ses raisons. Cette théologie prend son point de départ et son point d'appui dans les textes scripturaires. Ce sont ces textes qu'il convient de rappeler, si connus qu'ils soient, avant de les commenter brièvement.

1° *Les quatre scènes principales.* — 1. Le démoniaque de la synagogue de Capharnaüm, Marc., I, 23-28; Luc., IV, 33-37 : « Il y avait dans la synagogue un homme en puissance d'esprit impur (d'après Luc, ayant l'esprit d'un démon impur). Et il vociféra, disant : « Qu'y a-t-il entre nous et toi, Jésus de Nazareth? Tu es venu pour nous perdre? Je sais qui tu es : le saint de Dieu! » Et Jésus lui enjoignit : « Tais-toi et sors de lui! » Alors l'esprit impur, l'ayant agité convulsivement et ayant poussé un grand cri, sortit de lui (Luc : sans lui faire de mal). »

2. L'énergumène de Gérasa, Luc., VIII, 26-39; Marc., V, 1-20; Matth., VIII, 28-34 : « Jésus... se trouva en face d'un homme de la ville ayant des démons. Depuis longtemps, il ne portait pas de vêtements et n'habitait pas dans une maison, mais dans les tombeaux. Ayant aperçu Jésus, il tomba à ses pieds avec des cris et dit d'une voix forte : « Qu'y a-t-il entre moi et toi, Jésus, fils du Dieu suprême? Je t'en prie, ne me tourmente pas. » Car il ordonnait à l'esprit impur de sortir de l'homme. Et bien des fois, il l'avait saisi, et on l'attachait avec des chaînes et des entraves sous bonne garde. Et lui, brisant les liens, il était poussé au désert par le démon. Jésus lui demanda : « Quel est ton nom? » Il dit : « Légion », car beaucoup de démons étaient entrés en lui. Et ils le suppliaient de ne pas leur enjoindre de s'en aller à l'abîme. Or, il y avait là, paissant sur la montagne, un troupeau de porcs assez nombreux. Et ils le supplièrent de leur permettre d'entrer dans ces porcs. Et il le leur permit. Les démons, sortis de l'homme, entrèrent dans les porcs. Et le troupeau se précipita de l'escarpement dans le lac et fut noyé. »

3. La fillette syro-phénicienne, Marc., VII, 24-30; Matth., XV, 21-28 : Une femme, dont l'enfant avait un esprit impur, vient se jeter aux pieds de Jésus, le suppliant de délivrer sa fille. Refus. Humble instance. « Va, le démon est sorti de ta fille. » — « Et s'étant rendue à sa maison, elle trouva la petite enfant jetée sur son lit, et le démon était sorti. »

4. L'épileptique possédé, au pied du Thabor, Marc., IX, 14-29; Luc., IX, 37-42; Matth., XVII, 14-21 : Un homme de la foule dit à Jésus : « Je t'ai amené mon fils, qui a un démon muet. Et quand il s'empare de lui, il le jette à terre. Et l'enfant écume, et grince des dents et devient raide. Et j'ai dit à tes disciples de le chasser, et ils n'ont pu »... Et quand l'enfant vit Jésus, il fut aussitôt agité convulsivement par l'esprit; et, tombant à terre, il se roulait en écumant... Et Jésus commanda à l'esprit impur : « Esprit muet et sourd, je te l'ordonne, sors de lui, et ne reviens plus en lui. » Et le démon sortit en criant et en agitant convulsivement l'enfant qui devint comme mort, de sorte que beaucoup disaient : « Il est mort. » Mais Jésus, le prenant par la main, le releva, et il se tint debout... Puis aux disciples : « Cette espèce ne peut être expulsée que par la prière (Matth. : et le jeûne) ».

2° *Quelles indications se dégagent de ces textes?* — Le démoniaque nous est présenté comme subissant l'action du démon, action contraignante, qui en fait un instrument passif au pouvoir de l'esprit. Cette action ne s'exerce pas, à proprement parler, par le dehors. L'énergumène de Gérasa est montré comme *ayant* des démons; beaucoup de démons étaient *entrés* en lui. La syro-phénicienne *avait* un esprit impur. Le démoniaque de la synagogue de Capharnaüm est dit par saint Luc ayant l'esprit d'un démon, par saint Marc « en esprit impur », ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ, « en puissance d'esprit impur », traduit avec exactitude, semble-t-il, le P. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. II, Paris, 1928, p. 346. Et le sens de ces expressions est renforcé par les termes qui expriment le commandement de Jésus et la délivrance du démoniaque : « Sors de lui... », et alors l'esprit impur sortit de lui. Il ordonnait à l'esprit impur de sortir de l'homme. Les démons sortirent de l'homme, entrèrent dans les porcs. « Va, le démon est sorti de ta fille. » « Esprit muet et sourd, je te l'ordonne, sors de lui et ne reviens plus en lui. » « Cette espèce ne peut être expulsée par aucun autre moyen que par la prière. »

Toutes ces locutions impliquent, de la part du démon, une invasion, une occupation, *une prise de possession*. Le mot « possédé » répond à l'état du démoniaque mis sous l'empire du démon. Les évangiles usent du terme plus général de « démoniaque » ou des périphrases que nous avons rapportées. Mais « possédé » traduit, sans déformation, semble-t-il, l'état des malheureux en puissance ou en possession de l'esprit mauvais, tels que les évangiles nous les montrent.

L'usage a aussi introduit le mot ἐνεργούμενος, « énergumène ». Le mot, au sens d'énergumène, démoniaque, ne se rencontre pas dans le Nouveau Testament, ni, à ce qu'il paraît, dans la patristique la plus ancienne. Par contre, ἐνεργεῖν, sous diverses formes, est assez fréquent dans le Nouveau Testament. Il indique soit une action divine, Gal., II, 8; V, 6; Eph., I, 19; soit une action diabolique, Rom., VII, 5, ou présumée telle, Matth., XIV, 2; en un mot, une action surnaturelle ou supranaturelle, miraculeuse ou prodi-

gieuse. La forme passive exprime une force, une puissance, une énergie subie, que le sujet y coopère ou non. John Smit insiste sur la particule ἐν : *Energumeni in quantum a principio distincto intus delitescente sunt moti. De dæmoniacis in historia evangetica*, p. 56. Cette insistance ne semble pas justifiée : elle ne l'est pas pour les mots ἐνεργεῖν, ἐνέργεια, qui ont, dans le Nouveau Testament, un sens d'influence, de coopération, sans plus de spécification. En tout cas, il n'y a pas à tenir compte de l'opinion de Candidus Brognolus, *Manuale exorcistarum*, Lyon, 1658 : *Energumeni, quod est intus laborantes dicuntur, sic dicti ab* EN *quod est* IN, *et* ERGE *quod est* LABOR, *et* MENE *quod est* DEFECTUS : *quod est quasi in opere deficiens*. J. Smit, p. 57.

3° *Cette prise de possession, dans les textes évangéliques, apparaît diverse et comportant des degrés.* — La syro-phénicienne dit simplement de sa fille qu'elle est tourmentée par un démon. Quand elle rentre chez elle, elle trouve l'enfant jetée sur son lit. Épuisement physique, sans indication de troubles qui accompagneraient la possession.

De son fils qu'il présente à Jésus, à la descente du Thabor, le père déclare qu'il a un démon muet et qu'il est sujet, sous son action, à des crises convulsives. Sans doute, ce sont là les dires du père, mais la suite répond à ce diagnostic. Ces mouvements désordonnés et convulsifs, ces agitations nerveuses de nature ou d'aspect hystéro-épileptique, étaient sans doute les manifestations les plus fréquentes, celles par où se trahissaient les démoniaques, soit guéris par Jésus, soit guéris par les disciples. Rien n'empêche que ces troubles qui, dans le cours ordinaire des choses, ont une cause naturelle, soient produits, comme dans le cas en question, par l'action démoniaque, soit que le démon ait visé directement à les produire par perversité ou pour quelque autre dessein, soit qu'ils résultent de la seule violence faite à l'organisme par l'intrusion du mauvais. La cause posée, les manifestations morbides suivront le processus normal, sans qu'on soit en droit de conclure nécessairement de ce processus à un point de départ naturel, à l'exclusion d'une cause préternaturelle, cause dans le cas présent diabolique. Ainsi pense le P. Huby pour qui l'épilepsie du jeune garçon serait causée par la possession. *Verbum salutis. Évangile selon saint Marc*, Paris, 1924, p. 207.

Pour le P. Lagrange, l'épilepsie aurait plutôt précédé la possession. « Peut-être la dépression physique et morale causée par l'épilepsie oppose-t-elle moins d'obstacle à l'action du démon qu'un tempérament sain. » Il note que la guérison de la maladie est distincte de l'expulsion du démon. « Dans Marc, c'est quand l'esprit est sorti que l'enfant subit la crise suprême. Et c'est alors que Jésus le rend pour ainsi dire à la vie, quand on le croyait mort. » *L'Évangile de Jésus-Christ*, p. 263-264.

Double opinion probable. Mais, d'une part, on conçoit aussi que, dans l'hypothèse où l'épilepsie aurait été causée par la possession, l'expulsion du démon ne remette pas nécessairement, à l'instant même, l'organisme en état, pas plus que l'expulsion d'un poison ou l'ablation d'une tumeur. D'autre part, il est dit non seulement que « lorsque l'enfant vit Jésus, il fut agité convulsivement », mais encore que « le démon sortit en l'agitant convulsivement », comme il avait agité, en sortant, le possédé de Capharnaüm. Ce qui tendrait à montrer que le démon n'était pas étranger à ces désordres physiques.

Nous voyons dans les récits évangéliques que l'esprit mauvais pousse des cris, des vociférations, par les organes du démoniaque : phénomène qui semble avoir été fréquent. Ou encore, il donne au possédé un accroissement extraordinaire de force, comme dans le cas du possédé de Gérasa.

L'action démoniaque peut aussi se manifester par la mutité soit accompagnée d'autres phénomènes, soit sans autre indication du texte sacré. « Et ils lui présentèrent un homme muet, ayant un démon. Et le démon expulsé, le muet parla. » Matth., IX, 32-33.

Le P. Lagrange estime que « la cécité ne semble pas avoir jamais été attribuée à une influence démoniaque ». Sur le texte de Matth., XII, 22 : « Alors lui fut amené un démoniaque aveugle et muet. Et il le guérit, de sorte que le muet parlait et voyait », il note : « Saint Matthieu dit que Jésus guérit cet homme, dont la vue redevint saine. En même temps, il chasse le démon qui, d'après saint Luc, XI, 14, était cause du mutisme (il chassa un démon muet). On voit donc ici, plus clairement que pour l'épilepsie, un cas où la maladie et la possession affectaient la même personne. » *Op. cit.*, p. 325. Argumentation qu'on voudrait moins subtile.

Il arrive enfin que, par la bouche du possédé, le démon manifeste des choses dont celui-ci ne peut avoir la connaissance naturelle. Le démoniaque de la synagogue de Capharnaüm s'écrie : « Tu es venu pour nous perdre. Je sais qui tu es : le saint de Dieu. » L'énergumène de Gérasa interpelle Jésus, longtemps avant la confession de Pierre, comme « Fils du Dieu suprême. » L. de Grandmaison : *Jésus-Christ*, t. II, p. 346. D'où le possédé tenait-il pareille connaissance? D'où lui venait cette assurance? Un autre que lui, à l'intelligence supérieure, parle par sa bouche. C'est celui dont Jésus était venu pour ruiner la domination. Il parle — aveu ou colère — sous le coup de la défaite qui s'annonce.

Il y a encore connaissance préternaturelle, mais d'un degré moindre, dans l'esclave que saint Paul délivre à Philippes de Macédoine. « Il arriva, dit saint Luc, comme nous allions au lieu de prière, qu'une esclave ayant un esprit python, nous vint au-devant. Elle procurait un grand gain à ses maîtres par ses divinations. Nous ayant suivis, Paul et nous, elle criait disant : « Ces hommes sont des serviteurs du Dieu Très-Haut, lesquels nous annoncent une voie de salut. » Elle fit cela pendant plusieurs jours. Mais Paul, importuné (ne supportant pas que l'Évangile fût annoncé par un mauvais esprit), se retourna et dit à l'esprit : « Je te commande, au nom de Jésus-Christ, de sortir d'elle. Et il en sortit à l'heure même. » Act., XVI, 16-18.

Python était le serpent qui rendait des oracles à Delphes; Apollon le mit à mort et se substitua à lui dans sa fonction de devin, d'où il fut appelé Apollon Pythien. Ovide, *Métam.*, I. I, v. 434 sq. Le python était un esprit de divination, πνεῦμα μαντικόν, qui habitait dans le corps du devin; celui qui le possédait passait pour être inspiré par Apollon Pythien. A bon droit, Paul ne pouvait voir dans la femme qui vaticinait qu'une démoniaque. Au surplus, le témoignage de la prophétesse rappelle celui que les démoniaques rendirent à Jésus. Et ce témoignage, l'esprit de divination le rendait soit qu'il fût contraint à proclamer la vérité de la mission de Paul, soit qu'il voulût lui créer des difficultés dans son apostolat. Quoi qu'il en soit, l'esclave perdit son pouvoir de divination et ses maîtres, se voyant privés de leur gain, traînèrent Paul et Silas devant les magistrats.

Les auteurs ecclésiastiques, Tertullien, saint Augustin, saint Jérôme, donnent assez communément aux devins et pythonisses le nom de ventriloques. Ramsay. *Paul*, p. 215, ne veut voir dans l'esclave de Philippes qu'un cas de ventriloquie. S'exaltant par la croyance même en son pouvoir surnaturel, son esprit en aurait acquis une force merveilleuse de pénétration et d'intuition. E. Jacquier, *Les Actes des apôtres*, Paris, 1926, p. 490-497.

4° *Réponse à une objection.* — Et qu'on ne dise point que les démoniaques dont il est question dans l'Évangile étaient des malades dont la maladie, selon un pré-

jugé ordinaire, était attribuée à l'esprit mauvais. Dans les guérisons qu'ils rapportent, les évangélistes ont soin de distinguer les démoniaques des malades. « On lui présenta des gens ayant des démons, des lunatiques, des paralytiques, et il les guérissait. » Matth., IV, 24. « Sur le soir, on lui présenta plusieurs démoniaques et, d'un mot, il chassa les esprits, et il guérit tous les malades. » Matth., VIII, 16. « Il guérit beaucoup de malades affligés de diverses infirmités, et il chassa beaucoup de démons. » Marc., I, 34. « A ce moment, Jésus guérit nombre de gens de leurs maladies et de leurs infirmités et des esprits malins, et il rendit la vue à plusieurs aveugles. » Luc., VII, 21. Aux pharisiens qui l'engageaient à quitter le pays pour échapper aux menaces d'Hérode, Jésus lui-même répond : « Allez dire à ce renard : Voici que je chasse les démons et que j'accomplis des guérisons. » Luc., XIII, 32. Quand il envoie ses apôtres vers Israël, il leur dit : « Guérissez les malades, ressuscitez les morts, purifiez les lépreux, chassez les démons. » Matth., X, 8.

Jésus se serait-il, dans sa façon de parler, accommodé à l'erreur commune qui confondait maladie et possession? Lorsque, à propos de la guérison de l'aveugle-né, il entend la foule attribuer sa cécité à quelque faute ou de l'aveugle lui-même ou d'un de ses ascendants, il prend soin de la détromper : toute maladie n'est pas la suite d'une faute. Joa., IX, 3. Autrement grave était l'erreur présente : ce que l'on croit effet de l'action du démon est maladie naturelle, et Jésus se serait tu! Bien plus, il aurait accrédité, par sa façon de parler, l'erreur commune!

Plus explicite encore, s'il est possible, est la façon dont Jésus défend ses exorcismes contre les pharisiens. Il avait expulsé un démon muet. Les pharisiens l'accusent de chasser les démons par Béelzébul. Jésus répond : « Comment Satan peut-il chasser Satan? Si Satan chasse Satan, il est divisé contre lui-même. Si c'est par Béelzébul que je chasse les démons, vos fils par qui les chassent-ils? (on sait que les juifs pratiquaient l'exorcisme). Mais si je chasse les démons par l'Esprit de Dieu, c'est donc que le règne de Dieu sur vous est arrivé. » Luc., XI, 17-22; Marc., III, 23-27; Matth., XII, 25-29. Loin de mettre en doute la valeur des exorcismes pratiqués sous la Loi ancienne, il revendique hautement, pour lui-même, le pouvoir de chasser les démons, pouvoir, d'ailleurs, autrement décisif et absolu. Rien dans ses paroles qui soit une atténuation quelconque du concept strict de l'exorcisme, conséquemment, de l'état démoniaque.

Si la possession diabolique, dit Plummer, *St. Luke*, p. 136, est une fausse croyance, il faut choisir entre trois hypothèses : ou Jésus n'employait pas l'exorcisme pour guérir ceux qui se croyaient possédés, mais les évangélistes le lui ont attribué par erreur; — ou Jésus pratiquait l'exorcisme, bien qu'il connût qu'il n'y avait pas de démons à chasser; — ou Jésus faisait des exorcismes, parce qu'il partageait en cette matière l'erreur de ses contemporains. Cité par J. Lebreton, *La vie et l'enseignement de Jésus-Christ*, t. I, Paris, 1931, p. 125. Dans une solution ou une autre, on nie la véracité des évangiles ou la divinité de Jésus.

5° *La possession morale et non plus physique.* — A côté de la possession décrite jusqu'ici, qu'on peut appeler *physique*, parce qu'elle se manifeste par des effets sensibles, le Nouveau Testament en présente une autre qu'on peut dire *morale* (A. Saudreau dit *latente*). De Marie de Magdala, il est dit que Jésus chassa sept démons. Marc., XVI, 9. Rien n'indique qu'elle ait été sujette à des troubles ou à des manifestations de nature physique. De même, il est dit de Judas : « Et Satan entra en Judas. » Luc., XXII, 3. « Dès qu'il eut pris la bouchée, Satan entra en lui. » Joa., XIII, 27. Expressions qui marquent un empire du démon sur la volonté de celui qui lui est livré, empire que ne comporte pas, considérée en elle-même, la possession physique.

II. Aux temps postévangéliques. — Le rituel romain renferme un chapitre intitulé : *De exorcizandis obsessis a dæmonio.* Léon XIII, le même qui a prescrit d'invoquer, après la messe, l'archange saint Michel contre l'action de Satan et des autres esprits pervers, a promulgué de nouveau la formule du grand exorcisme. Le *Codex juris canonici*, édité par ordre de Benoît XV, règle par les art. 1151, 1152, 1153, la pratique de l'exorcisme. Et il n'y a nulle apparence que l'Église songe à « abandonner jamais la pratique des exorcismes, même des exorcismes au sens plein et primitif du mot, c'est-à-dire des rites destinés à expulser le démon des personnes, des lieux ou des objets où sa présence et son influence se trahissent par des manifestations sensibles. » Voir Exorcisme, col. 1775.

De ce maintien de la discipline ecclésiastique, on doit inférer la possibilité de la possession même de nos jours, possibilité qui, selon toute vraisemblance, se réalise quelquefois. Les textes ecclésiastiques s'abstiennent de définir l'action de l'esprit malin. Le terme *obsessi*, dont ils se servent, s'applique à toute action démoniaque, mais, semble-t-il, se manifestant par un effet sensible.

Au cours des âges, la pratique fréquente, quelque peu abusive à certaines époques, de l'exorcisme, a enrichi ou surchargé le chapitre de la possession de quelques détails nouveaux. Les démons ont dit leur nom : non seulement, Béelzébul ou Asmodée, mais Léviathan, Béhémoth, Isacaron, Balam, Zabulon, Cédon, et d'autres d'un rang inférieur, Tralinus, Capicius, Uguiccion de Calavorna, Gentiane de Corsica... Mais il est vraiment trop difficile de prendre plusieurs de ces noms au sérieux. De même, dans les récits de délivrance, l'expulsion des démons se manifeste sous des aspects variés et étranges. Le démon sort de la bouche des possédés comme une vapeur infecte, une fumée qui s'évanouit dans l'air sous forme d'une mouche (Béelzébul, d'après une traduction, ne serait-il pas le roi des mouches?), d'un scarabée, d'un lézard, d'une grenouille, d'un rat. Notons que les récits évangéliques et les récits des premiers auteurs ecclésiastiques ne mentionnent rien de tel.

III. Théologie de la possession. — Des textes scripturaires est sortie une théologie de la possession, possession désignée d'ordinaire par les auteurs sous le nom d'*obsessio.* Cette théologie s'applique à maintenir la réalité de l'action démoniaque, tout en sauvegardant les droits de Dieu sur l'âme humaine et la liberté de celle-ci.

Saint Thomas : « Les anges bons et les anges mauvais ont le pouvoir, en vertu de leur nature, de modifier nos corps, comme tout autre objet matériel. Et comme ils sont là où ils opèrent, ainsi pénètrent-ils nos corps : *nostris corporibus illabuntur.* Conséquemment encore, ils impressionnent les facultés liées à nos organes : aux modifications des organes répondent les modifications des facultés... Mais l'impression ne retentit pas jusqu'à la volonté, parce que la volonté, ni dans son exercice, ni dans son objet, ne dépend d'un organe corporel; elle reçoit son objet de l'intelligence, selon que celle-ci dégage de ce qu'elle perçoit la notion d'être bon. » *In II^{um} Sent.*, dist. VIII, q. un., a. 5, sol. — « Être en une chose, c'est être contenu entre ses limites. Mais dans le corps on distingue les limites de quantité et les limites d'essence. L'esprit qui opère dans l'intérieur des limites de quantité pénètre vraiment le corps, sans toutefois franchir les limites de l'essence, ni comme élément de cette essence ni comme puissance communiquant l'être, car l'être vient de la puissance créatrice de Dieu. » *Ibid.*, ad 3um. — Le diable est dans l'Antéchrist non toutefois par une union personnelle,

ni par une inhabitation intrinsèque, parce que seule la Trinité pénètre l'âme, mais par un effet de malice. *Sum. theol.*, IIIa, q. VIII, a. 8.

Saint Bonaventure : « En raison de leur subtilité ou spiritualité, les démons peuvent pénétrer les corps et y résider; en raison de leur puissance, ils peuvent les remuer et les troubler. Donc, les démons peuvent, en vertu de leur subtilité et de leur puissance, s'introduire dans le corps de l'homme et le tourmenter, à moins d'en être empêchés par un pouvoir supérieur. C'est ce qui s'appelle *posséder, obsidere*... Mais pénétrer dans l'intime de l'âme est réservé à la substance divine. » *In IIum Sent.*, dist. VIII, part. II, a. 1, q. I et II.

Estius (Guillaume van Est), chancelier de l'Académie de Douai († en 1613), écrit : « Étant incorporels, rien n'empêche les démons, si Dieu le leur permet, d'entrer dans le corps de l'homme. Comme dit Jean Damascène des anges, bons ou mauvais, ils sont là où ils agissent. Donc, en raison de l'action qu'ils exercent, on peut dire en toute vérité que les anges ou les démons sont substantiellement dans un corps humain, c'est-à-dire selon leur substance. Ce qui, toutefois, ne doit pas s'entendre au sens qu'ils seraient de la substance de l'homme, mettant l'âme en mouvement par manière de forme substantielle ou à la façon d'un principe interne, comme l'âme met en activité le corps. Ils sont simplement moteur externe, à la façon dont le pilote commande à son navire. Nombreuses sont les modifications physiques que les démons peuvent faire subir à l'homme : transfert d'un lieu à un autre, maladies, mutité, surdité, cécité... Nombreuses les actions qu'ils peuvent exercer sur les sens : arrêt d'activité ou présentation de fausses images... Mais il n'y a obsession parfaite que dans les cas où le démon agit sur l'imagination au point d'empêcher l'exercice de la raison, chose qui arrive dans la frénésie, sans intervention du démon. Il y a lieu de noter qu'en beaucoup de points les frénétiques ressemblent aux démoniaques, si bien qu'il arrive fréquemment de prendre les uns pour les autres. Les marques de l'obsession démoniaque sont : faire ou dire des choses qui relèvent des purs esprits, comme révéler des faits ou des paroles qu'on n'a pas vus ou entendus, dire ce qui se passe en un lieu éloigné, parler une langue qu'on n'a pas apprise, lire ou écrire des caractères qu'on ne connaît pas. On appelle proprement obsédés, possédés, démoniaques (*obsessi, possessi*, dit l'auteur), ceux qui sont affectés à un degré intense de ces troubles. Et, ici, nous ne distinguons pas entre *obsédés* et *possédés*, comme font plusieurs, entendant par là qu'être possédé est plus fort qu'être obsédé. L'Écriture n'emploie ni l'un ni l'autre vocable. Pour les Pères, ils en usent indifféremment. Général aussi est le terme grec « énergumène », *quasi inoperati, id est ab inoperante spiritu acti.* Et l'Évangile atteste des démoniaques que non seulement ils sont tourmentés par les démons, mais encore que les démons sont entrés en eux, pour exercer une action plus forte et plus pleine. En outre, les démons troublent leur raison au point qu'ils n'ont point conscience de ce qu'ils font ou disent quand les démons agissent ou parlent par eux, *in eis. In Sent.*, l. II, dist. IX, § 6.

Pierre Thyræus, S. J., de Neuss († en 1601), a composé le *Demoniaci, hoc est : de obsessis a spiritibus demoniorum hominibus*, dont se sont inspirés la plupart de ceux qui ont écrit depuis sur ce sujet. Pour lui, les signes certains de la possession sont la connaissance des choses secrètes, la connaissance de langues non apprises. Les signes corporels ne fournissent que des probabilités. Il note que les énergumènes, les sorciers, les devins, les hérétiques, ne sont pas nécessairement possédés. Deux choses sont nécessaires pour qu'il y ait vraie possession : que les démons soient dans le corps de l'homme, qu'ils aient reçu pouvoir sur celui-ci. Si l'une ou l'autre de ces conditions fait défaut, on ne peut parler à bon droit de possession. Les démons sont présents non à la façon des accidents d'un sujet, ou des parties d'un tout, ou d'une nature constituant avec une autre nature une personne. Ils ont fonction de moteurs. Part. I, c. II.

Aug. Martin Delrio, S. J., d'Anvers († en 1608), rappelle la distinction que les théologiens, dit-il, établissent communément entre les *obsessi* et les *possessi*. « Au sujet de ces derniers, les théologiens et les saints disent que le démon entre dans le corps des démoniaques, *arreptitii*, et en sort. Il ne s'y introduit pas pour l'*informer* ou pour intégrer le corps à la manière d'une partie, mais seulement pour s'en servir comme d'un lieu de séjour ou d'un instrument organique... Le démon ne s'unit pas substantiellement à l'âme ni à l'être intime de celle-ci. Il se rend présent à l'âme *applicatione tantum et oppressione per energiam seu operationem :* par là il s'unit à l'homme et le pénètre en quelque sorte... Mais, pour sortir, il faut avoir été dedans. » *Disquisitionum magicarum libri sex*, l. III, part. I, q. IV, sec. 7.

Gaspar Schott, S. J., de Kœnigshofen († en 1666), après avoir énuméré les appellations diverses d'*energumeni, obsessi, infesti, possessi, κατεχόμενοι*, distingue une action démoniaque intellectuelle, qui s'exerce sur l'esprit et le cœur, et une action corporelle. Celle-ci peut s'exercer seulement sur le dehors : elle comprend les multiples vexations que le démon peut faire subir à l'homme. Elle peut se faire sentir au dedans. C'est le cas de la possession proprement dite. « Dans le cas de possession, le démon est dans tel homme personnellement, ou en propre personne, sans intermédiaire, localement, à la façon dont un esprit est dit se trouver présent en un objet; de plus, le démon opère sur le corps non comme la forme sur un sujet, mais comme le moteur sur le mobile, moteur interne. Cependant, il ne semble pas nécessaire, pour qu'il y ait possession, que la substance diabolique soit tellement enfermée dans le sujet humain que rien n'en soit au dehors. Cela, sans doute, est ordinaire. Mais, si le démon qui *possède* se dilatait dans la sphère de son extension de façon à être tout ensemble à l'intérieur et à l'extérieur du corps de l'homme, celui-ci pourrait encore être considéré à bon droit comme un possédé. » *Physica curiosa sive mirabilia naturæ et artis*, l. IV, c. I.

Jean-Joseph Surin († en 1665) : « L'essence de la possession consiste en une union que le diable a avec l'âme, étant insinué dans toutes ses facultés et dans les organes du corps, et ayant droit d'y agir comme s'il était l'âme de la personne qu'il possède. Il la tient captive de telle sorte qu'elle ne peut agir, ni par le principe de la grâce, ni par celui de la nature, dans le temps qu'il en est possesseur... Il pourrait, par sa propre nature, faire à tous moments des choses au-dessus des forces de l'homme, et qui étonneraient tout le monde. Mais la nature humaine qu'il possède borne son action et arrête sa rage, sa fureur et sa malice. De même que le rayon du soleil est tempéré par le cristal et le milieu, qui modère sa force sans empêcher son opération. » *Histoire abrégée de la possession des ursulines de Loudun*, Paris, 1828, p. 25-26.

Avec l'école mystique du XVIIe siècle, la théologie de la possession est fixée. Sans entrer dans des précisions minutieuses, on s'accorde à considérer le possédé comme un instrument soumis au pouvoir contraignant, despotique, de l'esprit mauvais. C'est le sens à donner aux expressions péripatéticiennes *motor* et *mobile*. Benoît XIV : « *Dæmones in hominibus, quos possident, sunt ut motores in corporibus, quæ movent, ita videlicet ut nullam corpori hominis qualitatem impri-*

mant, nullum ipsi dent novum esse nec proprie unum quid constituant cum homine obsesso. » *De serv. Dei beatif. et beat. canoniz.*, t. IV, 1re part., c. XXIX, n. 2.

D. Schram, O. S. B. : « *Possessio consistit in eo quod dæmon sit intra corpus et intra illud operetur cum speciali potestate utendi despotice et invito etiam homine... Dæmon possidens unitur cum homine possesso per illapsum specialem, cum dominio et potestate in corpus.* » *Institutiones theologiæ mysticæ*, § 205.

Mgr Ribet : « La possession est l'envahissement, par le démon, du corps d'un homme vivant, dont il meut les organes en son nom et à son gré, comme si ce corps était devenu le sien. » *La mystique divine*, tit. III, 2e sect., c. X, § 1.

J. de Bonniot, S. J. : « La possession est un phénomène double. Elle comprend une sorte de catalepsie de l'organisme, un état organique qui soustrait le système nerveux d'abord et, par suite, tout le corps à l'influence du pouvoir directeur normal, c'est-à-dire de l'âme qui lui est unie : c'est le premier élément du phénomène. Le second consiste en ce qu'un pouvoir étranger, un démon, se substitue à l'âme frappée d'impuissance, non pour animer, ce qui est impossible, mais pour mouvoir le corps à sa place. » *Le miracle et ses contrefaçons*, Paris, 1887, Ire part., c. V, p. 99. Cf. du même, *Le miracle et les sciences médicales*, Paris, 1879, p. 112-117.

John Smit, après avoir transcrit l'explication du P. de Bonniot, ajoute : « *Præsens autem dæmon in corpore humano tanquam motor adventitius non in ipsam essentiam animæ hominis ditabitur atque operari potest, nec in facultates animæ, ut in voluntatem, directum influxum exercere, nec actus animæ proprios, i. e. actus vitales producere, sive sint sensiles sive sint intellectuales... Sed supra corpus hominis energumeni dæmon directe et immediate tyrannica potestate dominatur hominemque per motum localem* (action physique) *vario modo vexat.* » *De dæmoniacis in historia evangelica*, Rome, 1913, p. 66-68.

IV. Causes. — A l'avènement du Christ, « les influences maléfiques se donnaient libre carrière au point d'exercer une sorte d'hégémonie : une puissance spirituelle ennemie de tout bien tenait parfois captifs les corps avec les âmes ». Pressentant l'adversaire, le Malin paraît avoir alors tenté un suprême effort pour prolonger son règne. De là, le grand nombre, insolite peut-être, des démoniaques que rencontre Jésus ». Ce « retour offensif est prédit, partiellement victorieux : ce sera le lot de cette génération perverse. L'esprit impur, trouvant sa maison nettoyée, s'en va prendre sept autres esprits plus méchants que lui... et le dernier état de cet homme est pire que le premier. » Matth., XII, 43-45; Luc., XI, 24-26. « Jésus a fait reculer l'adversaire sur tous les terrains, en particulier sur celui de l'obsession physique, de la possession. L'envie du prince de ce monde a dû se borner ordinairement, depuis, en pays chrétiens, à des suggestions tout intérieures. » D'autant qu'en nos civilisations occidentales, on serait porté à dire que le diable a plutôt intérêt à dissimuler son action. Ne tient-il pas les hommes d'autant mieux que ceux-ci l'ignorent ou le nient? « Mais, dans les régions où l'Évangile pénètre pour la première fois avec intensité, il se heurte encore, comme aux jours anciens, à une sorte de pouvoir occulte, usurpé mais établi, qui rappelle tout à fait, par ses résistances et ses manifestations, les convulsions des méchants démons en face de Jésus. Il n'y a guère de missionnaire en ces contrées qui ne s'y soit heurté, et ne puisse confirmer ainsi, par voie d'analogie, la vérité et le caractère miraculeux des faits évangéliques. » L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. II, p. 349-354.

La possession est bien la marque de cette dureté de l'empire du démon, que saint Ignace rappelle en la méditation « des deux étendards », dureté qui s'inspire de la haine envers Dieu et envers les créatures de Dieu.

Pourquoi Dieu permet-il ces réussites passagères du mauvais? C'est, répond saint Bonaventure, « soit en vue de manifester sa gloire (en contraignant le démon, par la bouche du possédé, à confesser, par exemple, la divinité du Christ), soit pour la punition du péché, soit pour la correction du pécheur, soit pour notre instruction. Mais, pour laquelle de ces causes, précisément, il laisse faire le démon, c'est ce qui échappe à la sagacité humaine : les jugements de Dieu sont cachés. Ce qui est certain, c'est qu'ils ne sont pas injustes. » *In IIum Sent.*, dist. VIII, part. II, q. I, art. unic.

Les théologiens anciens voyaient surtout dans la possession la suite d'un péché grave. Les modernes admettent, d'ordinaire, à l'origine au moins, une imperfection. C'est une opinion — assez commune — chez les uns et les autres qu'elle se produirait volontiers par un acte extérieur : un fruit mangé, une fleur respirée.

V. Un élément psychologique. — La possession est-elle consciente? Les psychiatres modernes ont été amenés, avec l'école de la Salpêtrière, à étudier, chez les névropathes, ce qu'on a appelé le dédoublement de la personnalité. Au moment des crises, soit naturelles, soit provoquées dans le sommeil hypnotique, se déroule, agit, parle, gesticule, un personnage tout différent de celui qui se manifeste à l'état normal. Tantôt le personnage normal n'a aucune conscience, au temps de la crise, du rôle nouveau qui se joue et n'en manifeste aucun souvenir quand il est rentré au temps calme : et c'est le cas le plus fréquent. Tantôt, au moment de la crise, il se sent envahi par un personnage nouveau, il lui paraît que sa personnalité se dédouble en deux entités plus ou moins en antagonisme l'une avec l'autre; il a conscience de la vie mentale que chacune mène, et en même temps qu'une de ces vies lui est imposée. Dans le premier cas, il y a double personnalité successive; dans le second, double personnalité simultanée.

A quelle catégorie appartient la possession? « La conscience du malade, lisons-nous dans Harnack, sa volonté et sa sphère d'activité se dédoublent. En toute vérité subjective — il y a naturellement des supercheries de temps en temps — il a l'impression qu'il y a un deuxième être en lui qui le domine et le gouverne. Il pense, il sent, il agit tantôt comme l'un, tantôt comme l'autre et avec la conviction qu'il est double. » *Medizinisches aus der ältesten Kirchengeschichte*, p. 105. T.-K. Oesterreich note là-dessus : « Si l'on regarde les relations récentes détaillées, on aperçoit avec étonnement qu'un tel dédoublement de conscience n'a pas été réel dans tous les cas. Il manque dans beaucoup et même dans la plupart; le démon ne gouverne ordinairement encore que l'organisme, que déjà le sujet a complètement perdu la conscience de son individualité habituelle... Eschenmayer, d'après huit cas d'observation personnelle, considère la perte de conscience comme le caractère essentiel de la possession. Il y aurait un évanouissement subit de la conscience et une ignorance totale de ce qui a eu lieu pendant la crise. » *Les possédés*, traduct. René Sudre, Paris, 1927, p. 47.

Remarquons qu'Oesterreich, ici comme à travers tout son livre, mêle les possessions démoniaques avérées avec les crises pathologiques d'ordre naturel, confusion qu'il ne faut pas perdre de vue, mais qui ne l'empêche pas de reconnaître un caractère spécial de véracité aux descriptions que les évangélistes nous font des démoniaques. En tout cas, nous adopterons, pour la possession proprement démoniaque, sa conclusion en la renforçant : la possession est inconsciente. Au moment de la crise démoniaque, le possédé perd

conscience de lui-même. La crise passée, il est incapable de dire ou de se rappeler ce qu'il a dit ou fait ou senti au cours de la crise.

Oesterreich cite (p. 70-73) la lettre du P. Surin au P. Achille d'Attichy, en date du 3 mai 1635. Le P. Surin raconte que, quand il exerce son ministère d'exorciste, il arrive que le diable passe du corps de la personne possédée dans le sien, le possédant plusieurs heures comme un énergumène. « Je ne saurais, ajoute-t-il, vous expliquer ce qui se passe en moi durant ce temps, et comme cet esprit s'unit avec le mien sans m'ôter ni la connaissance, ni la liberté de mon âme, et se faisant, néanmoins, comme un autre moi-même, et comme si j'avais deux âmes dont l'une est dépossédée de mon corps et de l'usage de ses organes, et se tient à quartier regardant faire celle qui s'y est introduite. Ces deux esprits se combattent en un même champ qui est le corps, et l'âme même est comme partagée et, selon une partie de soi, est le sujet des impressions diaboliques et, selon l'autre, des mouvements qui lui sont propres ou que Dieu lui donne. » Le P. F. Cavallera, qui a inséré toute la lettre dans *Lettres spirituelles du P. Jean-Joseph Surin*, Toulouse, 1926, t. I, p. 126 sq., a soin de noter : « Dans la possession, l'énergumène est privé de l'usage de ses facultés, et, après les crises, ne garde aucun souvenir de ce qu'il a dit, fait ou entendu. L'obsession, au contraire, laisse, pendant la crise comme après, le libre usage des facultés. Aussi les exorcistes qui adressèrent en commun et signèrent une lettre au duc d'Orléans pour lui rappeler les faits dont ils avaient été témoins à Loudun, font-ils observer que le P. Surin n'était pas possédé mais seulement obsédé. » Disons en passant que M. Henri Delacroix se montre bien hâtif en ne voyant dans le cas du P. Surin qu'un mélange d'hystérie et de lypémanie. *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, Paris, 1908, p. 328-344.

VI. Distinction d'avec l'obsession. — Le terme *obsessio (obsessi)*, nous l'avons vu, est employé fréquemment, surtout par les anciens auteurs, pour désigner toute action diabolique sensible sur l'homme. C'est peu à peu que le mot *possessio (possessi)* entra dans l'usage, et qu'on distingua nettement *obsessio* et *possessio*.

De nos jours, le mot *obsession* a pris une extension de plus en plus large : il désigne toute idée fixe. Si bien que J. Smit, à la suite de quelques auteurs, se refuse à l'employer, en matière démoniaque, et propose de le remplacer par *circumsessio, investissement*. L'obsédé est comme une place que l'ennemi assiège sans y être encore entré; le possédé est la place où l'ennemi a pénétré et qu'il occupe. *Op. cit.*, p. 56. Cette double métaphore marque exactement la différence entre l'un et l'autre état. Mais il est difficile d'éliminer du langage théologique le mot *obsession*, que l'usage a consacré. Il suffirait de dire *obsession démoniaque*.

L'obsession est soit physique soit psychologique; elle peut être tout ensemble l'un et l'autre. L'obsession *physique* consiste ou dans des violences exercées par le démon sur le corps, ou dans des manifestations extérieures, bruits, clameurs, voix, apparitions effrayantes, hideuses ou lascives, ou dans des déplacements d'objets, produits à la fin manifeste d'importuner, de troubler le patient, comme il est raconté du saint curé d'Ars et, par la tradition, de saint Antoine au désert. Si ces bruits, apparitions, déplacements d'objets se produisent en un lieu communément, sans viser telle personne, on dira qu'il y a *infestation*.

L'obsession *psychologique* consiste dans des suggestions violentes et tenaces : idées fixes, images expressives et absorbantes, mouvements profonds d'émotivité et de passion, par exemple dégoûts, amertumes, ressentiment, haine, angoisses de désespoir, ou, au contraire, inclination vers quelque objet illicite, ou inclination déréglée dans son mode.

A la différence du possédé, l'obsédé garde la disposition de ses actes extérieurs, quoique avec une liberté souvent amoindrie. Il garde le pouvoir de réagir contre les suggestions du dedans, par exemple les suggestions de blasphème. Il garde le pouvoir de juger de la valeur morale de ces suggestions, par exemple de les estimer impies et abominables. De là, ce dédoublement dont il est question plus haut. Sans doute, la possession ne pénètre pas jusqu'à l'intime de l'âme; conséquemment elle ne peut dicter, imposer au possédé un acte personnel d'intelligence, ou de volonté. Mais l'action diabolique arrive à neutraliser, à empêcher l'exercice de l'intelligence et de la volonté, de sorte que le possédé devient incapable de connaître, de juger, de vouloir tout ce qui se passe et s'agite en lui. L'obsédé se défend contre le Malin; il défend contre son emprise ses « armes », c'est-à-dire ses facultés. Aussi arrive-t-il que ces bouillonnements laissent le fond de l'âme paisible. Le P. Surin ajoute, après les paroles que nous avons rapportées : « En même temps, je sens une grande paix sous le bon plaisir de Dieu, et, sans connaître comment, une rage extrême et aversion de lui qui se produit comme des impétuosités pour s'en séparer qui étonnent ceux qui les voient, en même temps une grande joie et douceur, et d'autre part une tristesse qui se produit par des lamentations et cris pareils à ceux des damnés. »

VII. Conduite a tenir. — Mais chacun comprend qu'ici les illusions sont faciles. Les auteurs ascétiques s'accordent à signaler le danger qu'il y a de confondre avec les obsessions diaboliques la mélancolie, la dépression nerveuse ou, au contraire, l'exaltation hallucinatoire qui prête une réalité aux images formées par le cerveau. Ils recommandent au directeur de conscience de s'aider de l'avis d'un médecin expérimenté. C'est la recommandation formelle faite par le rituel romain au sujet de l'exorcisme des possédés. Voir Exorciste, col. 1785.

Il ne faudrait pas croire, d'ailleurs, que la prudence, en cette matière, date de nos jours. « Quoique Philippe Néri, dit le cardinal Capecelatro, estimât que les personnes que l'on croit possédées du démon sont, pour la plupart, ou malades, ou mélancoliques, ou folles, néanmoins, jugeant vraiment possédée une certaine Catherine, noble dame d'Averser, il la délivra de ce terrible mal. » *Vie*, t. I, p. 468.

Dans une lettre, adressée en 1545, aux PP. Alvarez Alphonso et Pierre Canisius, le P. Le Fèvre, un des premiers compagnons de saint Ignace, blâme les exorcismes faits par le P. Corneille Vischaven : « Je n'approuve nullement, dit-il, que maître Corneille s'occupe à chasser les démons des possédés. Je désire qu'il sache combien en ce ministère se trouve de tromperie. » *Fabri monumenta*, Madrid, p. 331. Le P. Pierre Canisius, de son côté, estime qu'il ne faut user de l'exorcisme que dans le cas de grande nécessité et avec une prudente circonspection. Il rappelait que saint Ignace n'avait jamais, que l'on sache, pratiqué l'exorcisme. Et le sentiment de François de Borgia, qu'il consultait, était que les Pères de la Compagnie de Jésus devaient s'employer à chasser le démon des âmes plutôt que des corps. Pour lui, il l'invitait à ne pas perdre une heure de temps en ce ministère. Il jugeait sans doute que, dans l'Allemagne envahie par le luthéranisme, il y avait des besognes plus pressantes. *Beati Petri Canisii epistulæ et acta*, édit. Braunsberger, t. VI, Fribourg-en-B., 1893, passim.

Le premier soin du P. Surin, quand il fut chargé de la Mère Marie-des-Anges, fut de modérer les exorcismes et de s'appliquer avant tout à la réforme intérieure. Le R. P. Mutius Vitelleschi, en envoyant à Loudun des

pères en qualité d'exorcistes, avait cédé avec peine à la volonté formelle de Louis XIII et du cardinal de Richelieu; il n'eut de cesse que lorsque ses confrères furent déchargés de ce ministère.

Ce n'est pas que tous ces saints ou doctes personnages niassent la réalité des obsessions ou des possessions. Mais ils estimaient qu'il ne faut l'admettre que sur preuves ou indices solides.

J. Smit, *De dæmoniacis in historia evangelica*, Rome, 1913, in-8°; L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. II, Paris, 1928, in-8° : *Les expulsions de démons*, p. 341-354; P. Thyræus, *Dæmoniaci, hoc est de obsessis a spiritibus dæmoniorum hominibus liber unus*, in-4°, Cologne, 1598; in-8°, Lyon, 1603; M. Delrio, *Disquisitionum magicarum libri sex*, in-fol., Lyon, 1608, l. III; G. Schott, *Physica curiosa sive mirabilia naturæ et artis*, in-4°, Wurtzbourg, 1668; Innocent VIII, bulle *Summis desiderantes;* J.-J. Surin, *Lettres spirituelles*, éd. L. Michel et F. Cavallera, Toulouse, 1926, t. I; *Histoire abrégée de la possession des ursulines de Loudun*, Paris, 1828; D. Schram, *Institutiones theologiæ mysticæ*, Augsbourg, 1777; t. I, Paris, 1868, § 215-225; J. Ribet, *La mystique divine*, t. III, Paris, 1883, p. 175-273; J. de Bonniot, *Le miracle et ses contrefaçons*, Paris, 1887, p. 72-105, 383-413; A. Saudreau, *Les faits extraordinaires de la vie spirituelle*, Paris, 1908, p. 341-396; L. Roure, dans *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, art. *Possession*, t. V, col. 668-675; L. Champault, *Une possédée contemporaine (1834-1914), Hélène Poirier de Coullons*, Orléans, 1919; Paris, 1924; M. Garçon et J. Vinchon, *Le diable*, Paris, 1926; T.-K. Oesterreich, *Les possédés*, Paris, 1927, in-8°.

Lucien ROURE.

POSSEVINO Antonio, de la Compagnie de Jésus, fondateur de collèges, prédicateur, savant, controversiste, éducateur, mais connu surtout comme diplomate (1533-1611).

I. VIE. — Possevino naquit à Mantoue le 12 juillet 1533. Après de brillantes études dans sa ville natale, venu à Rome en 1550, il devint secrétaire du cardinal Ercole Gonzaga et éducateur de ses neveux. Avec eux il vécut à Ferrare, Naples et Padoue où il décida d'entrer dans la Compagnie de Jésus. Admis par le P. Laynez le 29 septembre 1559, il va, après quelques semaines seulement de noviciat, suivre les cours de théologie au Collège romain; mais, dès le début de 1560, il est envoyé en mission à la cour d'Emmanuel-Philibert de Savoie de qui il obtient la fondation du collège de Mondovi. Il prêche dans les vallées vaudoises et ses discussions avec les pasteurs protestants ont un tel éclat qu'on le propose déjà pour un évêché. Il est ordonné prêtre en 1561, continue à prêcher à Chieri, Turin, Chambéry et arrive à Lyon pour y faire imprimer un catéchisme en langue française. Ses prédications lyonnaises obtiennent un succès qui le rend odieux aux hérétiques et, durant les troubles de 1562, il doit quitter la ville et se réfugier en Savoie. Il revient dès que la ville a été pacifiée. A l'entrevue de Bayonne (1565), il défend avec succès l'existence de la Compagnie de Jésus, menacée en France. Il revient négocier la création du collège de Chambéry, fonde celui d'Avignon dont il est le premier recteur (1565), prêche à Rouen, à Marseille (1568), où il donne une mission aux galériens. Après un voyage à Rome, où il fait sa profession (1569), nous le retrouvons à Rouen, Dieppe, Paris, Besançon, Lyon où il est nommé recteur (1572). Au début de 1573, il est envoyé à Rome comme délégué à la Congrégation générale qui élit le P. Éverard Mercurian et lui donne Possevino comme secrétaire. Il occupe ce poste durant quatre ans (1573-1577).

Le luthéranisme avait fait de grands progrès en Suède depuis qu'il y avait été introduit par Gustave Vasa. Jean III Vasa, qui avait épousé une princesse polonaise, Catherine Jagellon, en lui garantissant la liberté de conscience, désirait se rapprocher de l'Église catholique. Ses motifs s'inspiraient d'intérêts politiques et financiers; intérêts financiers, pour que le Saint-Siège appuyât ses revendications sur la part de l'héritage napolitain de Bona Sforza qui revenait à sa femme; intérêts politiques, afin d'obtenir une alliance avec l'Espagne. Déjà un jésuite norvégien, Laurent Nillsen, plus souvent appelé Klosterlasse, avait fondé à Stockholm un petit séminaire où il formait des jeunes gens qu'il envoyait dans la suite au Collège germanique de Rome. Jean III demandait une légation pontificale. Possevino fut désigné et arriva à Stockholm le 19 décembre 1577, vêtu en gentilhomme, portant l'épée au côté. Il parvint à ramener le roi à la religion catholique et obtint de lui une promesse de fidélité au Saint-Siège (1578). Quand sa qualité de prêtre catholique fut connue en Suède, l'opinion s'émut. Il quitta le pays, cette fois comme ambassadeur de Jean III, pour demander douze dispenses spéciales au Saint-Siège, négocier l'alliance avec l'Espagne, obtenir l'héritage de Bona Sforza et chercher dans la maison d'Autriche des partis pour les enfants de Jean III. Ses efforts à Rome furent inutiles. Possevino, du moins, chercha à gagner du temps pour que les jésuites pussent fortifier les positions catholiques en Suède, et préparer à l'étranger — au collège de Braunsberg, à la fondation duquel il avait vigoureusement contribué, au Collège germanique, au séminaire pontifical d'Olmütz qu'il avait fondé — de jeunes étudiants qui serviraient la foi catholique dans leur pays. Notons que, sous la direction de Possevino, un des élèves d'Olmütz, Olav Sondergelt, traduisit en finnois un catéchisme catholique, et un autre écrivit la première grammaire suédoise.

Il revint à Stockholm le 7 août 1579, cette fois portant l'habit religieux de son ordre. Il devenait de plus en plus difficile de faire prendre au roi — guidé presque uniquement part des considérations politiques — une attitude précise sur la question religieuse. Possevino résolut de frapper un grand coup. Il ordonna à tous les prêtres catholiques qui se trouvaient en Suède de se déclarer comme tels. Cette mesure ne fit que confirmer le roi dans son attitude, mi-catholique, mi-luthérienne. Constatant alors qu'il était inutile de rester plus longtemps en Suède, Possevino quitta le pays en y laissant comme supérieur le P. Stanislas Warszewicki (1580). Le résultat positif de cette mission fut l'affermissement de Catherine Jagellon dans la foi et surtout la conversion de son fils, Sigismond, qui devait devenir fameux dans l'histoire comme roi de Pologne et promoteur de l'union de Brest-Litovsk.

Bien plus retentissante fut la mission de Possevino en Pologne et en Moscovie. Stéphane Bathory, voïvode de Transylvanie et nouvellement élu roi de Pologne, avait entrepris plusieurs campagnes contre Moscou, en vue surtout d'obtenir la Livonie et d'élargir ses terres vers l'Est. Dès 1578, il infligea une sanglante défaite aux Moscovites. En août 1579, Polock dut se rendre après un siège de trois semaines, les armées polonaises ravageaient les provinces moscovites et Pskov était menacée. En septembre 1580, Ivan le Terrible, pressé de toutes parts, se décida à invoquer la médiation du Saint-Siège. Un courrier du nom de Thomas Chévriguine se présenta à Rome pour proposer une croisade contre les Turcs. Une condition préalable était la paix avec Bathory. Rome ne se laissa pas tromper par les propositions de Moscou, mais l'occasion parut belle pour entrer en relations avec ce pays qui n'avait jamais accepté l'union de Florence. Possevino fut donc envoyé avec une double mission : politique, régler la paix entre Bathory et Ivan le Terrible; religieuse, travailler à l'union religieuse, ou tout au moins, amorcer des négociations.

Il arriva à Vilna le 13 juin 1581 et sut bientôt gagner la confiance de Bathory, peu favorable tout d'abord à la mission pontificale. Il est vrai que les armées polo-

naises venaient d'être arrêtées par une résistance, aussi imprévue qu'opiniâtre, sous les murs de Pskov et que la Diète commençait à refuser les subsides. Le 10 août 1581, Possevino fut reçu par Ivan le Terrible à Staritza, sur la Volga. Il ne put rien obtenir au sujet de l'union religieuse, pas même l'ouverture d'une église latine à Moscou pour les étrangers. Il revint donc au camp polonais négocier les conditions de la paix. Il laissa le P. Drenocki en Moscovie avec d'intéressantes recommandations où il insistait sur la piété et la prudence, mais armait le Père contre toutes les objections des orthodoxes contre la vérité catholique. Le 15 janvier 1582, après d'interminables marchandages, une trêve de dix ans fut conclue entre la Moscovie et la Pologne, « par égard pour le Saint-Siège », et, quoi qu'en disent certains historiens, à la satisfaction manifeste des deux parties. Possevino revint alors à Moscou où il tint plusieurs joutes théologiques — dont quelques-unes assez orageuses — avec Ivan le Terrible. Il insista sur l'envoi d'une ambassade à Rome pour traiter de la ligue et de la croisade contre les Turcs. Jacques Molvianinov fut désigné par le tsar et Possevino l'accompagna jusqu'à la Ville éternelle. L'ambassade fut inutile pour bien des raisons et Possevino revint en Pologne, chargé, cette fois, de pouvoirs presque illimités et désigné spécialement pour prendre la direction générale de tous les séminaires et alumnats fondés par Grégoire XIII dans le nord de l'Europe, mais sa juridiction s'étendait, semble-t-il, jusqu'au *Collegium Illyricum* de Lorette.

Il resta le conseiller privé de Stéphane Bathory dont il avait l'entière confiance, du 4 décembre 1582, date de son retour à Varsovie, jusqu'en février 1585. Son activité, durant cette période, fut extraordinaire. Chargé de régler le litige entre Bathory et Rodolphe II de Habsbourg au sujet de terres hongroises que chacun se disputait, il voyagea à trois reprises d'une cour à l'autre; il mûrissait de nouveaux projets de ligue contre les Turcs, fondait de nouvelles maisons dont les plus célèbres furent l'alumnat pontifical de Vilna, la résidence de Sainte-Barbe à Cracovie, où il eut de fameux démêlés avec l'université, et le collège de Claudiopolis, en Transylvanie; il écrivait de nombreux traités théologiques, discutait avec le prince Constantin d'Ostrog pour ramener à l'union de Florence les dissidents situés dans les terres russes du grand-duché de Lithuanie et obtenait des brefs pontificaux pour le magnat orthodoxe. Pourtant, son activité, si diverse, ne pouvait éviter de toucher à la politique. Sur les instances du P. Claude Aquaviva, général de la Compagnie, il fut donc arraché à ces multiples missions et envoyé au collège de Braunsberg. De là, il fit plusieurs tournées apostoliques en Saxe, en Bohême, en Livonie, en Lithuanie. Il rétablit à Riga la paix menacée par les succès des hérétiques. Il poussa jusqu'à Dorpat où il fonda un autre séminaire sur le modèle de celui de Vilna. Il restait néanmoins en correspondance avec Bathory qui, lors de l'avènement de Sixte-Quint, voulut le renvoyer à Rome pour traiter de ses projets de croisade contre les Turcs. Sur les instances du roi, le Vatican invita formellement Possevino à venir à Rome, quoique le P. Aquaviva, plusieurs fois pressenti, se fût maintenu dans un mutisme significatif. Possevino arriva à Rome en septembre 1586. Les négociations auxquelles il se livra furent secrètes, et il n'en reste pas de traces. Il semble cependant avoir obtenu un beau succès diplomatique personnel. Il rentrait en Pologne pour rendre compte de sa mission quand survint subitement la mort de Bathory. Le P. Aquaviva insista encore une fois auprès de Sixte-Quint, et Possevino fut envoyé au collège de Padoue.

Il se livra désormais aux travaux scientifiques. C'est de cette époque que datent ses ouvrages monumentaux : la *Bibliotheca selecta* et l'*Apparatus sacer*. Il s'occupait aussi de direction spirituelle; parmi ses pénitents se distinguait François de Sales. C'est poussé par Possevino que ce jeune homme, venu à Padoue pour y faire son droit, se voua aux études théologiques. Durant la même période, Innocent IX chargea Possevino de réfuter la doctrine de Machiavel. Venu à Rome pour surveiller l'impression de son livre, il fut nommé consulteur de la grande congrégation réunie par Innocent IX pour la réforme des ordres monastiques, mais, bientôt, une occasion nouvelle le relança dans la diplomatie.

Le 25 juillet 1593, Henri IV faisait son abjuration. Il envoya le duc de Nevers comme ambassadeur spécial afin de faire au pape la prestation d'obédience d'usage. Clément VIII refusa d'accepter l'ambassade française. Le duc de Nevers était déjà en Italie quand Possevino fut envoyé pour l'arrêter. Il réussit à faire accepter cette pénible décision au duc, qui, dans l'occurence, montra une généreuse soumission aux ordres du pape; il obtint cependant, grâce à l'entremise de Possevino, la permission de venir à Rome de façon privée; mais ceci déplut souverainement au parti de l'intransigeance et Possevino fut renvoyé à Padoue. Il n'y resta pas très longtemps. L'année suivante, l'attentat de Jean Châtel (28 déc. 1594) offrait au parlement de Paris une occasion de sévir contre les jésuites qu'ils qualifièrent de corrupteurs de la jeunesse. L'expulsion faillit entraîner une rupture entre la France et le Saint-Siège. Pendant que les chancelleries négociaient, Possevino fut envoyé en France, cette fois, par le P. Aquaviva. Ce fut sa dernière mission, sur laquelle nous n'avons malheureusement que peu de détails. Il s'appliqua fort à préparer la réconciliation d'Henri IV avec Rome, mais ce ne fut qu'en 1603 que les jésuites obtinrent à nouveau leurs privilèges en France. Possevino était déjà de retour au collège de Padoue où il travaillait à ses ouvrages scientifiques avec la même énergie et la même intelligence qui l'avaient caractérisé au cours de ses missions diplomatiques. Il mourut le 26 février 1611, à Ferrare.

II. Œuvres. — L'œuvre littéraire de Possevino est considérable; elle occupe cinquante numéros dans le recueil de Sommervogel. Sans trop nous arrêter au *Dialogo dell' onore nel quale si tratta a pieno del duello*, de son frère Gianbattista, qu'il édita (Venise, 1556) en y ajoutant d'importants passages, et à son *Tractatus in quo cum de perfecta poeseos ratione agitur tum ostenditur cur abstinendum sit a scriptione thematum turpium*, édité à Rome en 1576 sous le nom de son ami Laurent Gambara, distinguons : 1° les controverses avec les protestants; 2° les controverses avec les orthodoxes; 3° les traités d'histoire ecclésiastique, enfin 4° ses deux grands ouvrages : la *Bibliotheca selecta* et l'*Apparatus sacer* qui méritent d'être traités à part.

1° *Controverses avec les protestants.* — Son *Trattato del santissimo sacrificio dell'altare, detto messa* (Lyon, 1583), que Possevino désigne comme *primus meus in Gallia fœtus dum Lugduni concionator essem*, est une réfutation des théories protestantes bien connues que Possevino voyait disséminées « jusqu'aux Indes elles-mêmes et jusqu'à Byzance ». Ce premier ouvrage théologique eut un beau succès (cinq éditions avant la fin du siècle) et fut traduit en anglais, à Louvain, par Nicolas Hay. De la même année date sa lettre aux Genevois *Del modo di leggere ed udire la parola di Dio.* Vers la même époque, il publia son *Epistola ad Genovenses, de Actis apostolorum*, sous le pseudonyme de Philippus Tosa. Un pénitent de Possevino avait été exhorté par un protestant à lire les Actes des apôtres afin d'y découvrir la vérité du calvinisme. Ce fut l'occasion de la lettre de Possevino qui reprit le texte des Actes en en développant les passages *quæ ipsam anti-*

quæ Ecclesiæ una cum Romana nostra faciem ostenderent. Ce petit traité, moitié exégèse, moitié controverse, plut tellement à Maldonat, que le célèbre professeur du Collège de Clermont voulut lui-même le traduire en espagnol. Possevino avait alors environ trente ans. Sans être directement un ouvrage de controverse, doit être cité ici le manuel du soldat chrétien : *Il soldato cristiano con l'instruttione dei capi dello esercito cattolico*, Roma, 1569, qui fut distribué aux soldats envoyés à Charles IX pour l'aider à sa guerre contre les protestants ainsi qu'aux marins de la flotte envoyée contre les Turcs.

Après sa mission diplomatique en Suède, Possevino fit paraître les *Responsiones ad viri cujusdam pii septentrionalis interrogationes qui de salutis æternæ ratione ac de vera Ecclesia cupiebat institui*, éditées à Vilna, en 1581, sous le nom de D. Nicolai Mylonis, *theologi Germani.* Dans sa lettre au P. Sailly, Possevino appelle ce traité *De notis Ecclesiæ*, quoiqu'il ne traite des notes de l'Église que dans la *Responsio XI*, de toutes la plus longue et la plus importante. Dans le reste de l'ouvrage, il insiste sur la nécessité de croire à toutes les vérités révélées et enseignées par l'Église, sur le sacrement de l'ordre sans lequel il ne peut y avoir de véritable sacerdoce et, partant, pas de véritable Église. Il démontre qu'on ne peut ni recevoir les sacrements des mains de prêtres passés au luthéranisme ni simuler, par crainte de la mort ou de la perte des biens de ce monde, de passer à l'hérésie tout en restant secrètement catholique. Il réfute l'affirmation protestante que l'Église catholique a perdu la vraie foi. C'est alors que vient sa longue *Responsio XI* sur les notes de l'Église; enfin, il explique comment il se fait que les hérétiques refusent de reconnaître la vérité de l'Église si manifestement démontrée par ses « notes ». Une traduction en tchèque parut presque aussitôt, et les éditions se multiplièrent à Ingolstadt, Rome, Venise, Cologne. L'édition d'Ingolstadt, de 1583, ajoutait un *Modus quo verbum Dei et Patrum libri legendi ac legitima concilia ab illegitimis discernenda sunt*, où il faut surtout noter la longue liste de tous les conciles, légitimes et illégitimes, œcuméniques et locaux, qui ont été célébrés. Dans la première liste des conciles œcuméniques approuvés manque celui de Constance qui est relégué à la seconde : conciles universels approuvés en partie...

De retour en Pologne, après avoir accompagné l'ambassadeur russe Jacques Molvianinov à Rome, il écrivit un ouvrage : *Adversus Davidis Chytræi hæretici imposturas, quas in oratione quadam inseruit, quam de statu Ecclesiarum hoc tempore in Græcia, Asia, Africa, Ungaria, Boemia inscriptam edidit, ac per Sueciam ac Daniam disseminari curavit*, signé lui aussi Nicolaus Mylo. David Chytræus avait fait un voyage en Grèce et en Orient. A son retour, il tint à Wittemberg un discours dans lequel il affirmait l'unité de doctrine entre les luthériens et les Orientaux. Possevino, après d'autres, écrivit une vive réfutation des affirmations de Chytræus, qu'il divisa en trois parties : la messe, la doctrine sur le purgatoire, le célibat des prêtres. Il faut croire que les coups de Possevino portèrent, car Chytræus écrivit une réfutation du traité de Possevino qu'il dédia au roi de Suède. Possevino répliqua par ses *Notæ divini verbi et apostolicæ Ecclesiæ fides ac facies ex quatuor primis œcumenicis synodis; ex quibus demonstrantur :* I. *Fraudes provocantium ad solum Dei verbum scriptum;* II. *Atheismi hæreticorum hujus sæculi;* III. *Errores adversantium kalendario emendato ;* IV. *Vafricies pervertentium canones et abutentium nomine SS. Patrum et principum in re fidei; ad Joannem III Sueciæ, etc., regem serenissimum, adversus responsum cujusdam Chytræi*, Poznan, 1586. Le titre que nous avons transcrit tout au long donne une idée de la manière de Possevino qui n'est guère tendre pour les hérétiques. Le c. II : *Atheismi hæreticorum hujus sæculi* n'était plus inédit. Au cours d'un voyage que Possevino avait fait en Transylvanie, il était entré en contact avec plusieurs libelles rédigés par des sociniens, dont deux contre la Trinité et un troisième, écrit par François David, contre la divinité de Jésus-Christ. Il composa contre leurs « blasphèmes » deux opuscules qui entrèrent par la suite dans ses *Notæ divini verbi.*

A Padoue, il écrivit son *Judicium de Nuæ militis scriptis quæ ille discursus politicos et militares inscripsit. De Joannis Bodini methodo historiæ, libris de republica et dæmonomania. De Philippi Mornæi libro de perfectione christiana. De Nichotao Machiavelli*, Rome, typogr. Vaticane, 1592. Ce sont les réfutations des ouvrages suivants : *Discours politiques et militaires de François de La Noue*, Genève, 1587; *Les six livres de la république*, de Jean Bodin, Paris, 1576; *De la démonomanie des sorciers*, du même, Paris, 1580; *Methodus ad faciliorem historiarum cognitionem*, Paris, 1572; *De la vérité de la religion chrétienne*, par Philippe du Plessis-Mornay, 1581; enfin *Il principe*, de Nicolas Machiavel, Florence, 1532. Tous ces traités, à l'exception du dernier de Machiavel, étaient apportés en contrebande à Venise et Padoue et causaient de l'inquiétude aux catholiques. Possevino interrompit ses grands travaux scientifiques pour réfuter ces libelles. Sa réfutation de Machiavel eut une origine encore plus intéressante qui vaut d'être retracée ici : un inquisiteur, qui faisait sa retraite à Padoue, sous la conduite de Possevino, lui confia que bien des jeunes nobles demandaient la permission de lire Machiavel; une réfutation s'imposait. Possevino se mit au travail et quand l'inquisiteur eut rapporté la nouvelle à Rome, le cardinal de La Rovere, préfet du Saint-Office, le pria de lui faire parvenir le manuscrit. Quand, dans la suite, Possevino fut appelé à Rome, Innocent IX lui envoya le cardinal Baronius pour l'inviter à publier cet ouvrage. La réfutation de Machiavel fut donc publiée ainsi que les autres opuscules de Possevino à l'imprimerie Vaticane. Une 2e édition du même ouvrage ajouta *Ejusdem Antonii Possevini de Confessione augustana, ac num admittendi sint hæretici ad colloquium publicum de fide. De Desiderio Erasmo et secta picardica judicium*, deux opuscules écrits jadis par Possevino à son retour de Transylvanie et publiés à Poznan en 1586.

2° *Controverses avec les orthodoxes.* — Nous avons dit que Possevino envisageait ses missions diplomatiques surtout comme un moyen d'apostolat. Aussi, avant de partir pour la Moscovie, il écrivit ses *Interrogationes et responsiones de processione Spiritus Sancti a Patre et Filio; desumptæ ac breviore et dilucidiore ordine digestæ ex libro Gennadii Scholaris, patriarchæ CP., quæ in sancta et œcumenica synodo continentur.* Il se trompait en attribuant à Gennade un écrit de Jean Plusiadène qui, élu évêque de Méthone, prit le nom de Joseph. L'ouvrage de Plusiadène fut édité en même temps que les actes du concile de Florence par Zanetti, à Rome, en 1577, mais sous le nom de Gennade, et l'erreur est restée jusqu'à ce que Mgr Petit ait attribué à Plusiadène l'ouvrage en question. Ce traité de Possevino fut imprimé à plusieurs reprises, entre autres dans la *Moscovia* (édition de 1587) et dans l'*Apparatus sacer.* Il faut rapprocher de cet ouvrage les *Capita quibus Græci et Rutheni a Latinis in rebus fidei dissenserunt postquam ab Ecclesia catholica Græci sese præciderunt.* Possevino avait composé ce traité pour Ivan le Terrible et l'imprima ensuite dans la *Moscovia.* Après avoir décrit le *consensus* de l'Orient avec l'Occident au cours des premiers siècles, Possevino retrace brièvement l'histoire du schisme et les différences dogmatiques, liturgiques et disciplinaires qui en résultèrent :

1. différences dogmatiques dont la principale est le *Filioque*. La différence au sujet de la matière de l'eucharistie, remarque Possevino, n'est pas capitale, car les deux usages (azyme et pain fermenté) ont été autorisés de tout antiquité. C'est par erreur que les Grecs croient qu'après le VII[e] concile œcuménique il ne peut y avoir de nouveau concile œcuménique; 2. différences disciplinaires, à savoir le célibat des prêtres et l'observance du carême; 3. différences rituelles : diverses manières de faire le signe de la croix; les Grecs reprochent aux Latins de ne pas écrire les noms des saints sur les images, et Possevino rétorque que ce n'est pas nécessaire, car ceux qui ne savent pas lire (quel argument *ad hominem* contre les Moscovites du XVI[e] siècle) ne pourront toujours pas déchiffrer les inscriptions. A la fin de l'opuscule, il dressa un petit catalogue des « erreurs des Ruthènes ». Il y en a de bizarres et l'on est en droit de se demander si Possevino a bien observé. Les voici : la fornication simple n'est pas un péché; le sacrement de l'eucharistie a une efficacité intrinsèque plus grande s'il est consacré le jeudi saint; les pécheurs ne reçoivent pas le corps du Christ quand ils communient; les secondes noces sont interdites (et dire que Possevino s'adressait à Ivan le Terrible...); l'extrême-onction n'est pas utile au corps; l'usure n'est pas un péché; la restitution du bien mal acquis n'est pas obligatoire; les statues sont interdites; les prêtres perdent le caractère sacerdotal à la mort de leurs épouses. Dans les chapitres suivants, Possevino revient à l'obligation d'appartenir à l'Église pour obtenir la vie éternelle et conclut à la nécessité d'un pasteur suprême. A part les erreurs sur le sacerdoce des veufs et l'illicéité des statues, on ne trouve pas trace des autres dans les monuments slaves contemporains. Quant au sacerdoce des veufs, Possevino s'est trompé. Si le veuf entrait au monastère, il pouvait continuer à célébrer. S'il voulait rester dans le monde, il était déposé. Par conséquent, le prêtre ne perdait pas le caractère sacerdotal. Néanmoins, on jugera du courage moral de Possevino qui n'hésita pas à faire accepter de tels écrits à Ivan le Terrible.

Pour être complet, il faudrait ajouter la correspondance sur le même sujet; en particulier, ses instructions au P. Drenocki quand il le laissa à Moscou pour partir lui-même au camp de Jam Zapolski, ainsi que plusieurs lettres, envoyées à Rome, où il est question tout au long de la théologie des dissidents orthodoxes. Son appréciation sur les saints russes, dans sa lettre au P. Aquaviva, est assez pessimiste.

3° *Ouvrages d'histoire*. — Nous parlerons de ses trois traités sur la Moscovie, sur la Livonie, et la Transylvanie.

La *Moscovia* fut publiée pour la première fois à Vilna, en 1586. Elle est composée de deux commentaires dédiés à Grégoire XIII. Le premier traite *De statu rerum Moscovitarum, de viribus Mosci, de ingenio gentis, de ratione legationis ad eum obeundæ*, le second qui nous intéresse plus directement : *De rebus moscoviticis ad religionem præsertim spectantibus*. Ces commentaires que nous n'essaierons pas de résumer, ont été appréciés pour l'abondance des détails et la justesse des informations acquises par le nonce pontifical. Après les commentaires se trouvent un compte rendu des trois discussions avec le tsar sur les questions religieuses, les opuscules de controverse avec les orthodoxes mentionnés plus haut, enfin un compte rendu des négociations de Jam Zapolski. Il s'y trouve aussi un petit *Scriptum Magno Moscovitico Duci traditum cum angli mercatores eidem obtulissent librum quo hæreticus quidam ostendere conabatur pontificem maximum esse Antichristum*. Cet opuscule, dans lequel Possevino combat vigoureusement les protestants d'Angleterre (voir son parallèle entre la papesse Jeanne de la légende et la reine Élisabeth de l'histoire), est en réalité un petit traité sur la primauté du pape et, à ce titre, a été publié au t. IV de la *Bibliotheca maxima pontificia* de Roccaberti.

On a souvent loué le pouvoir d'observation de Possevino. Son œuvre est d'autant plus méritoire que son séjour en Moscovie fut assez court, et qu'il subit assez largement le sort de tous les étrangers qui venaient en Russie, d'être si honorablement gardés que le contact avec la population en devenait à peu près impossible. Aussi est-il intéressant de lire dans un court mémoire publié par Tourguenev (*Supplementum*, n. 10), l'*elenchus* des sources de la *Moscovia* telles que Possevino les avait données. Il y avait sans doute les anciennes correspondances diplomatiques : les relations de Sigismond Auguste, de l'ancien ambassadeur de Maximilien Cobentzl, les lettres de Léon X, de Clément VII, de Pie V et de Grégoire XIII, mais mentionnons surtout les conversations de Possevino avec ses compagnons de voyage, Chévriguine, Popler et Pallavicino. Il a lu aussi les livres de Herberstein et de Lebenda, mais il a surtout causé, avec les *pristavis* (gardes), dit Possevino non sans une pointe de malice, avec les sénateurs, colloques *qui aliquando ad quinque horas protrahebantur*. Il sut obtenir d'Ivan le Terrible quelques documents d'archives. Enfin, il observa beaucoup par lui-même. La *Moscovia* de Possevino est sûrement l'ouvrage par lequel le fameux diplomate est le mieux connu. Il ne fut publié pourtant qu'après qu'un hérétique de Spire eut voulu jeter dans le public de fausses versions sur la trêve de Jam Zapolski et la médiation pontificale.

Le *Livoniæ commentarius* n'eut pas la même fortune. Écrit en mars 1583, il ne vit le jour que *ipso die Martini Lutheri, anno 1852*, quand il fut publié à Riga par le docteur C.-E. Napiersky. Possevino décrit l'origine de la Livonie et le développement des ordres militaires dans les pays baltes. Le mérite de Napiersky est non seulement d'avoir édité le texte de Possevino, mais de l'avoir enrichi de notes abondantes qui complètent et corrigent la chronologie.

Quant au traité sur la *Transylvania*, il est, nous dit le P. Pierling, « divisé en cinq livres, dont les deux premiers contiennent la description géographique et l'histoire du pays jusqu'au milieu du XVI[e] siècle; les guerres avec l'Autriche, l'invasion des hérésies et surtout de l'arianisme (socinianisme), l'avènement de Stéphane (Bathory), l'introduction des jésuites forment le l. III; le l. IV est consacré presque uniquement à Bathory, à son élection au trône de Pologne, à ses longues querelles avec l'empereur, aux soins prodigués au pays natal. Enfin, le dernier livre esquisse le programme de l'avenir, examine les meilleurs moyens pour la conservation et les progrès de la foi en Transylvanie, dans toute la Hongrie, en Moldavie et en Valachie. Ce commentaire s'adressait à un nombre restreint de lecteurs; cependant, l'auteur n'en redoutait pas la divulgation, pourvu que l'on supprimât, en différents endroits, la valeur de deux cents lignes, et que l'on dissimulât les noms des personnages encore vivants. Cette précaution ne fut jamais prise; l'oubli remplaça le grand jour de la publicité. » L'ouvrage ne parut qu'en 1913, quand le docteur Andreas Veress en fit le t. III des *Fontes rerum Transylvanicarum (Erdélyi Törtenelmi Forrásor)*.

Quand, après le règne éphémère de Boris Godounov, Dmitri partit pour la Moscovie, Possevino fit beaucoup pour populariser son équipée en Occident. Sous le pseudonyme de Barezzo-Barezzi — c'est le nom de l'éditeur chez qui il publiait sa *Bibliotheca selecta* — il lança dans le public sa *Relazione della segnalata et come miracolosa conquista del paterno imperio conseguita dal Sereniss. Giovine Demetrio gran duca di Moscovia*

l'anno 1605, con la sua coronazione et con quel che ha fatto doppo che fù coronato, l'ultimo di di Lugtio, fin a questo giorno. Cette plaquette eut des éditions en espagnol, français, allemand et latin. Possevino y défendait vigoureusement l'authenticité du prétendant. Son ouvrage est un résumé des correspondances que les aumôniers jésuites de Dmitri envoyaient de Moscou en Italie. Possevino, d'ailleurs, était en correspondance personnelle avec Dmitri.

4° *La « Bibliotheca selecta » et l' « Apparatus sacer ».* — Ces deux ouvrages, véritables monuments d'érudition, méritent d'être traités à part. Tous deux furent écrits à Padoue, où Possevino, écarté des affaires, passa les dernières années de sa vie dans le calme. Voici le titre complet du premier : *Bibliotheca selecta qua agitur de ratione studiorum in historia, in disciplinis, in salute omnium procuranda.* La Ire partie est ainsi divisée : l. I, but des études, moyens, empêchements; des académies et des livres; l. II, histoire divine ou théologie positive; l. III, théologie scolastique et pratique, à savoir des cas de conscience, où il est question des méthodes des Latins et des Grecs et de la *Somme* de saint Thomas; l. IV, théologie catéchétique pour instruire les fidèles, en premier lieu les enfants, où il est question des écoles et de la manière d'enseigner le catéchisme, ensuite, des clercs et des séminaires; l. V, des séminaires des ordres religieux et militaires, où il est question de leurs noviciats et de leurs instituts, et de la discipline militaire, des congrégations de scolastiques qui ne sont pas réguliers, des fils de princes, qui vivent soit comme laïques, soit comme ecclésiastiques, des autres qui traitent des affaires de la religion et de la paix au nom des princes; l. VI, manière de traiter aimablement avec les Ruthènes ou Moscovites et les autres qui suivent les rites des Grecs; l. VII, manière de traiter avec les hérétiques des diverses sectes; l. VIII, des athéismes de Luther, Mélanchton, Calvin, Bèze, des ubiquitaires, anabaptistes, puritains, ariens, et autres ennemis de la foi; l. IX, manière de traiter avec les Juifs, Sarrasins et Agarènes ou mahométans et avec les Chinois; l. X et XI, manière d'agir avec les autres nations, en particulier avec les Indiens du Nouveau Monde et les Japonais. Ces deux derniers livres sont du P. Alexandre Valignani.

IIe partie de l'ouvrage : l. XII, de la jurisprudence; l. XIII, de la philosophie en général; de la philosophie platonicienne, aristotélicienne, des différents commentateurs; l. XIV, de la médecine en général, puis en particulier d'Hippocrate et de Galien; l. XV, de la mathématique, où il est aussi question de l'architecture religieuse, de la cosmographie et de la géographie; l. XVI, de l'histoire humaine; l. XVII, de la poésie et de la peinture; l. XVIII, Cicéron comparé aux autres écrivains païens et chrétiens; sur l'art d'écrire des lettres; de l'éloquence sacrée; enfin, les tables des matières. Le T. R. P. Aquaviva se montra exceptionnellement sévère pour la censure. Chacun des différents traités dut être examiné par trois Pères qui comptaient parmi les plus éminents spécialistes sur le sujet; voici quelques noms : le P. Azor examina la théologie; le P. Bellarmin, les controverses; le P. Christophe Clavius, le traité consacré aux mathématiques : le P. Piccolomini, celui de la jurisprudence. Une fois cette censure passée, il devint nécessaire de faire examiner l'ouvrage par les censeurs pontificaux. Neuf membres de différents ordres religieux étudièrent l'œuvre de Possevino et leurs noms furent publiés sur la première page de l'ouvrage. Le pape Clément VIII voulut l'honorer d'un bref. On comprend qu'un livre si puissamment recommandé ait connu un beau succès. Plus d'un traité fut publié à part.

Le dernier grand ouvrage de Possevino fut l'*Apparatus sacer ad scriptores Veteris et Novi Testamenti;* le titre du 1er volume ajoute : *eorum interpretes, synodos et Patres latinos ac græcos. Horum versiones, theologos scholasticos, quique contra hæreticos egerunt. Chronographos et historiographos ecclesiasticos. Eos qui casus conscientiæ explicarunt. Alios qui canonicum jus sunt interpretati. Poetas sacros. Libros pios quocumque idiomate conscriptos. Qua editione mitte et nongenti auctores partim indicantur, partim expenduntur. Quem item alter similis labor in aliis aliquot millibus scriptoribus mox consequetur.* Possevino tint sa promesse. Quand il finit son ouvrage, il avait catalogué et analysé plus de 8 000 auteurs. L'*Apparatus sacer*, écrit le P. Sommervogel, qui s'y connaissait en bibliographie, « est le catalogue le plus considérable des écrivains ecclésiastiques anciens et modernes qu'on eût encore vu; il est plus étendu, plus instructif que celui de Bellarmin, qui ne parut qu'en 1613; Possevino y passe en revue, par ordre alphabétique, plus de 8 000 auteurs dont il retrace la vie et les opinions et indique les ouvrages. Quels que soient les défauts d'un pareil travail, on n'en doit pas moins reconnaître que Possevino a beaucoup contribué à faciliter l'étude et les progrès de l'histoire ecclésiastique ».

Il y aurait encore nombre de petits opuscules à ajouter : sur l'interdit de Venise, sur le catéchisme. Regrettons que les *Annales quinquaginta annorum quos sacerdos e Societate Jesu jussus est scribere de rebus ad quas missus est*, une autobiographie de Possevino, n'ait pas encore vu le jour. On en trouvera des fragments dans Sacchini, chez le P. Fouqueray et surtout chez le P. Prat qui en a publié des extraits dans ses *Mélanges biographiques de la Société de Jésus.*

I. Ouvrages généraux. — L. von Pastor, *Histoire des papes*, trad. française, t. ix *(Grégoire XIII);* J. Dorigny *La vie du P. Antoine Possevin de la Compagnie de Jésus*, Paris, 1712; la traduction italienne de cette vie par le P. Nicolas Ghezzi ajoute en appendice un bon nombre de documents inédits, Venise, 1749; Liisi Karttunen, *Antonio Possevino, un diplomate pontifical au XVIe siècle*, Lausanne, 1908.

II. Missions en France. — H. Fouqueray, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France, des origines à la suppression*, t. i et ii, Paris, 1910-1913; H. de La Ferrière, *L'entrevue de Bayonne*, dans *Rev. quest. hist.*, t. xxxiv, 1883; H. de L'Épinois, *Les derniers jours de la Ligue*, même revue, t. xxxiv, 1883; l'article de H. de L'Épinois est un excellent résumé, sur documents d'archives, des rapports de Possevino avec le duc de Nevers.

III. Mission en Suède. — Voir surtout H. Biaudet, *Le Saint-Siège et la Suède*, t. i, Paris, 1907; t. ii, Genève, 1912; A. Theiner, *Schweden und seine Stellung zum heiligen Stuhl unter Johann III., Sigismund III. und Karl IX.*, IIe part., Augsbourg, 1838-1839; F. Koneczny, *Jean III Wasa et la mission de Possevino* (en polon.), Cracovie, 1901; H. Biaudet, *Jean III de Suède et sa cour d'après une relation inédite de Christophe Warszewicki*, dans *Études romaines*, publiées par l'expédition finlandaise, t. iv, Genève, 1911. — K.-I. Karttunen, *Jean III et Stéphane Bathory*, dans le même recueil, t. ii, Genève, 1911.

IV. Missions en Pologne et Moscovie. — 1° *Sources.* — 1. *Documents romains.* — Tourguenev, *Historica Russiæ monumenta*, t. i, Saint-Pétersbourg, 1841, et *Supplementum*, *ibid.*, 1848, il s'agit des documents du Vatican; L. Boratynski, *Caligarii nuntii apostolici in Polonia epistolæ et acta a 1578 ad 1581*, dans *Monumenta Poloniæ Vaticana*, t. iv, Cracovie, 1915; E. Rykaczewski, *Relations des nonces apostoliques et autres sur la Pologne de 1548 à 1690* (en polon.), t. i, Berlin-Poznan, 1864; P. Pierling, S. J., *Bathory et Possevino. Documents inédits sur les rapports du Saint-Siège avec les Slaves*, Paris, 1887; du même, *Antonii Possevini missio Moscovitica ex annuis litteris S. J. excerpta et annotationibus illustrata*, Paris, 1882.

2. *Documents russes.* — *Monuments des relations diplomatiques de l'ancienne Russie avec les gouvernements étrangers* (10 vol.), t. i, Saint-Pétersbourg, 1851; F. Ouspenskij, *Instructions du tsar Ivan* (à Chévriguine), Odessa, 1883; du même, *Discussions sur la paix entre Moscou et la Pologne*

en 1581 et 1582, Odessa, 1887; N.-P. Likhatchev, *L'arrivée à Moscou du légat pontifical Antonio Possevino*, dans *Annales de la Comm. archéogr. de Saint-Pétersbourg*, t. XI, Saint-Pétersbourg, 1903.

3. *Documents polonais.* — A. Czuczynski, *Diaire de l'attaque de Stéphane Bathory contre Pskov, composé avec les lettres de l'abbé Jean Piotrowski*, Cracovie, 1894; *Acta Stephani regis*, dans *Acta historica res gestas Poloniæ illustrantia*, t. XI, Cracovie, 1887.

2° *Travaux.* — P. Pierling, S. J., *La Russie et le Saint-Siège*, t. II, Paris, 1897; ce volume dispense de la lecture des nombreux ouvrages et articles précédents du même auteur sur ce sujet; F. Ouspenskij, *Relations de Rome avec Moscou*, dans *Journal du ministère de l'Instr. publique* (en russe), août et oct. 1884-août 1885, ces articles sont une critique détaillée de différents travaux du P. Pierling sur Possevino; Likhatchev, voir *supra*; W. Zakrzewski, *Relations du Saint-Siège avec Ivan le Terrible* (en pol.), Cracovie, 1872; L. Borátynski, *Études sur la nonciature polonaise de Bolognetti*, dans *Discussions (Rozprawy) de l'Académie polonaise des sciences*, IIe sér., t. XXIII, 1907, voir surtout le § 2 : *Conti privati contro il P. Possevino;* K. Waliszewski, *Ivan le Terrible*, Paris, 1904.

V. Autres activités de Possevino en Pologne. — J. Wielewicki, S. J., *Diaire de la résidence des PP. jésuites de Sainte-Barbe à Cracovie* (1re part., de 1579 à 1599), dans *Scriptores rerum Polonicarum*, t. VII, Cracovie, 1881; S. Zaleski, S. J., *Les jésuites en Pologne* (en polon.), t. I, 1900. — Pour la fondation de l'alumnat de Vilna, voir Ivan Kripiakevitch, *Sur l'activité de Possevino*, dans *Mémoires de la société ukrainienne du nom de Chevtchenko* (en ukrainien), t. CII, 1912, et surtout J. Poplatek, S. J., *Institution du séminaire pontifical de Vilna* (en polon.), dans *Ateneum Wilenskie*, t. VI, 1930. — Pour les autres fondations de Possevino dans le nord de l'Europe : B. Duhr, S. J., *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. I, Fribourg, 1907.

VI. Missions en Hongrie et Transylvanie. — A. Veress, *Epistolæ et acta jesuitarum Transylvaniæ temporibus principum Bathory*, dans *Fontes rerum Transylvanicarum*, t. I et II, Budapest, 1911-1913; V. Fraknoï, *Visite de Possevino à Gran Varadino* (en hongrois), Nagyvaradi, 1901; du même, *Un jésuite diplomate dans notre patrie* (en hongr.), Budapest, 1902.

VII. Bibliographie de Possevino. — C. Sommervogel, S. J., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. VI, Bruxelles, 1895; J. Stier, H. Scheid, G. Fell, *Der Jesuiten Perpinna, Bonifacius und Possevin* (cette partie due à Fell) *ausgewählte pädagogische Schriften*, Fribourg, 1901. Voir aussi la lettre du P. Possevino au P. Sailly en appendice à la traduction italienne de la *Vie de Possevino*, par Jean Dorigny.

J. Ledit.

POSSIDIUS. — Possidius vécut une quarantaine d'années dans l'entourage de saint Augustin. Devenu évêque de Calama, il écrivit la biographie de son ancien maître. Dans la préface, il déclare vouloir omettre tout ce que saint Augustin a dit de son passé dans les *Confessions*. Aussi est-il très bref sur les années qui précédèrent l'élévation de son héros à l'épiscopat. Ayant vécu longtemps dans l'intimité d'Augustin, Possidius était à même de donner de nombreux détails sur sa vie intime et quotidienne. Grâce à ces détails, son œuvre, mettant en relief la personnalité de l'évêque d'Hippone, présente un intérêt tout particulier. Quant à sa composition, la vie de saint Augustin est apparentée à la biographie de saint Martin par Sulpice-Sévère et à celle de saint Ambroise par Paulin. Ces trois biographies relèvent du genre cultivé à Alexandrie. On a aussi constaté que, dans sa vie d'Augustin, Possidius suit le plan adopté par Suétone dans sa vie de l'empereur Auguste. A son travail, Possidius a joint un catalogue des écrits de saint Augustin.

La vie de saint Augustin, par Possidius, se trouve dans *P. L.*, t. XXXII, col. 35-66; le catalogue des œuvres d'Augustin, t. XLVI, col. 5-22. Nouvelle édition avec traduction anglaise et notes explicatives, par Weiskotten, Princeton, 1919, mais sans le catalogue des œuvres d'Augustin. Voir aussi Fr. Kemper, *De vitarum Cypriani, Martini Turonensis, Ambrosii, Augustini rationibus*, Munster-en-W., 1904.

G. Fritz.

POST Gérard, frère mineur conventuel suisse (XVIIIe siècle). — Originaire de Lucerne, il fut docteur en théologie et régent du *Studium generale* à Lucerne. Il publia les ouvrages suivants : *Selecta in philosophia juxta recentiorum placita*, 2 vol., Lucerne, 1751-1752; *Tractatus theologici*, comprenant : *De Deo uno et trino, De Verbi incarnatione, De opere sex dierum, De sacramentis, De legibus, De virtutibus theologicis*, 2 vol. in-4°, Wurzbourg, 1753; *De vera nativitatis Domini Nostri Jesu Christi epocha*, Lucerne, 1754; *De amore initiali pœnitentis, ibid.*, 1756; *De homine theologice considerato, ibid.*, 1758; *Defensio status monastici, ibid.*, 1770.

D. Sparacio, O. M. Conv., *Frammenti biobibliografici di scrittori e autori minori conventuali degli ultimi anni del 600 a noi*, dans *Miscellanea francescana*, t. XXX, 1930, p. 39.

Am. Teetaert.

POSTEL Guillaume (1510-1581), érudit et polygraphe français, fortement atteint d'illuminisme. — A ce curieux personnage les bibliographes ont, jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, attaché beaucoup d'importance. C'est le *Nouveau dictionnaire historique et critique* de J.-G. de Chaufepié qui a le mieux débrouillé les données biographiques; les auteurs des notices plus récentes n'ont fait qu'abréger celle-ci.

Né au village de Dolerie, qui faisait alors partie de la paroisse de Barenton (Manche), Guillaume Postel est vraiment un autodidacte et un *self made man*. Arrivé à Paris, sans ressources, vers l'âge de seize ans, il apprend seul, ou à peu près, le grec et l'hébreu, comprend l'intérêt de l'étude des langues orientales, réussit à se faire adjoindre, en 1537, à l'ambassade envoyée à Constantinople par François Ier et rapporte de ce premier voyage, avec une connaissance telle quelle de l'arabe, un lot important de manuscrits. Rentré à Paris, il publie dès 1538 une grammaire arabe; et, en 1539, est nommé professeur de mathématiques et de langues orientales au Collège royal qui va devenir le Collège de France. Obligé, pour des raisons mal éclaircies, d'abandonner ce poste, il est à Rome vers 1543 et se fait admettre par saint Ignace au noviciat de la Compagnie de Jésus, où il dut recevoir la prêtrise. Mis en défiance contre les tendances illuministes du personnage, qui commençaient déjà à se manifester, Ignace s'en débarrasse. Dès lors va commencer pour Postel une vie d'aventures; il est à Venise en 1547, comme aumônier d'un hôpital, où il rencontre une religieuse (plus exactement une béate), Mère Jeanne, dont l'influence ne fera qu'accentuer son tempérament de visionnaire. Dénoncé à l'Inquisition, il est renvoyé comme fou. Un second voyage en Orient (1548-1549) le mène aux Lieux saints, puis à Constantinople, et lui est une nouvelle occasion de s'enrichir en manuscrits. Finalement, rentré à Paris en 1552, il y reprend son enseignement au Collège royal; ce n'est pas pour longtemps. La publication du plus étrange de ses livres, *Les très merveilleuses victoires des femmes*, lui suscite de nouvelles difficultés; il est heureux de quitter Paris pour Vienne, où veut l'attirer Ferdinand Ier, roi des Romains (1553). Puis on le retrouve à Venise, à Padoue, à Rome enfin, où il fait de nouveau connaissance avec les prisons de l'Inquisition. La mort de Paul IV (1559) le délivre. En 1564, il est rentré à Paris et se retire, de bon gré ou contraint, au prieuré de Saint-Martin-des-Champs; c'est là qu'il mourra, le 6 septembre 1581.

« On ne saurait nier, dit A. de Sallengre, que Postel n'ait été un des premiers hommes de son temps en fait d'érudition... Il excellait surtout dans la connaissance des langues, de la philosophie, de la cosmographie et des mathématiques... François Ier, qui aimait les lettres, et la reine de Navarre qui était savante, regardaient Postel comme la merveille du monde. »

Mémoires de littérature, t. I, p. 25. Saint Ignace de Loyola avait été séduit par ses multiples talents et, plus tard, à Paris, le jeune Maldonat, qui entendit Postel, sera devant lui en admiration. Mais ce grand érudit est, en même temps, l'esprit le plus chimérique, le plus fumeux, d'un siècle qui en a tant compté. Les plans les plus grandioses se mêlent dans sa tête aux plus invraisemblables rêveries. De bonne heure, il avait cru être l'objet des communications d'En-Haut; la rencontre, en 1547, de Mère Jeanne (celle qu'il appelle aussi la *Virgo venetiana*) achève de le faire sombrer dans l'illuminisme. C'est dire que son œuvre littéraire, qui est considérable, est extrêmement mélangée et qu'à des vues intéressantes se mêlent les plus folles divagations. On trouvera dans Nicéron, *Mémoires*, t. VIII, p. 322-356, une liste qui paraît à peu près complète des ouvrages publiés et de quelques inédits de Postel, liste à compléter pour ce qui concerne ces derniers par les données de Ittig, p. 21. Nous ne relèverons ici que ceux qui ont conservé quelque intérêt pour l'histoire de la théologie.

1° Mettons à part le *Proto-Evangelium Jacobi, fratris Domini, de admirabili nativitate et incunabulis virginis matris Mariæ et ipsius Jesu*, Bâle, 1552. C'est l'ouvrage connu depuis Postel sous le nom de *Protévangile de Jacques*, titre inventé par l'éditeur, qui en avait rapporté d'Orient le manuscrit. Voir ici ÉVANGILES APOCRYPHES, t. V, col. 1635. — 2° On en rapprochera la publication (en une traduction latine) d'un texte pseudo-justinien, *Eversio falsorum Aristotelis dogmatum G. Postello interprete*, Paris, 1552; le texte grec était publié au même moment par R. Estienne; cf. *P. G.*, t. VI, col. 1491-1564. — 3° *Alcorani seu legis Mahometi et Evangelistarum concordiæ liber, in quo de calamitatibus orbi christiano imminentibus tractatur. Accedit confectatio de universi judicii tempore*, Paris, 1543; entendre *evangelistæ* dans le sens de « protestants »; Postel veut prouver la conformité entre le Coran et la doctrine des luthériens; les protestants ne le lui ont jamais pardonné. — 4° *De orbis terræ concordia libri quatuor*, Bâle, 1544 (le l. I avait déjà paru seul, sans doute en 1543). C'est une apologie du christianisme, auquel l'auteur veut amener tous les peuples de l'univers. Le l. I prouve la vérité de la religion chrétienne, mettant en valeur le mystère de la Trinité par plusieurs démonstrations empruntées aux philosophes de l'antiquité, à l'Ancien Testament, à la Cabale, au Talmud; il passe de là à la création, puis à Jésus-Christ, dont il montre la divinité. La considération des fins dernières l'engage dans la démonstration de l'immortalité de l'âme et de la résurrection des corps. Le l. II serait « ce qu'il y a de meilleur et de plus curieux dans l'ouvrage »; il est dirigé contre l'Islam, que l'auteur paraît connaître assez bien. Le l. III s'écarte un peu du thème général, étant plutôt un traité de droit et de morale, destiné à mettre en évidence les principes fondamentaux sur lesquels s'entend la généralité des hommes. Le dernier livre parle surtout de la manière dont il faut s'y prendre pour convertir les mahométans, les païens et les juifs, et pour démontrer à ces derniers la fausseté de leur religion et la vérité du christianisme. Telle quelle, cette apologie mériterait encore d'être étudiée. — 5° *De rationibus Spiritus Sancti libri duo*, Paris, 1543; cet opuscule, dit Nicéron, « veut prouver le grand principe de Postel, qu'il n'y a rien dans la religion que de conforme à la nature et à la raison, et dont on ne puisse rendre raison par leur moyen »; c'est l'idée de tout l'humanisme chrétien du XVIe siècle. — 6° *Panthenosia seu compositio omnium dissidiorum circa æternam veritatem aut verisimilitudinem versantium, quæ, non solum inter eos qui hodie infidelium, judæorum, hæreticorum et catholicorum nomine vocantur, orta sunt et vigent, sed jam ab admissis per peccatum circa nostrum intellectum tenebris fuere inter Ecclesiæ particularis ac communis membra*, Bâle, s. d., l'auteur se cache sous le pseudonyme d'Élias Pandochæus; l'idée générale est analogue à celle des deux ouvrages précédents, mais avec une tendance, paraît-il, à abaisser les barrières qui séparent les confessions religieuses. — 7° *De nativitate mediatoris ultima et toti orbi terrarum in singulis ratione præditis manifestanda opus, in quo totius naturæ obscuritas, origo et creatio ita cum sua causa illustratur exponiturque, ut vel pueris sint manifesta quæ in theosophiæ et filosophiæ arcanis hactenus fuere. Auctore Spiritu Christi, exscriptore G. Postello, apostolica professione sacerdote*, Bâle, 1547. On en remarquera la date; le livre est publié après la rencontre avec Mère Jeanne; l'esprit visionnaire se manifeste dès le titre : Postel n'est que le transcripteur d'une révélation dont il a été favorisé : « une lumière supérieure, dit-il dans la préface, me presse de vous communiquer ces choses ». Plus encore que dans l'ouvrage précédent l'auteur préconise la tolérance religieuse. Les « vérités » dont il annonce le triomphe ne sont pas seulement des vérités religieuses, mais des données d'ordre philosophique et même scientifique. Il développe, en particulier, l'idée de « l'âme du monde », empruntée aux philosophies antiques et que l'humanisme remettait à la mode. Des thèmes analogues sont repris dans les deux opuscules suivants. — 8° *Absconditorum a constitutione mundi clavis*, Bâle, s. d. — 9° *Liber de causis seu de principiis et originibus naturæ utriusque, in quo ita de æterna rerum veritate agitur ut et authoritate et ratione non tantum ubivis particularis Dei providentia sed et animorum et corporum immortalitas ex ipsius Aristotelis verbis recte intellectis et non detortis demonstretur clarissime*, Paris, 1552; remarquer le sous-titre : *Contra athæos et hujus larvæ Babylonicæ alumnos, qui suæ favent impietati ex magnorum authorum perversione;* cela coupe court aux reproches d'athéisme et de matérialisme que l'on a faits à Postel; mais il faut bien reconnaître que sa complaisance à l'égard de certains thèmes philosophiques de l'aristotélisme, en particulier de l'*Intellectus agens*, est génératrice de confusion. A ces données de philosophie grecque se mêlaient, pour achever de tout brouiller, les rêveries orientales, dont le livre suivant nous indique la source. — 10° *Abrahami patriarchæ liber* JEZIRAH, *sive formationis mundi, patribus quidem Abrahami tempora præcedentibus revelatus, sed ab ipso etiam Abrahamo expositus Isaaco, et per prophetarum manus posteritati conservatus, ipsis autem 72 Mosis auditoribus in secundo divinæ veritatis loco, hoc est in ratione, quæ est posterior authoritate habitus*, Paris, 1552; c'est la traduction d'un livre cabalistique sur la création, muni de commentaires par Postel. Sur ce curieux traité, voir l'art. *Jezira* de l'*Encyclopædia judaica*, Berlin, t. IX, col. 104-111. L'ouvrage est suivi de la traduction d'un texte apocryphe hébreu, attribué à Élie : *Restitutio rerum omnium conditarum per manum Eliæ, profetæ terribilis ut fiat in toto mundo conversio perfecta et maxime inter Judæos.* — 11° Il faut signaler enfin, parce qu'il a donné lieu aux interprétations les plus bizarres, le célèbre ouvrage intitulé : *Les très merveilleuses victoires des femmes du Nouveau Monde et comme elles doivent à tout le monde par raison commander et même à ceux qui auront la monarchie du monde civil*, Paris, 1553. Bèze y voyait cette doctrine monstrueuse qu' « ainsi que Jésus-Christ avait racheté les hommes, ainsi fallait-il, que les femmes fussent rachetées par une femme qu'il appelait sa grand'mère Jeanne, qui était une courtisane de Venise ». Jurieu a emboîté le pas à Bèze. En fait, il n'y a absolument rien de cela dans le livre en question et l'opinion de Chaufepié paraît bien la

plus vraisemblable, étayée qu'elle est par la comparaison avec des lettres de Postel, et par l'étude d'une rétractation adressée par celui-ci à Catherine de Médicis. Le livre est bien, en effet, la louange des femmes et tout spécialement de cette Mère Jeanne dont l'influence sur Postel avait été décisive. Mais, sous cette louange des vertus et de la vie d'une humble religieuse, se cache une bizarre théorie qui affleurait déjà dans tous les ouvrages composés après 1517. Postel distingue dans la nature humaine la partie supérieure ou intellective et la partie inférieure ou la raison; la première s'appelle *vir*, la seconde *femina*. « La partie supérieure, *vir*, fut, il y a 1547 ans (durant la vie de Jésus-Christ), moyennant l'obédience de la foi, purifiée et rachetée et ressuscitée de la mort de souveraines ténèbres, pour obéir à la même vérité en se captivant. » Quant à la partie inférieure, sa restitution avait été sans doute prédite par Jésus, mais ne s'était pas encore accomplie (la raison n'était pas capable d'entendre et de *comprendre la vérité divine*), jusqu'au jour où les révélations de Mère Jeanne, ayant ouvert les yeux à Postel, celui-ci fut vraiment *restitutus*, comme il le dit très souvent. Sa raison acquit une force et une supériorité qui le mettait en état de pénétrer le sens de l'Écriture, la signification profonde des mystères. Ainsi l'action de Mère Jeanne avait bien été pour lui le point de départ d'une nouvelle vie intellectuelle et religieuse.

En définitive, on retrouve dans cet ouvrage de Postel (corroboré par un autre paru en italien en 1555, et appelé d'ordinaire *La vergine veneliana*) l'idée capitale de l'auteur : La raison humaine arrive par le secours divin à la pleine intelligence des mystères. Cette pensée s'exprimait déjà dans la *Concordia*, elle se renforce dans les ouvrages suivants; après 1547, la crise illuministe ayant atteint alors son maximum, elle fait le fond de la mentalité de Postel. « Il prétendait, dit Nicéron, démontrer par la raison et par la philosophie tous les dogmes de la religion chrétienne, sans en excepter les mystères de la Trinité et de l'incarnation. Persuadé que sa raison naturelle était beaucoup au-dessus de celle de tous les autres hommes, il s'imaginait qu'il convertirait par son moyen toutes les nations de la terre à la foi de Jésus-Christ. » Nous sommes très loin de l'athéisme, du matérialisme, et des erreurs monstrueuses que n'ont cessé de lui reprocher les protestants.

A quoi il faudrait ajouter, pour être moins incomplet sur ce curieux personnage, les grandes rêveries politico-religieuses qui font l'objet de plusieurs de ses livres et affleurent même en ceux qui ne s'y rapportent pas directement. Son ambition était d'établir par toute la terre le règne de Jésus-Christ, sous la forme d'une monarchie universelle dirigée par le pape et le roi de France. Cette idée de la monarchie chrétienne universelle, il l'avait dès avant 1544, quand il se présentait à saint Ignace, persuadé que la nouvelle compagnie le seconderait dans l'exécution du plan qu'il nommait la plus belle œuvre du monde; il y est resté fidèle jusqu'à la fin.

Duverdier, *Bibliothèque française* (Duverdier a connu personnellement Postel), éd. Rigoley de Juvigny, t. II, 1773, p. 114-118; La Croix du Maine, *Bibl. française*, éd. Rigoley, t. I, p. 340-343; Scévole de Sainte-Marthe, *Éloges des hommes illustres*, trad. franç., Paris, 1644, p. 295-298; A. Thévet, *Histoire des plus illustres et sçavants hommes de leurs siècles*, éd. de Paris, 1670 (la 1re éd. est de 1584), t. VIII, Thévet est la source à laquelle ont puisé, très souvent sans y rien changer, les bibliographes postérieurs; Chr.-Gottlieb Petzsch, *Exercitatio historico-theologica de Guilielmo Postello*, thèse présidée par Ittig, sous le nom duquel elle est citée, Leipzig, 1704; A.-H. de Sallengre, *Mémoires de littérature*, La Haye, t. I, 1715; t. II, 1716; Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la république des lettres*, t. VIII, Paris, 1729, p. 295-356; J.-G. de Chaufepié, *Nouveau dictionnaire historique et critique pour servir de supplément au dictionnaire de P. Bayle*, t. III, Amsterdam-La Haye, 1753, p. 215-236 (de beaucoup la plus solide enquête sur Postel); ses résultats sont repris dans Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXIV, et dans Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XL, 1866.

É. Amann.

POSTEL Henri-Joseph, jésuite belge. Né à Binche (Hainaut), le 26 mai 1707, il entra au noviciat de Tournai le 27 octobre 1728, enseigna la rhétorique à Lille, puis la philosophie et la théologie à Douai, où il mourut le 7 mai 1786. « On a remarqué, dit le P. Feller, S. J., dans ses leçons, une solidité, une précision et une clarté qui en ont fait désirer la publication » (*Journal historique et littéraire* du 15 décembre 1788, Luxembourg). Malheureusement, nous n'avons de ses cours que trois programmes de thèses défendues à Douai par ses élèves (voir titres et description dans Sommervogel); il existe en outre un volume manuscrit : *Tractatus theologici in tertiam partem Divi Thomæ*. Le P. Postel est connu surtout par deux ouvrages apologétiques : *L'incrédule conduit à la religion catholique par la voie de la démonstration*, Bruxelles et Tournai, 1769; *La vérité de la religion catholique démontrée contre toutes les sectes, ou IIe partie du livre intitulé : L'incrédule...*, Tournai, 1772. Dans la préface du premier, il dit modestement : « N'y cherchez pas les grâces du discours; souvenez-vous que c'est un Flamand qui écrit, et que le but est de convaincre et non de plaire. » Dans ces ouvrages de bonne vulgarisation, écrits en forme de dialogue, l'auteur fait preuve d'une information étendue; les arguments sont développés avec beaucoup de rigueur logique, bien que, parfois, sur un ton un peu trop vif ou oratoire. Le premier traité établit, par les preuves classiques, l'existence de Dieu, la spiritualité et l'immortalité de l'âme, la religion naturelle, la possibilité et les critères de la révélation, l'existence de la révélation mosaïque et chrétienne. Le second prouve la vérité du catholicisme contre les hérétiques. L'ensemble forme une apologétique solide qui, pour la méthode et l'argumentation, ne le cède guère aux traités plus récents.

Feller, S. J., *Journal hist. et littér.*, 15 déc. 1786; Simonin, S. J., *Bibl. douaisienne des écrivains de la Comp. de Jésus*, 1890, p. 268; *Biographie nationale de Belgique*, t. XVIII, 1905, p. 71; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 1098.

J.-P. Grausem.

POTEAU Nicolas, dominicain lyonnais, appartenant au couvent de Lucques, en Italie; il publia, en 1625, *Les entretiens de l'amour divin où l'âme dévote s'entretient avec son cher époux, avec les merveilles et les louanges de l'oraison et un petit recueil d'oraisons très dévotes tirées de plusieurs saints et graves personnages...*, Lyon, in-12.

Quétif-Échard, *Script. ord. prædicat.*, t. II, p. 441.

M.-M. Gorce.

POTHIER Rémi (1727-1812) naquit à Reims en 1727, devint curé de Bétheniville et chanoine de Laon; il mourut à Reims le 23 juin 1812. Pothier avait des idées originales qu'il défendait avec une verve caustique et qui paraissent dans ses écrits. En 1773, il fit connaître le plan d'une *Explication de l'Apocalypse*, qui fut dénoncé aussitôt comme capable de provoquer des troubles. Le Parlement ordonna de brûler le livre; Pothier répondit au réquisitoire de l'avocat général Séguier dans la préface du livre qui fut imprimé clandestinement, 2 vol. in-12, Douai, 1773. Il fut réimprimé, en 1793, à Liége, où Pothier s'était réfugié, pour échapper à la Révolution. Une 3e édition, en latin, fut imprimée à Augsbourg, en 1797, 2 vol. in-12 et, en 1798, en un volume in-4o. De cette dernière, Pothier fit un extrait qu'il intitula *Les trois dernières plaies par*

lesquelles la colère de Dieu est consommée. Cet ouvrage fut traduit en allemand. Dans ces écrits, Pothier prétend que saint Jean, dans son *Apocalypse*, a prévu tous les évènements jusqu'au règne de l'Antéchrist, qui est prochain, car Bonaparte en est le précurseur.

Pothier publia aussi, en latin, une *Explication des psaumes de David*, Augsbourg, 1802, in-12, et une brochure intitulée *Éclaircissement sur le prêt, l'usure et le bénéfice de l'argent*, 1809, in-12; en 1810 et en 1812, il fit imprimer deux brochures contre les quatre articles de 1682, dont le gouvernement fit saisir tous les exemplaires. D'après Quérard, Pothier aurait encore publié les *Motifs de confiance et nouvelles règles de conduite pour le temps présent*, 2 vol., in-8°, 1782.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXIV, p. 190; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XL, col. 893-894; Feller-Weiss, *Biographie universelle*, t. VII, p. 33; Quérard, *La France littéraire*, t. VII, p. 294.

J. CARREYRE.

POTRIÈS (Eugène de), frère mineur capucin espagnol (XIXe siècle). — Originaire de Potriès, dans la province de Valence, en Espagne, il délaissa pour des raisons inconnues sa province des capucins de Valence. On allègue généralement qu'à la suite de la chute d'une poutre sur la tête, il aurait été atteint de troubles mentaux. Il parcourut l'Italie et la France en prêchant, jusqu'en 1822, date où il arriva de Rome à Marseille; il rassembla quelques religieux capucins dispersés par suite de la Révolution et y construisit un couvent pour les héberger. Comme d'autres capucins encore affluaient vers lui, il leur ouvrit, en 1824, un ancien monastère de femmes à Géménos, près de Marseille, dans lequel il érigea le noviciat. Il fonda, en 1826, un troisième couvent à Aix-en-Provence et rétablit de la sorte peu à peu l'ordre des capucins en France. Les supérieurs généraux qui, au début, avaient gardé une attitude d'exspectative à l'égard des fondations du P. Eugène réunirent, en 1828, les couvents de Crest, de Marseille, de Géménos et d'Aix en une custodie, à la tête de laquelle ils placèrent le P. Casimir d'Aubenas. Le P. Eugène se fixa à Marseille. En 1829-1830, toutefois, survint une nouvelle persécution. Le P. Eugène se réfugia en Espagne. Après rétablissement de la paix religieuse, des pourparlers furent engagés entre les supérieurs généraux de l'ordre à Rome et les supérieurs d'Espagne. Par suite d'un malentendu, deux décrets opposés furent promulgués par eux. Tandis que les supérieurs généraux nommaient, le 7 avril 1832, Athanase de Saint-Jean comme custode de tous les couvents de France, le 12 avril de la même année, le P. Jean de Valence, commissaire général d'Espagne, députait le P. Eugène en France, afin d'y travailler à la fondation de couvents et au rétablissement de l'ordre, si toutefois, ajoutait-il, les supérieurs généraux ne s'y opposaient point. Le P. Eugène se rendit à Marseille, où il entra en lutte ouverte avec le custode nommé par les supérieurs généraux. Le délit ayant été porté au tribunal ecclésiastique, l'évêque de Marseille se prononça en faveur du P. Athanase de Saint-Jean. Le P. Eugène s'en alla et, reprenant sa vie de voyages, se rendit à Dijon, où il fut accueilli avec bienveillance par l'évêque, qui le nomma curé dans un village, aux environs de Dijon. Ne pouvant s'habituer à ce genre de vie, il recommença à parcourir la France et, en 1850, il arriva à Eltre, dans le Roussillon, où il obtint de l'évêque la permission de se retirer dans un ermitage. Mais, comme peu après il y avait érigé un couvent et reçu des novices, l'évêque le députa à Rome, pour obtenir les facultés requises. Étant venu à Rome sans lettres d'obédience, le P. Eugène fut relégué, en 1855, dans le couvent Saint-Bonaventure sur le Palatin, des frères mineurs réformés. Il y resta jusqu'à sa mort, le 11 novembre 1866.

Le P. Eugène publia les ouvrages suivants : *Événements instructifs et observations catholiques sur les protestants et les francs-maçons*, Besançon, 1838; *Assomption de Marie au ciel*, Dijon, 1843; *Devoirs du roi et du peuple*, Dijon, 1841; *Liberté, égalité, fraternité selon la volonté de Dieu*, Nantes, 1849; *Événements instructifs et observations à M. l'abbé Lamennais*, 4e éd., Nantes, 1849; *Pèlerinage à Notre-Dame-d'Étang et allocution*, Dijon, 1843; *La Mère du Bel-Amour*, 4e éd., Dijon, 1844; *Le chrétien dans le purgatoire*, Bordeaux, 1848; Perpignan, 1850; trad. italienne : *Il cristiano nel purgatorio*, éd. 3 , s. l. (Rome) ni d.; *Événements instructifs et visite au très saint sacrement*, Perpignan, 1850, 1852; *Osservazioni ai protestanti e a i cattolici contro i tre ministri protestanti Trivier, Roussel e Pertuzon*, Rome, 1861; *Œuvres complètes* du P. Eugène, Nantes, 1849, 4 vol. in-16.

Apollinaire de Valence, O. M. Cap., *Bibliotheca fratrum min. capuccinorum prov. Occitaniæ et Aquitaniæ*, Rome, 1894, p. 61-64.

Am. TEETAERT.

POTVLIET Massée, frère mineur de l'Observance de la province Saint-Joseph, en Belgique († 1664), est l'auteur d'un traité sur la prédestination avec des remarques sur le fameux synode tenu à Dordrecht, en Hollande, par les gomaristes ou calvinistes purs, contre les arminiens ou calvinistes mitigés. Ce traité, composé en flamand, est intitulé : *Saete bemerckinghen op de synode der ghereformeerde binnen Dordrecht in 1618-1619*, Anvers, 1656, in-4°.

S. Dirks, *Histoire littéraire et bibliographique des frères mineurs de l'Observance en Belgique et dans les Pays-Bas*, Anvers, 1885, p. 234.

Am. TEETAERT.

POUGET François-Aimé, prêtre de l'Oratoire, est né à Montpellier le 28 août 1666; presque aussitôt après son ordination, il vint à Paris, reçut le bonnet de docteur en Sorbonne à vingt-six ans et fut nommé vicaire à Saint-Roch. Il y était depuis six semaines, lorsqu'il eut l'occasion d'assister La Fontaine dans une maladie grave que fit celui-ci en 1693, deux ans avant sa mort, et fut assez heureux pour le ramener à Dieu. Il écrivit la relation de cette conversion très édifiante dans *Lettre du P. Pouget, prêtre de l'Oratoire à M. l'abbé d'Olivet sur la conversion de M. de La Fontaine*, Paris, 22 janvier 1717. Il quitta bientôt la fonction de vicaire, fit un voyage en province, d'où il ne revint que trois ans après pour entrer à l'Oratoire vers la fin de l'année 1696 ou au commencement de 1697. Il servit utilement l'Église dans le diocèse de Montpellier, où l'évêque lui confia la direction de son séminaire, et dans celui de Saint-Malo; il était abbé de Chambon.

Il doit sa réputation de théologien à l'ouvrage vulgairement appelé *Catéchisme de Montpellier* à qui il donna ce titre : *Instructions générales en forme de catéchisme où l'on explique en abrégé, par l'Écriture sainte et par la tradition, l'histoire et les dogmes de la religion, la morale chrétienne, les sacrements, les prières, les cérémonies et les usages de l'Église, à l'usage des anciens et des nouveaux catholiques et de tous ceux qui sont chargés de leur instruction, avec deux catéchismes abrégés à l'usage des enfants*, Paris, 1702, in-4°. L'auteur s'explique sur le choix du titre *Instructions* qu'il a pris « afin d'adoucir un peu le terme de *Catéchisme* dont la plupart des fidèles sont rebutés, s'imaginant faussement qu'un catéchisme ne peut être propre qu'aux enfants ». Dans la Ire partie, il « explique les principes, les commencements et les progrès de la religion depuis la création du monde, jusqu'à la consommation de la vie éternelle; » dans la IIe, « comme il faut vivre sur la terre pour arriver à la vie éternelle »; dans la IIIe, « les moyens par l'usage desquels les hommes peuvent

mener sur la terre la vie qu'il y faut mener ». C'est la division adoptée presque partout, maintenant, dans l'exposé de la doctrine chrétienne : 1. ce qu'il faut croire; 2. ce qu'il faut faire ou éviter; 3. ce qu'il faut recevoir et demander, grâce, sacrements, prière, cérémonies de la messe. Il donne une ampleur beaucoup plus grande que celle à laquelle on est accoutumé, à l'exposé du sacrifice. Le sacrifice, pris en général, lui paraît « une offrande d'une chose extérieure et sensible faite à Dieu par un ministre légitime avec quelque destruction ou changement de la chose offerte ». Il étudie en détail les sacrifices de l'Ancienne Loi, figures du sacrifice unique de la Loi Nouvelle qu'il définit : « Le sacrifice du corps et du sang de Jésus-Christ que Jésus-Christ et l'Église offrent à Dieu par le ministère des prêtres, sous les espèces et apparences du pain et du vin, pour *continuer* et *représenter* le sacrifice de la croix. » Partie III, sect. II, c. VII. Tout ce chapitre, qui n'a pas moins de 70 pages, reste à lire. Il évite donc l'excès des protestants qui ne voient dans la messe qu'un souvenir sans réalité et de ceux qui en font une reproduction non sanglante du sacrifice de la croix. Voir H. Bremond, *Hist. litt.*, t. IX, *La vie chrétienne sous l'ancien régime*, c. II, § 2, Le saint sacrifice, p. 129 sq., et Masure, *Le sacrifice du chef*, Paris, 1932, in-12.

Ce qu'il dit de la communion est très sage : « On doit conseiller la communion fréquente à tous ceux qui vivent assez saintement pour cela; c'est l'esprit de l'Église. Il faut conseiller à tous les autres de faire une sincère pénitence, pour se mettre par elle en état de communier ensuite souvent... La communion est un remède souverain pour les guérir de leurs faiblesses. S'en priver par tiédeur, sous prétexte d'humilité, c'est un grand malheur. » Pour l'usage plus ou moins fréquent, « suivre avec docilité les avis et la conduite d'un confesseur éclairé ». Sect. I, c. IV, § 7. Les questions difficiles et vivement discutées de son temps y sont, en général, bien traitées : la nécessité de la grâce, le sort des enfants morts sans baptême, le commencement d'amour nécessaire pour recevoir l'absolution, la différence entre la contrition parfaite et l'attrition, la prédestination.

Cet ouvrage obtint un grand succès et eut jusqu'à trente éditions françaises qui allèrent en se perfectionnant, de 1702 à 1710; cette dernière, avec les suivantes, sont les meilleures. Il fut traduit en plusieurs langues : en italien, en anglais par M. Hall, docteur en théologie de la faculté de Paris, en espagnol par Villegas, secrétaire de M. le marquis de Richebourg, capitaine général de Galice. Les exemplaires de cette traduction sont rares parce que l'Inquisition fit tout ce qu'elle put pour les supprimer. Malgré sa réelle valeur, il fut des plus discutés; l'histoire des nombreuses éditions françaises et des deux éditions latines est bizarre, presque incompréhensible : il faut les étudier à part; nous en raconterons à la suite les principaux faits.

1° *Les éditions françaises.* — 1. Ce catéchisme eut le premier tort de se présenter sous le patronage compromettant de deux évêques notoirement jansénistes, M. de Colbert à Montpellier, qui en ordonnait la lecture au prône de la messe paroissiale, et M. de Noailles, archevêque de Paris. — 2. Dans les années qui précédèrent et suivirent la bulle *Unigenitus*, 8 septembre 1713, sévissait à l'état aigu la manie d'accuser de « jansénisme », comme plus près de nous de « modernisme », quiconque était d'un avis différent du vôtre. — 3. Il faut reconnaître que le P. Pouget avait donné quelques gages aux jansénistes, puisqu'il composa une *Lettre à M. de Colbert sur la signature du Formulaire* et *Lettre du R. P. Pouget, prêtre de l'Oratoire, abbé de Chambon, écrite à son Éminence Mgr le cardinal de Noailles, le 27 mars 1714, cas de conscience sur l'acceptation de la bulle* « *Unigenitus* ». Après avoir dit dans la deuxième : « Je fus dans la résolution de m'y soumettre de cœur et de bouche avec tout le respect que j'ai toujours eu pour le Saint-Siège et pour toutes ses décisions acceptées », p. 2, il trouve que « cette instruction pastorale (celle des quarante évêques adhérant à la bulle) doit être regardée comme un ouvrage auquel la politique a beaucoup de part... composée avec art par ceux qui veulent absolument faire passer comme dogmes de foi les sentiments de leur école... Je crois ne pouvoir en conscience accepter ni la Constitution, ni l'instruction pastorale de MM. les quarante évêques... Répondre de manière favorable à la Constitution, n'est-ce pas manquer de respect pour le Saint-Siège auquel je veux demeurer toujours inviolablement attaché? » p. 10. — 4. Ce n'est pas cependant une raison suffisante pour permettre au P. de Colonia de défigurer la pensée de Pouget comme il l'a fait dans sa *Bibliothèque janséniste*, appelée plus tard *Dictionnaire des livres jansénistes*, mis à l'Index en 1749 et 1754. Voir ici l'art. COLONIA, t. III, col. 376. Au t. II, de sa *Bibliothèque*, p. 276 (éd. de 1752, réimprimée en 1755), Colonia critique des phrases comme celle-ci : « Si un grand nombre de peuples se sont perdus avant la venue du Messie, c'est que Dieu l'a voulu pour faire sentir aux hommes la corruption de la raison abandonnée à elle-même et l'imperfection de la Loi, qui n'était écrite que sur la pierre. » Il qualifie cette proposition de « fausse, erronée, suspecte d'hérésie renouvelant les 6e et 7e propositions de Quesnel ». Remise dans son contexte, elle ne présente aucune malice : « Pourquoi Dieu a-t-il permis qu'un si grand nombre de peuples se soient perdus avant la venue du Messie? — Rép. Dieu a voulu faire sentir aux hommes, par cette expérience, la corruption de la raison abandonnée à elle-même et l'imperfection de la Loi qui n'était écrite que sur la pierre. Il fallait la grâce du Messie pour faire ce que la raison naturelle et la Loi ne pouvaient faire. » Part. I, sect. I, c. IV, § 1. La critique suivante paraît davantage de parti pris : « La lecture de l'Écriture sainte, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, *doit être l'occupation ordinaire des fidèles.* Cette proposition, ainsi prise d'une manière indéfinie, est fausse, injurieuse à l'Église et contraire à ses usages. » Or, le vrai texte est celui-ci : « La lecture de l'Écriture sainte... *devrait* être l'occupation et la *consolation* ordinaires des chrétiens qui cherchent à nourrir leur piété et n'ont pas la vanité de la curiosité. C'est l'esprit et le souhait de l'Église. » Part. II, sect. II, c. 2, § 3. Colonia trouve encore fort suspecte celle-ci, dont il ne donne pas la référence : « C'est *Jésus-Christ qui surmonte tous les jours dans nous le démon dans nos tentations*, comme si, dit-il, nous ne coopérions nullement à cette victoire. » La phrase est peu claire, mais ne nie pas du tout la nécessité de notre coopération. Cette belle réponse pouvait au besoin en convaincre ceux qui accusaient Pouget : « Les hommes sont sujets à offenser Dieu : ils ont besoin sans cesse de la miséricorde du Seigneur; ils doivent apaiser sa justice. Or, ils ne peuvent apaiser sa justice souveraine que par leur amour. C'est en cessant d'aimer Dieu qu'on l'offense. C'est en commençant à l'aimer qu'on l'apaise, et qu'on se le rend favorable... Mais depuis le péché... nous ne pouvons offrir à Dieu le sacrifice de notre amour, sans détruire autant que nous le pouvons ces restes de concupiscence qui s'élèvent sans cesse en nous. Ainsi nous ne pouvons aimer Dieu comme il faut sans mourir à nous-mêmes. » Part. III, sect. II, c. VII, § 3. Au t. II, p. 232, pour montrer que, semblable aux jansénistes, Pouget n'aime pas la sainte Vierge, Colonia critique l'oratorien sur sa manière de parler de l'assomption et ne cite que la première réponse qui s'explique par la suivante. Part. II, sect. IV, c. II, § 18.

5. Pour toutes ces raisons, le pape Clément XI

condamna le catéchisme qui figure toujours au catalogue de l'Index. Pour donner plus de poids à cette sanction le *Dict. des livres jansénistes*, à partir de l'édition de 1740, la date du 1er février 1712, dix-huit mois avant la bulle *Unigenitus*, lorsqu'elle est en réalité du 1er février 1721, six semaines avant la mort du pape. Cette dernière date est certaine, bien qu'elle ne soit pas imprimée au catalogue de l'Index; elle est donnée dans le *Dictionnaire des hérésies* de Migne, t. II, col. 994. C'est à cette date que fut condamnée la traduction italienne; la traduction anglaise le fut le 15 janvier 1725; l'espagnole, le 2 septembre 1727. Les sept évêques appelants font, le 9 juin 1721, un grief au pape de cette condamnation, ce qui ne s'expliquerait pas si elle datait de 1712 : *En etiam, sanctissime Pater, damnare audivimus catechismum Montispessulensis Ecclesiæ de quo dicemus acerbissimum dolorem bonis omnibus afferre scandalosam ejusmodi damnationem.* — 6. M. de Charancy, un des successeurs de M. de Colbert à Montpellier, a donné, en 1747, une nouvelle édition du catéchisme de Pouget. Dans son mandement du 1er janvier, il en fait cet éloge : « Quelle clarté, quel ordre et quelle méthode dans cette nouvelle forme d'instruction »; il dit ensuite que, « en l'année 1732, il parut une édition de ce catéchisme qu'on défigura par des propositions condamnées dans les constitutions des souverains pontifes, acceptées par le corps des pasteurs. M. de Colbert protesta et l'éditeur mit frauduleusement la date de 1710 en tête du livre ». L'évêque ajoute que « sur différentes matières et principalement sur les dogmes qui font l'objet des dernières décisions de l'Église, il était échappé à l'auteur plusieurs propositions peu exactes, et beaucoup d'expressions auxquelles on pouvait donner un mauvais sens... Quelques traits aussi d'une morale trop relâchée; tels sont les endroits où il traite de l'ivresse, de l'usure et de la confession générale. » Il a consulté les plus savants théologiens : « Nous sommes donc persuadés, dit-il, que vous nous saurez bon gré du soin que nous avons pris de perfectionner un ouvrage si estimable en lui-même; et que les changements que nous y avons faits n'affaibliront point la haute et juste idée que vous en avez. » Or, confrontation faite, l'édition de 1747, refaite encore en 1818, est identique aux précédentes dans les endroits désignés; ce qui est dit de l'usure est plutôt sévère que relâché; nous contesterions aujourd'hui ce qui est dit de l'autorité des conciles œcuméniques; les deux éditions se ressemblent; une phrase ajoutée dans celle de M. de Charancy augmente même l'importance donnée à l'acceptation des pasteurs. Part. II, sect. II, c. II, § 5. Elle ajoute quelques précisions sur la possibilité de faire sans la grâce « quelques bonnes actions naturelles comme donner l'aumône à un pauvre par pur sentiment d'humanité ». Part. III, ch. prélim., § 3.

2° *Les éditions latines.* — Depuis 1706, Pouget travaillait à traduire son catéchisme en latin et à l'augmenter considérablement, en ajoutant à sa rédaction première les textes de la Bible, des Pères, des décisions de l'Église, etc., dont il avait donné seulement la référence. C'est donc une œuvre toute nouvelle et qui peut tenir lieu d'une théologie; elle devait paraître seulement après sa mort sous ce titre : *Institutiones catholicæ in modum catecheseos in quibus quidquid ad religionis historiam pertinet... ex sacris fontibus Scripturæ et traditionis explanatur*, 2 vol. in-fol. de 1002 et 954 p., 1re éd., Paris, 1725; 2e éd., Venise, 1764. Sa publication connut toutes les péripéties possibles; d'abord, le frère de l'auteur, l'abbé Pouget, chanoine de Montpellier, qui s'était chargé de copier certains passages, se servit de mauvaises éditions, de mauvaises traductions latines des auteurs grecs. Le P. Pouget, devenu aveugle sur la fin de ses jours, ne put rectifier les erreurs de son frère; il en chargea bien le P. Desmolets, de l'Oratoire, qui n'eut pas le temps de tout revoir. Celui-ci, après la mort de l'auteur, fut chargé de la publication qui fut faite en 1725; mais le cardinal de Bissy fit saisir les volumes, qui ne purent être vendus qu'après la revision du docteur Clavel, lequel fit mettre des cartons en beaucoup d'endroits. Les suppressions, changements, corruptions défiguraient tant l'ouvrage, que M. de Colbert, qui regardait comme sienne l'édition française, désavoua celle de 1725 dans une instruction pastorale du 17 septembre 1726, refusant d'admettre ce qui est dit sur la nécessité d'aimer Dieu, la nécessité de rapporter nos actions à Dieu, sur la grâce. De nouveaux cartons furent faits après la lettre de l'évêque; dans quelques exemplaires de cette édition, ils ne figurent pas; dans d'autres, les additions ou rectifications sont imprimées à la fin de l'ouvrage avec une pagination différente. C'est à n'y rien comprendre. L'édition de Venise de 1764 a corrigé un certain nombre de fautes, mais pas toutes, à beaucoup près.

3° *Autres ouvrages.* — Le P. Pouget a aussi travaillé au bréviaire de Narbonne, imprimé à Paris en 1708; il a publié, en 1712, *Instructions sur les devoirs des chevaliers de Malte*, in-12, dont il n'est guère que l'éditeur et le reviseur; *Instruction chrétienne sur la prière*, in-12, Paris, 1728; ce n'est, en général, que la traduction des passages des Pères, tirés de son grand catéchisme; *Mémoire d'un docteur de Sorbonne consulté par les commissaires du conseil de régence, chargés d'examiner les questions proposées par rapport au refus que le pape fait de donner des bulles aux sujets nommés par le roi à divers évêchés.* Ce mémoire se trouve dans le 1er volume des *Avis aux princes catholiques*, publiés en 1768; *Lettre au président Bon*, à la suite de la dissertation de ce dernier sur la soie des araignées. Il a laissé en manuscrit des lettres adressées à M. Bonnet, général des lazaristes, où il fait l'apologie du système de Law; une lettre à M. Périer, doyen du chapitre de Narbonne, touchant la composition d'un nouveau bréviaire.

A la fin de sa vie, il était venu demeurer à Paris; il faisait partie de l'assemblée que M. de Noailles avait établie pour examiner et régler les usages ecclésiastiques du diocèse de Paris; il donnait des conférences publiques de morale au séminaire de Saint-Magloire. Il mourut à Paris dans la maison de la rue Saint-Honoré le 4 avril 1723.

Ellies du Pin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, XVIIe siècle, t. XXVI, p. 99, et XVIIIe siècle, p. 193; *Dictionnaire des livres jansénistes*, 4 vol. in-12, Anvers, 1755, t. I, p. 232; t. II, p. 276; Moréri, *Dictionnaire;* Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée;* Michaud, *Biographie universelle; Journal de Dorsanne*, t. IV; Fisquet, *Biographie de l'Hérault* (inédite); *Lettres importantes sur les différentes éditions du catéchisme de Montpellier*, in-12, 1765. Le catalogue de la bibliothèque communale d'Amiens met S. n. n. l. n. d. et indique comme auteur l'abbé Ricourt; la lettre citée sur la conversion de La Fontaine renferme des détails sur la vie; elle est imprimée dans les *Mémoires de littérature et d'histoire*, du P. Desmolets, t. I, p. 285-308 et dans *Œuvres diverses de La Fontaine*, 3 vol., t. I, 1744, in-8°.

A. Molien.

POUSSINES Pierre *(Possinus)*, de la Compagnie de Jésus. — Né à Laure (Aude) le 28 octobre 1609, il fit ses études au collège des jésuites de Béziers, entra au noviciat de Toulouse le 7 juillet 1624 et, dès le mois d'octobre 1626, après un an consacré aux humanités, était, par une mesure tout à fait exceptionnelle, immédiatement appliqué aux études de théologie, au collège de Toulouse. Il ne reçut cependant la prêtrise qu'en 1635. Professeur d'humanités et de rhétorique, en ce même collège, il fut nommé sur place professeur d'Écriture sainte (leçon d'ouverture dans les *Orationes : De conjungendis studiis scholasticæ et positivæ theologiæ*, datée de 1641). Dans l'intervalle, il avait passé l'année scolaire, 1638-1639, à Paris, où

il travailla sous la direction de Petau avec lequel il était déjà en correspondance; cf. *D. Petavii epistolarum*, l. II, n. v, vi, vii. En 1654, il est appelé à Rome pour continuer l'histoire de la Compagnie de Jésus de Sacchini, puis il y reste dix-neuf ans comme professeur d'Écriture sainte et rentre au collège de Toulouse, en 1681, comme *scriptor;* il y meurt le 2 février 1686, dans sa 77e année.

A l'exemple de son maître Petau, il a beaucoup publié, et des ouvrages très variés : il était à la fois humaniste, aimant à composer des discours et des vers latins, érudit très versé dans la connaissance de l'antiquité profane et sacrée, et fureteur de bibliothèques. Pour ne retenir que les publications se rapportant à la religion, ses deux principales œuvres personnelles sont restées inédites : 1° *Occursus prophetiæ et historiæ in mysteriis vitæ mortis, et resurrectionis Christi*, vaste ouvrage en quatre parties, allant de la création du monde à la prise de Constantinople, en 1453, dont la préface seule est imprimée : c'est le n. 36 de Sommervogel, *Dissertatio prœmialis de adventu Christi nonnisi post prævisum Adami lapsum decreto*. Le P. Lombard, qui en avait la plus grande partie entre les mains, déclare que « c'est un ouvrage précieux à la religion et singulier par la vaste érudition qui s'y trouve unie avec la sagesse et la sagacité de la critique ». — 2° *Historia controversiarum quæ inter quosdam e sacro prædicatorum ordine et societatem Jesu agitatæ sunt ab anno 1548 ad 1612 sex libris explicata a P. P. ex eadem Societate* (Sommervogel, *Bibl. de la Comp. Jésus*, t. vi, col. 1132, donne 1623 mais l'autographe que j'ai sous les yeux a bien 1602, devenu, après correction de l'auteur lui-même, 1612). Cet autographe, avec de nombreuses ratures, corrections, suppressions et additions, appartient à la bibliothèque Adrien-Carrère, à Toulouse. L'ouvrage ne put être imprimé, à cause du décret du Saint-Office interdisant les publications sur les matières *De auxiliis*, mais plusieurs copies se retrouvent dans diverses bibliothèques. L'original, un vol. in-4°, compte 1236 pages. — 3° On peut y joindre un autre ouvrage de polémique : *Vincentia victus*, Montauban, 1650, réfutation des textes invoqués par Pierre de Vincentia, O. P., à propos de l'immaculée conception. — 4° Diverses dissertations ou lettres sur des questions scripturaires notamment de chronologie, cf. Sommervogel, n. 30, 31, 33, 34. — 5° *Apocalypsis enarratio*, Toulouse, 1685. — 6° Surtout Poussines a été un éditeur infatigable de textes grecs avec traduction latine inédits de l'époque patristique ou byzantine : Chaîne sur saint Matthieu, Toulouse, 1646; sur saint Marc, Rome, 1673; *Opuscules* de saint Nil, Paris, 1639; *Lettres* du même, Paris, 1657; *Thesaurus asceticus, sive syntagma opusculorum octodecim, e græcis olim Patribus*, Toulouse, 1683; *Banquet* de saint Méthode, Paris, 1657; *Collationes Isidorianæ* (sur les lettres de saint Isidore de Péluse), Rome, 1670; *Panégyrique* de saint Nicolas, par l'empereur Léon, Toulouse, 1644; des archanges Michel et Gabriel, par Nicétas, Toulouse, 1637; *Institutio regia* de Théophylacte, Paris, 1651; *Alexiade* d'Anne Comnène, Paris, 1651; *Histoire* de Nicéphore Bryennios, Paris, 1661; *Histoire de Michel et d'Andronic Paléologue*, par Georges Pachymère, Rome, 1666 et 1669; il a édité les *Actes de sainte Perpétue et de sainte Félicité*, préparés par L. Holstenius, Rome 1663, et ceux de sainte Eudocie dans les *Acta sanctorum*, au 1er mars : à ce propos, le P. Lombard écrit : « L'immense ouvrage des jésuites d'Anvers lui est redevable de plus de deux cents Vies des saints de la Grèce, du Languedoc et de la Gascogne, qu'il a comme ressuscités »; et encore : « Je lis dans une de ses lettres écrites de Rome (le 7 mars 1664) au P. Laloubère, jésuite à Toulouse, qu'il a enrichi la nouvelle édition des *Conciles* du P. Labbe, de plus de trente conciles-synodes ou actes anciens relatifs à ces augustes assemblées ». — 7° On lui doit également la notice sur Notre-Dame-la-Daurade, la Vierge de Bruguière et celle de Roqueville, dans l'*Atlas Marianus* de Gumpenberg, S. J. — 8° Plusieurs de ses œuvres se rapportent à l'histoire de la Compagnie de Jésus; le t. v, Ire part., dû à Sacchini : *res extra Europam gestas et alia quædam supplevit P. P.*, Rome, 1661; il a ajouté un l. V aux lettres de saint François-Xavier, de l'édition de Tursellini, et 18 autres lettres inédites, Anvers, 1657 et Paris, 1661 : Dissertation sur l'année de la naissance de ce saint, Toulouse 1677, réfutée par Bartoli (la réfutation est restée inédite); Vie latine d'Ignace d'Azevedo et de ses compagnons, Rome, 1679; dissertation sur la patrie de Pasquier Broë, Paris, 1659; on peut y rattacher la vie latine en quatre livres d'Arnaud Boret, conseiller à la cour de Toulouse, fondateur de la maison professe, Paris, 1639. — 9° Enfin, outre le volume d'*Orationes* déjà signalé, Toulouse, 1654, on a de lui un volume de *Catalecta variorum carminum libri tres*, Rome, 1674. — 10° On connaît de lui, outre quelques lettres publiées, environ quatre-vingts restées inédites. En relation avec la plupart des savants de son temps, il possédait un grand nombre de leurs lettres qui eussent été une source précieuse pour l'histoire de la science sacrée et profane de cette époque, mais par un sentiment de discrétion exagérée, elles furent détruites après sa mort.

Le P. Lombard a publié dans les *Mémoires de Trévoux*, en novembre 1759, un *Éloge historique du P. Poussines, jésuite*, reproduit à peu près textuellement dans le Moréri de 1759 qui a servi de sources aux notices ultérieures. A compléter par les indications des *Acta sanctorum Maii*, *Paralipomena ad conatum in catalogos pontificum*, t. iv, éd. Palmé, p. 21-25; t. xiii, *Propylæum*, p. 26-27; bibliographie des œuvres, dans Sommervogel, *Bibliothèque de la Comp. de Jésus*, t. vi, col. 1123-1134; t. ix, col. 783; Supplément Rivière, n. 128, 2037, 5172; t. xi, col. 1865; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. iv, col. 486-490.

F. Cavallera.

POUVOIR DU PAPE DANS L'ORDRE TEMPOREL. — Le Maître divin l'a constaté : « Les renards ont des tanières, les oiseaux du ciel ont des abris, mais le Fils de l'homme n'a pas une pierre pour reposer sa tête. » Matth., viii, 20. Il a dit aussi : « Mon royaume n'est pas de ce monde. » Joa., xviii, 36. C'est pourtant sans contradiction avec l'Évangile, mais par suite d'impérieuses circonstances historiques que la papauté fut contrainte, afin d'accomplir librement sa mission spirituelle, de chercher mieux qu'une pierre où s'appuyer et plus que des propriétés, à savoir une cité, un territoire dont elle fût maîtresse souveraine, « une part de puissance terrestre, qui lui permît de figurer et de se défendre parmi les rois de la terre ». É. Gebhart, *Les siècles de bronze*, Paris, 1913, p. 87.

C'est, de même, sans paradoxe que les papes ont pu revendiquer une juridiction suprême, qui du domaine purement spirituel descendît jusqu'aux choses temporelles, voire même dans les régions du gouvernement politique et de l'économie sociale.

Il nous faut exposer ici ce qui concerne ce double pouvoir du pape : son *principat civil* particulier ou *pouvoir temporel* proprement dit et son *pouvoir général* en matière temporelle (col. 2704).

I. LE POUVOIR TEMPOREL. — Sous cette appellation on désigne communément et nous désignerons ici le principat civil, la souveraineté qui assure au pape une parfaite indépendance au regard de l'ordre international, devant le droit des gens.

De toute évidence, le pouvoir religieux, mais un pouvoir religieux indépendant, est seul essentiel à la papauté, et il n'entraîne point, comme condition absolument nécessaire, l'exercice d'un pouvoir temporel.

Au vrai, le Christ n'a explicitement conféré à Pierre aucun principat terrestre et, pendant de longs siècles, les papes ont été dénués de toute souveraineté politique. C'est pourquoi, du fait historique de ce pouvoir temporel, il importe de dégager le fondement juridique et la justification théologique.

1° La préparation historique et la fondation du pouvoir temporel des papes, Ier-VIIIe siècle. 2° Les premiers temps de l'État pontifical, VIIIe-XIe siècle (col. 2676). 3° L'affermissement du principat romain, XIe-XVIIIe siécle (col. 2679). 4° De la Révolution à la formation de l'unité italienne (col. 2688). 5° De la Loi des garanties aux Accords du Latran, 1870-1929 (col. 2692). 6° Conclusions (col. 2701).

I. La préparation historique et la fondation du pouvoir temporel (Ier-VIIIe siècle). — Depuis les origines du christianisme jusqu'à l'établissement du domaine temporel du pontife romain sept ou huit siècles se sont écoulés. Durant cette longue période, les successeurs de saint Pierre ont été, de fait, les simples sujets des souverains qui régnaient sur la ville de Rome. Quels furent leurs rapports avec la société civile? Dans quelles conditions ont-ils exercé leurs pouvoirs spirituels? Pleines d'intérêt par elles-mêmes, ces deux questions appellent deux séries de réponses différentes, selon que l'on envisage l'époque des persécutions ou celle de la liberté légale.

1° *Les trois premiers siècles.* — Jusqu'à l'édit de Milan, la situation des papes, au regard du droit public et du droit des gens, se résume en quelques mots. Proscrite par les lois de l'empire romain, l'Église subit une persécution tantôt violente, tantôt contenue, assez rarement interrompue. Les papes sont au premier rang des victimes. La place qu'ils occupent dans la communauté des fidèles les désigne aux bourreaux. Eux-mêmes ils doivent à leur clergé et à leurs ouailles l'exemple de l'héroïsme dans la profession de leur foi au Christ.

Pouvait-il y avoir, dans le domaine politico-religieux, une situation plus tragique et plus simple? Si la primauté de l'Église romaine en sortit incontestée, elle ne résultait certes pas d'une souveraineté ou d'une indépendance politique des papes. Sans doute, dés le IIIe siècle, la communauté chrétienne de Rome est une puissance possédante, dont on pouvait, à travers les provinces, vanter la généreuse charité. Mais, quelle qu'ait pu être la législation établie spécialement contre le christianisme au cours des trois premiers siècles de son existence, il est certain qu'il eut à pâtir d'abord de l'interdiction générale, mais formelle, d'introduire dans l'État « une superstition étrangère et nouvelle »; et, quant au pontife suprême de cette religion universelle, différant du tout au tout des sacerdoces antiques, il prétendait seulement à distribuer l'enseignement de la morale, à représenter, en somme, quelque chose de supérieur à l'État, alors qu'en fait il se trouvait maintenu dans la plus étroite dépendance de l'État.

La conception d'une haute suprématie spirituelle, nouveauté introduite dans le monde par le christianisme, est un des plus grands progrés de la raison humaine éclairée par la foi. Sa réalisation devait amener la plus bienfaisante émancipation des consciences; mais, d'emblée, elle posait le problème de la souveraine indépendance du sacerdoce chrétien, en face de César, souverain pontife de la Rome païenne.

2° *Du IVe au VIIIe siècle.* — En 313, avec l'édit de Milan, s'ouvre une ère nouvelle. Toléré, puis favorisé par les empereurs — Julien excepté — le christianisme devient très vite prépondérant dans tout l'Orient. En Occident, le paganisme, plus tenace, fait équilibre à la foi nouvelle pendant un demi-siècle. Gratien et Valentinien II en accélèrent la défaite et Théodose l'anéantit officiellement. Depuis Constantin, d'ailleurs, et graduellement, la législation s'est imprégnée d'esprit évangélique et, cent ans après l'édit libérateur, on peut dire que l'union de l'Église et de l'État est accomplie.

1. Mais, au point de vue civil et politique, la situation de l'évêque de Rome est restée la même. En fait, le pape n'est ni politiquement indépendant, ni souverain; il est donc sujet. Cependant, il ne saurait être un sujet comme les autres, et cela précisément en raison de la pénétration de la société civile par l'esprit chrétien. La foi des princes et des peuples, les prérogatives de sa charge suprême lui assurent une place unique et une incomparable dignité, sans qu'aucun article du *Code Théodosien* détermine les honneurs dus à sa personne, sans que sa prééminence, d'ordre purement religieux et moral, repose sur aucun titre civil ou politique. Le fait que Rome n'est plus, depuis le début du IVe siècle, la résidence des empereurs, eut certes d'importantes conséquences, mais il est insuffisant à fonder immédiatement la parfaite indépendance du successeur de saint Pierre.

2. Bientôt apparaissent les inconvénients d'une situation qui laisse le pape sans défense contre l'arbitraire du pouvoir. S'il plaît à celui-ci de refouler le courant chrétien — telle sera la tentative de Julien — l'évêque de Rome sera livré aux mains des persécuteurs. S'il lui plaît de favoriser l'hérésie — tel est le cas de Constance contre Libère — il ne reculera pas devant une sentence de proscription. S'il lui plaît de rétablir l'ordre au siège même de la papauté et de trancher les différends qui s'élèvent entre chrétiens, tout en se maintenant dans une attitude correcte — comme Valentinien Ier à l'égard de Damase, en 366 — son intervention, forcément, l'établit juge du chef suprême de l'Église. Et, s'il prend parti délibérément entre les factions — comme Honorius en faveur d'Eulalius, puis de Boniface, en 418 — on voit à quelles vicissitudes et à quels dangers peut être livré le sort du pontife romain, lorsqu'il n'est pas le maître chez lui. Encore peut-on considérer cette période, jusqu'à la chute de l'empire d'Occident, comme relativement paisible.

3. Avec les souverains de fait qui se succèdent après 476 les rapports de sujétion de l'évêque de Rome n'ont pas toujours été mauvais ou tendus. Pendant cinquante ans, les princes barbares qui règnent en Italie entourent le pape de respect et même d'honneurs. Pourtant, en 483, Odoacre, s'ingère dans l'élection papale et ce n'est qu'en 499 que le pape Symmaque peut annuler cette mesure odieuse. La compétition du pape Symmaque et de l'antipape Laurent amène, à diverses reprises, l'intervention du roi des Ostrogoths, Théodoric; et c'est devant le tribunal de ce roi arien que le pape est mandé pour se justifier d'un crime de droit commun. Voir l'art. Symmaque. En 525, Théodoric, dont les sentiments ariens se réveillent, emprisonne Jean Ier et rétablit, en l'aggravant d'une taxe, le décret d'Odoacre soumettant la validité de l'élection papale au placet de son gouvernement. Mais ces barbares vont faire école.

4. En 537, Bélisaire, qui a reconquis Rome pour le compte de Justinien, se saisit en son nom du pape Silvère, qui va finir ses jours en exil, parce que Théodora veut lui substituer Vigile, lequel connaîtra, à son tour, les violences impériales; et, s'emparant du privilège exercé par ceux dont il prend la place, Justinien s'arroge le droit de confirmer les élections pontificales. Cf. art. Élection des papes, t. IV, col. 2294-2296.

Cependant, c'est cet empereur légiste qui, en fait comme en droit, prépare le plus efficacement le pouvoir temporel du pontife romain. Déjà depuis Constantin, les évêques pouvaient, en certaines causes, être juges au civil et, au cours des invasions barbares, beaucoup d'entre eux s'étaient vus investis des fonc-

tions de *defensor civitatis;* les évêques de Rome exercèrent ces magistratures dans des conditions de premier plan qu'expliquent non seulement l'importance de la ville, mais encore son éloignement de la nouvelle capitale. Par sa Pragmatique sanction de 554, Justinien augmente singulièrement la juridiction temporelle des papes, qui, désormais, exerceront un droit de contrôle fort étendu sur toute l'administration civile en général, sur la gestion financière en particulier, en même temps qu'une protection légale du peuple contre les exigences des soldats, les vexations du fisc et les prévarications des juges. Un pape, entre autres, déploya à cet égard une activité constante et énergique, c'est Pélage Ier (555-561), qui sut utiliser son expérience des affaires politiques et administratives et qui peut être considéré comme l'organisateur, avant la lettre, du domaine pontifical.

Ce domaine était considérable. Grâce aux dispositions juridiques inaugurées depuis l'édit de Milan, les souverains pontifes avaient pu, avec les oblations des fidèles, se constituer, au profit de leurs œuvres diverses, d'importantes propriétés foncières à Rome, en Italie, en Sicile, en Sardaigne : ce sont les *patrimoines* du Saint-Siège, qui, dès le ve siècle, font du pape, le plus riche propriétaire, le premier contribuable et la plus haute autorité morale et politique de la péninsule. Mais, loin d'être un objet de lucre ou de jouissance, ces possessions sont devenues les pièces d'un organisme social. Que des envahisseurs confisquent ou dévastent l'une de ces terres, une souffrance est aussitôt ressentie, une crise subie par tout un peuple, tant est fortement noué le lien économique entre ce sol et ceux qui le travaillent, tant la bonne administration de cette propriété est grosse de conséquences multiples.

5. Trois ans après la mort de Justinien, quand les Lombards descendent dans la vallée du Pô et, bientôt, poussent leurs entreprises jusqu'au sud de l'Italie, les Grecs ne peuvent qu'à grand'peine se maintenir dans le centre. C'est alors, en 584, que l'empereur Maurice nomme un *exarque* en résidence à Ravenne, chargé de défendre et d'administrer les provinces où n'ont pu s'installer les barbares. De l'exarque relèvent, outre les territoires vénitiens tout à fait au Nord, et le duché de Naples tout au Sud, avec la Calabre et le duché d'Otrante, le duché de Rome, c'est-à-dire la ville avec la campagne romaine, la Sabine, la Toscane méridionale, une partie de l'Ombrie et, au Sud, la Campanie; en outre, au Nord-Est, l'exarchat de Ravenne et son territoire, avec la Pentapole. *En droit*, évidemment, c'est le basileus qui demeure le souverain de ce domaine, mais à la condition toutefois qu'il exerce effectivement les devoirs aussi bien que les prérogatives de cette souveraineté.

En fait, que se passe-t-il? L'ingérence impériale continue à se pratiquer dans les élections papales; à vrai dire, à partir de 685, par suite sans doute de la difficulté des communications, ce droit est dévolu à l'exarque de Ravenne. Par ailleurs, on peut dire que la carence de l'empire est à peu près totale : pendant 173 ans au moins, de l'invasion lombarde, en 568, à la mort de Léon l'Isaurien (741), il n'envoie que peu de secours efficaces à ses sujets italiens, qui se débattent sous les étreintes des barbares. Les règnes de Maurice, Phocas, Héraclius, Constantin III se passent sans que ces princes aient le moyen de se soucier des angoisses de leurs sujets de l'exarchat, pressés qu'ils sont en Orient par de plus impérieux devoirs. En 608, il est vrai, Phocas vient à Rome; mais c'est pour y recevoir des honneurs et y célébrer des fêtes. En 662, Constant II conduit enfin une armée en Italie; mais c'est pour s'y faire battre deux fois, obligé de se replier sur Rome, il y est reçu splendidement, mais emporte de la ville des quantités considérables de bronze arraché aux édifices publics. C'est ce même Constant II qui, neuf ans plus tôt, avait fait arrêter au Latran et exiler le saint pape Martin Ier, coupable d'avoir condamné son monothélisme. Si les Romains n'avaient empêché l'exécution des ordres impériaux, les papes Sergius et Jean VI auraient eu un sort semblable.

Là, cependant, ne se bornent pas les interventions byzantines. Par tous les moyens, les exarques s'emploient à préparer les élections pontificales au gré du basileus, en sorte que, fréquemment, ce sont des Orientaux qui montent sur le siège de Pierre. Si l'on songe qu'aux viie et viiie siècles la cour de Constantinople est à plusieurs reprises hérétique (monothélite ou iconoclaste), il est légitime de conclure que le régime grec est de sa nature intolérable pour les pontifes romains. Tout comme jadis l'*Hénotique* de Zénon et l'*Édit* de Justinien, l'*Ecthèse* d'Héraclius et le *Type* de Constant II constituent non seulement des ingérences dogmatiques abusives, mais encore des instruments d'oppression. On en dira tout autant de la pression de la cour byzantine pour faire accepter des papes le concile Quini-Sexte.

Quant à l'administration civile sous la domination byzantine, elle témoigne en général de son impuissance à assurer la prospérité matérielle de la péninsule. Tout languit et tombe à la fois : l'agriculture, l'industrie, le commerce, les lettres et les arts.

6. Tout au rebours de ces procédés, « l'Église romaine... fut la grande pourvoyeuse, qui fit vivre Rome. Sous l'Aventin, le long du Tibre, elle avait ses greniers; à défaut du blé impérial, la population se nourrissait du blé papal... Le palais du Latran était le centre d'une vaste organisation charitable... Une étroite solidarité, affermie et précisée par l'expérience de plusieurs générations, unissait les intérêts du Saint-Siège et ceux des Romains. Ils voulaient le bien du pape qu'ils considéraient comme le leur, parce que les biens du pape étaient en définitive les leurs. Quatre siècles durant, Rome fut défendue contre la misère par les domaines de l'Apôtre, de même qu'elle avait été défendue contre les barbares par la personne de l'Apôtre. L'empereur était loin et semblait sourd; l'exarque était près et se montrait impuissant; le pape apparaissait comme le serviteur, présent et efficace, des nécessités publiques. Or, telle est précisément la définition que le christianisme donne du souverain. Retenons cette coïncidence féconde qui nous permettra d'expliquer l'histoire ultérieure. » Goyau, Pératé, Fabre, *Le Vatican; La papauté et la civilisation*, 2e éd., Paris, p. 29-30, 32-33.

Une lettre que saint Grégoire écrivait le 1er juin 595 à l'impératrice Constantia nous révèle en raccourci son budget. Jaffé, *Regesta*, n. 1352. Le pape doit prendre à sa charge non pas seulement l'entretien de ses églises, de son clergé, de ses monastères et de ses pauvres, mais encore, et par surcroît, les dépenses de l'État, la solde des troupes, l'approvisionnement de la population et les tributs à payer aux Lombards. « L'évêque de Rome, dit P. Batiffol, fait figure de banquier du basileus, à cela près qu'il n'est jamais remboursé de ses avances. » *Saint Grégoire le Grand*, Paris, 1928, p. 68. Ne nous étonnons pas qu'à son avènement Grégoire se soit effrayé devant le poids et la complexité de tant d'affaires extérieures, de tant de préoccupations politiques et sociales, au point de se demander « si être pape en ce moment, comme il l'écrivait, c'est être un pasteur spirituel ou un prince temporel ». *Epist.*, l. I, ep. xxv, *P. L.*, t. lxxvii, col. 476-477.

« Les papes, dit Lavisse, sont dès lors les vrais maîtres de Rome. » Lavisse et Rambaud, *Histoire générale*, t. i, p. 231. Après saint Grégoire, leur pouvoir

temporel ne fait que s'étendre et s'affermir, au fur et à mesure que la tutelle des Grecs s'affaiblit. Le peuple, qui est soumis à la juridiction spirituelle de l'Église et au prestige de son pontife, successeur et vicaire de Pierre, s'attache de plus en plus à son autorité quasi souveraine dans le domaine civil et temporel, parce qu'il en apprécie de jour en jour la bienfaisance.

Ce sont les papes qui vont organiser, pour la défense de la ville, cette milice, cet *exercitus romanus* qui doit parer aux coups de force tentés par les Lombards ou par les Byzantins contre le duché de Rome et ses dépendances que bientôt l'on nommera la *Respublica romana*, la *Sancta respublica*, la *Respublica sancti Petri*.

7. Désormais, les événements se précipitent. Ce n'est pas ici le lieu de les raconter par le détail, ni comment les papes de cette époque, en dépit du mauvais vouloir des empereurs iconoclastes, sauvèrent à plusieurs reprises l'exarchat de Ravenne par leur persévérant loyalisme. Voir ici les art. GRÉGOIRE II et GRÉGOIRE III, t. VI, col. 1783-1784, et 1788-1789; ÉTIENNE II, t. V, col. 973-975; PAUL Ier, t. XII, col. 1 sq., et ZACHARIE.

« Alternativement, et quelquefois en même temps, remarque M. Goyau, les empereurs de Byzance et les conquérants lombards apparaissaient aux papes comme des ennemis de l'Apôtre. Son dogme était démembré par les premiers, ses patrimoines par les seconds. Entre eux, ils s'accordaient mal et, par un jeu de bascule, le pape s'appuyait tantôt sur les uns, tantôt sur les autres. Mais un jour que Pélage II avait imploré le secours de l'empereur contre les Lombards, celui-ci l'avait prié de s'adresser aux princes francs. La papauté tint compte du conseil. En 738, elle sollicita Charles-Martel de descendre en Italie; Pépin, à deux reprises, Charlemagne ensuite exaucèrent ce vœu; ils contraignirent les Lombards de restituer à l'Apôtre les domaines perdus, et les papes acquirent, sur les régions que couvraient en grande partie ces domaines, une sorte de souveraineté temporelle. Ce fut un nouveau service rendu par la race franque à la papauté. L'écrasement des musulmans, la victoire sur les Lombards, le concours prêté à Boniface étaient l'œuvre non point des souverains francs de la race mérovingienne, mais de la famille austrasienne des Pippinides : la papauté éleva Pépin au trône, et Charlemagne à l'empire. Le sacre du roi Pépin par Étienne II, la donation du pouvoir temporel faite aux pontifes par le roi Pépin, la confirmation de cet acte par Charlemagne et le couronnement de celui-ci comme empereur par Léon III apparaissent comme des faits connexes. Il y a là autre chose qu'un vulgaire échange, dans lequel Pépin et Charlemagne auraient apporté leur épée, Étienne et Léon leurs saintes huiles. Nous avons observé, à propos de saint Grégoire le Grand, que les papes, en fait, exerçaient dans Rome les fonctions de souverain avant d'en posséder le titre. Et, pareillement, lorsque Pépin, héritier des maires du palais, et maire du palais lui-même, sollicita, au sujet de la couronne de France, une décision du pape Zacharie : « Il est juste, répondit celui-ci, que celui qui remplit l'office de roi en ait aussi le titre. » Enfin, lorsque Léon III confiait à Charlemagne, avec le titre d'empereur, le vicariat temporel des intérêts divins, il récompensait les constants efforts de la famille des Pippinides pour protéger contre l'Islam les frontières de la chrétienté ou pour les reculer aux dépens du paganisme saxon. Ces événements étaient une leçon vivante à l'adresse des puissants; ils enseignaient que la souveraineté n'est point une sinécure et un privilège gratuit, mais une charge et une source d'obligations. La déchéance partielle infligée aux souverains de Byzance, la déchéance complète infligée aux Mérovingiens, ne furent pas des révolutions improvisées, des coups d'État dus à une surprise, mais le résumé et la conclusion de l'histoire antérieure. » Goyau, Péralé et Fabre, *op. cit.*, p. 39-40.

Le pouvoir temporel du pape, définitivement constitué, il n'y a ni justice, ni intelligence des faits à l'expliquer par l'ambition humaine et l'habileté politique des papes ou par la complicité de deux usurpateurs, le maire du palais, en France, et l'évêque de Rome, en Italie. D'autre part, l'histoire démontre que l'État pontifical, apparaît, à ses débuts et dès son premier patron carolingien, comme l'œuvre d'une rigoureuse nécessité. Une Église isolée et détachée des choses et des intérêts de ce monde, perpétuant dans une Europe bouleversée par les invasions la mission de Pierre et des apôtres, une papauté tranquille et pauvre, mais vénérée, libre et sûre de son lendemain, au VIIIe siècle, aux siècles suivants, c'était, à coup sûr, une irréalisable chimère.

II. LES PREMIERS TEMPS DE L'ÉTAT PONTIFICAL. DE PÉPIN LE BREF ET CHARLEMAGNE A GRÉGOIRE VII (VIIIe-XIe siècle). — Les donations de Pépin et de Charlemagne assuraient-elles au pape une indépendance politique absolue? Non pas, certes, mais seulement l'indépendance relative, la seule qu'il pût désirer à cette époque. Le Saint-Siège, en effet, ne pouvait songer à un isolement splendide, alors qu'il avait à se défendre contre les entreprises des Grecs, les invasions des Lombards et, bientôt, des Sarrasins, ainsi que contre les surprises des seigneurs toscans et des ducs de Spolète. Il lui fallait une protection efficace, respectant l'autonomie du patrimoine de saint Pierre, sans avoir les inconvénients avérés de la domination byzantine. Le protectorat des Francs lui semblait répondre parfaitement à ce besoin; la collation du titre de patrice au roi Pépin et à ses fils, le couronnement de Charlemagne comme empereur d'Occident, l'investissant de l'*advocatie* de l'Église, ce sont autant de gestes significatifs. Mais de saint Pierre et des mains de son successeur le nouveau césar, en recevant la couronne, reçoit des droits qui sont en quelque façon subordonnés au pouvoir spirituel. Jusqu'à quelles précisions, dans l'esprit des papes du VIIIe siècle, s'élabore cette conception grandiose d'un *Saint-Empire?* Cf. Léon Levillain, *Le couronnement impérial de Charlemagne*, dans *Rev. d'hist. de l'Égl. de Fr.*, t. XVIII, 1932, p. 5-19.

Ce qui paraît certain, c'est que l'empereur carolingien reste le *protecteur* bienfaisant, mais lointain, des États de l'Église et du pontife romain. Il ne peut être formellement question, en effet, de rapports étroits et précis de vassal à suzerain. Ni la papauté, instruite par l'expérience de quatre siècles, n'y aurait consenti, ni le roi franc, ambitieux, certes, mais sincèrement religieux, n'y aurait voulu prétendre; et, du reste, le droit féodal s'ébauche à peine, en vertu duquel le suzerain choisira ou confirmera son feudataire, devra l'installer et pourra le déposer.

Il n'en demeure pas moins que la constitution du nouvel empire chrétien a des contours trop indécis. L'avenir en révélera bientôt les lacunes, et les papes ne tarderont pas à s'apercevoir que, réellement traités en vassaux, ils ont, en fait, de véritables suzerains.

1° *Sous les Carolingiens* (756-900). — Ce péril, Adrien Ier ne l'a-t-il pas déjà pressenti, alors que Charlemagne, n'étant encore que patrice des Romains, entendait exercer les droits d'un titre qui, à ses yeux, n'était pas seulement honorifique? Voir ici, art. ADRIEN Ier, t. I, col. 448-450. — Du moins, peut-on reconnaître que l'union intime entre le Saint-Siège et la famille carolingienne produisit, en général, d'heureux effets. Elle maintint à Rome une paix relative; elle y fit prédominer la force du droit, en protégeant l'indépendance du ministère apostolique. Sur la question du

pape Léon III, voir ici, t. IX, col. 306 sq. Et c'est bien ce qu'exprime la constitution de 817, par laquelle Louis le Débonnaire déclare que ni lui, ni ses successeurs ne s'ingéreront dans les élections pontificales et que leur intervention dans le gouvernement temporel de Rome sera restreinte au cas de *graves désordres*.

Malheureusement, les décisions conciliaires de 769 (voir ici, art. ÉTIENNE III, t. V, col. 975-977), qui retiraient aux laïques le droit d'élire le pape et réservaient l'éligibilité aux cardinaux, ne furent guère mises en vigueur, et le peuple romain, affranchi du despotisme byzantin, ne sut pas toujours user de sa liberté; les élections pontificales donnèrent lieu à des intrigues, à des complots et à des émeutes. En 824, après un appel d'Eugène III à Louis le Débonnaire, lorsque Lothaire Ier, envoyé par l'empereur, fait promulguer la *Constitutio romana*, c'est d'accord avec le pape que sont modifiées les dispositions de 769; désormais, non seulement le peuple romain devra prêter serment de fidélité à l'empereur, mais encore tout pontife élu, avant d'être consacré, prêtera ce même serment devant les *missi* impériaux. Cf., ici, art. ÉLECTION DES PAPES, t. IV, col. 2300, et EUGÈNE III, t. V, col. 1489-1490.

De telles dispositions ont beau confirmer et garantir la souveraineté temporelle, elles portent une réelle atteinte à la parfaite indépendance du pontife romain. Si l'empereur veut exercer son rôle de protecteur et de juge, il devient l'arbitre des élections et de tous les conflits qui peuvent éclater entre le pape et son peuple. De fait, à chaque vacance du Saint-Siège, les familles patriciennes de Rome se disputent la succession, et les empereurs interviennent dans tous les conflits. Ils dépassent bientôt les limites des pouvoirs qu'ils se sont arrogés. Ils en arrivent à s'attribuer la désignation du candidat, et même, comme Lothaire Ier, en 844, à exiger le droit de confirmation. Louis II ira plus loin, jusqu'à soutenir l'antipape Anastase et à sévir contre Benoît III, légitimement élu (855), jusqu'à conduire à Rome un groupe d'évêques excommuniés qui semblent vouloir la déposition de Nicolas Ier (864). Voir ici, art. NICOLAS Ier, t. XI, col. 513. On s'explique que dans de telles conjonctures ce pape (858-867) ait rappelé que l'institution du patriciat et de l'empire avait eu pour but premier la protection du principat civil des papes, *ad sanctæ romanæ Ecclesiæ libertatem et sublimitatem*. Nicolas Ier, *Epist.*, LXXIX, *P. L.*, t. CXIX, col. 915.

Et, cependant, quand les empereurs manquent à leur mission, les pontifes romains sont fidèles à la leur. Saint Léon IV (847-855) repousse les Sarrasins, organise et fortifie la cité léonine. Bientôt Jean VIII, (872-882) saura mener lui-même une expédition contre les infidèles.

Du reste, après la mort de Charles le Gros (888), l'empire carolingien est livré à l'anarchie. Entre les divers compétiteurs, les papes ne savent sur qui compter ni à qui se donner. Contraints de conférer la couronne de Charlemagne au hasard des événements, ils expient sous de nouveaux vainqueurs la condescendance dont ils ont usé envers leurs rivaux. A leur tour, les césars improvisés profitent des vacances du Siège apostolique pour faire élire un de leurs partisans.

2° *Sous la féodalité italienne* (900-963). — Mais c'est dans la période suivante surtout que se produisent les grands conflits, les interventions abusives, les funèbres tragédies, en ce Xe siècle, au cours duquel, l'empire ayant disparu, l'État pontifical se trouve sans défense en face de l'aristocratie laïque, les nobles à demi sauvages de Rome et de la campagne latine. Ceux-ci s'emparent du droit d'élection au Saint-Siège; la famille de Théophylacte préside aux destinées du patrimoine de l'Apôtre; les barons choisissent, au gré de leurs convoitises et de leurs haines, l'homme qui sera à la fois leur souverain et leur évêque, tandis que les femmes de ces dynasties féodales mettent le comble au scandale. Les papes de cette lamentable époque n'ont plus qu'un pouvoir temporel purement théorique; l'indépendance de leur ministère spirituel est moindre encore.

3° *Sous les césars germaniques* (963-1058). — Cette situation change le jour où Jean XII (955-964), après avoir couronné Othon le Grand (962) et obtenu d'abord son puissant appui, est déposé par un concile que préside l'empereur (963). Rome rentre dans l'ordre, en rentrant sous le joug impérial. Othon remet en vigueur la constitution de 824. Dès lors, les césars de la dynastie saxonne, descendant des Alpes à la tête de leur chevalerie, viendront rétablir la paix dans la Ville éternelle. Ces fréquentes interventions de l'empire dans les affaires romaines, non moins que la prédominance du droit féodal, aboutissent à une évolution logique du statut de la papauté et de son pouvoir temporel. Jusqu'à la réforme capitale de Nicolas II, c'est l'empereur allemand qui, en suzerain prétendu, choisit et investit le pape, nomme ses familiers, les évêques de sa cour. Le Saint-Siège est *inféodé* au Saint-Empire germanique, et lorsqu'il arrive que la papauté retombe un instant sous l'influence italienne, les intrigues, les troubles, les ignominies recommencent.

Enfin, le moine Hildebrand devient le principal inspirateur des papes qui se succéderont à partir de la mort de saint Léon IX (1054). La querelle des investitures est commencée avec la réforme générale de l'Église.

4° *Jugement et conclusion sur cette période.* — Jusqu'en cette fin du XIe siècle, en dehors des chartes ou diplômes concernant les donations faites au Saint-Siège, en dehors des constitutions ou lettres conciliaires ou pontificales touchant l'indépendance et la souveraineté spirituelles et temporelles du successeur de saint Pierre, les documents sont rares sur la question qui nous occupe.

En 778, le pape Adrien Ier (772-795), dans une lettre à Charlemagne, semble bien faire allusion à cet apocryphe qui eut tant de succès au Moyen Age et qui est connu sous le nom de *Donation de Constantin*. Sans doute, vit-il le jour dans le dernier quart du VIIIe siècle ou au début du IXe, « à une époque, dit dom Leclercq, où de pareilles supercheries semblaient légitimes, pourvu qu'elles rendissent service et suppléassent aux textes authentiques disparus ou inexistants », art. *Constantin*, dans *Dictionn. d'archéol. chrét. et de liturgie*, t. II, col. 2676-2683. Ce n'est pas ce faussaire qui créa le droit, c'est l'histoire qui y avait travaillé plusieurs siècles durant, quoi qu'il en fût des intentions de Constantin.

Toujours est-il qu'Énée, évêque de Paris († 870), dans son traité *Adversus Græcos*, Ratramne de Corbie († vers 870), dans son *Contra Græcorum opposita*, Hincmar de Reims († 882) et les auteurs ecclésiastiques de ce temps (comme plus tard Pierre Damien), font état du fameux document, ou le supposent admis, sans se préoccuper d'instituer du pouvoir temporel une justification théologique que personne alors ne réclamait et qui, nous l'avons vu, se dégageait avec évidence des faits.

En s'affranchissant du joug intolérable des Grecs, les pontifes romains ont cherché un protecteur nécessaire contre les ennemis extérieurs, et le protectorat des Carolingiens ne manqua, à l'ordinaire, ni de tact, ni de bienveillance. Du reste, voici que grandit le danger des ennemis intérieurs, les factions italiennes, dont l'influence est néfaste sans compensation. La tutelle des empereurs allemands rend d'abord à l'Église quelques services; mais ce régime, qui pèse bientôt lourdement sur l'indépendance des papes,

est en contradiction avec l'institution du Christ, qui n'a pas confié à César le choix de ses vicaires. Ce ne peut être là qu'un pis-aller temporaire.

En définitive, cette expérience d'une dépendance de plus en plus effective renferme une nouvelle leçon. Si le souverain pontife ne peut être le *sujet* d'aucun prince, il ne saurait être non plus, d'aucune manière, le *vassal* de personne. Toute suzeraineté l'asservit, toute ingérence séculière contrecarre ou paralyse sa primauté spirituelle et la déshonore. C'est dire que « la papauté ne sera libre que le jour où elle n'aura pas de maîtres temporels ». Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, 2e éd., p. 397.

III. L'affermissement du principat civil des papes (XIe-XVIIIe siècle). — Au cours de cette longue période, en même temps que son pouvoir spirituel se fortifie, la papauté émancipe de plus en plus son pouvoir temporel de la tutelle féodale du Saint-Empire; et, alors même que son magistère ou sa primauté dans l'ordre religieux, son contrôle plus ou moins direct dans l'ordre politique sont contestés, elle affermit définitivement l'indépendance et la constitution intérieure de l'État pontifical.

1° *De Nicolas II à Boniface VIII* (1059-1303). — Le prestige de la papauté a beau s'accroître de jour en jour dans la chrétienté, cette époque est pleine de vicissitudes pour son pouvoir temporel.

1. Hildebrand avait entrepris de libérer l'Église. Trois mois après l'intronisation de Nicolas II (1059), la bulle *In nomine Domini* confiait aux cardinaux-évêques l'initiative pour la désignation des pontifes. Le Saint-Siège, en écartant définitivement toute influence laïque, resaisissait l'ancienne liberté électorale et se détachait délibérément de l'empire. Si Nicolas II reconnaît à Henri IV le droit de confirmer l'élection, c'est là une pure concession et une faveur personnelle, non pas un droit régulier attaché à une couronne. Voir, ici, l'art. Élection des papes, t. IV, col. 2313-2314. C'est, du même coup, émanciper et renforcer le pouvoir civil et politique du pape dans son domaine temporel; c'est donner au chef de l'Église la liberté nécessaire pour entreprendre la réforme des mœurs et de la discipline dans le peuple et dans le clergé, pour mener la lutte aussi contre les investitures abusives. Cette lutte sera tragique. Hildebrand, devenu Grégoire VII (1073-1085), connaîtra des victoires, mais aussi des revers; après maintes vicissitudes, il devra quitter Rome et mourra à Salerne. Urbain II (1088-1099) ne sera sauvé que grâce aux troupes de la comtesse Mathilde qui, dès 1077, avait donné ses États au Saint-Siège. Mais Henri IV intronisera à Rome l'antipape Guibert de Ravenne (Clément III) et, en 1106, c'est Pascal II (1099-1118) qui est retenu captif par Henri V, jusqu'à ce qu'il ait consenti des concessions excessives. Gélase II (1118-1119), Calixte II (1119-1124) seront de même réduits à s'exiler de la Ville éternelle, pour être hors des atteintes des empereurs, et le patrimoine de Pierre sera envahi, pillé. Ces violations du droit ne seront pourtant que les épisodes tragiques d'une lutte d'où le pouvoir temporel sortira intact, grandi, indépendant de l'empire germanique, malgré l'appui que lui prêtera l'absolutisme régalien des légistes de Bologne.

2. Il s'en faut, toutefois, que le gouvernement intérieur des États de l'Église ne subisse aucune crise. Au XIIe siècle, le mouvement communal atteint Rome. Ailleurs, en Lombardie par exemple, les communes et le pape s'entendent contre les barons. A Rome, c'est par une insurrection imposante que la bourgeoisie entre en scène. Voulant rétablir la « république romaine », elle se ligue avec les nobles contre Innocent II (1130-1143) et installe au Capitole un « sénat »; l'émeute livre bataille dans la ville et hors les murs. Célestin II (1143-1144), Lucius II (1144-1145) doivent renoncer à entrer dans leur capitale. Si Eugène III (1145-1153) y est réintégré (déc. 1145), c'est par la grâce et par les armes des comtes de Campanie et des habitants de Tivoli, avec quelques autres concours ou connivences. Mais le Sénat, qui a dû accepter de n'être plus qu'une assemblée municipale, renouvelle ses prétentions. Cette fois, Arnaud de Brescia est l'âme de la révolte; la république est de nouveau proclamée. Niant le principe même du droit de propriété de l'Église, le démagogue enseigne que clercs ou moines, évêques ou pape ne peuvent rien posséder, sous peine de damnation. A plus forte raison, le pontife romain ne saurait-il avoir aucun droit au gouvernement temporel de Rome. Eugène III, sommé d'avoir à se contenter désormais du pouvoir spirituel en vivant uniquement des dîmes et des dons volontaires, se voit obligé de quitter la ville (janvier 1146). Il y revient et en repart deux fois, mais meurt à Tivoli. Après le court pontificat d'Anastase IV (1153-1154), Adrien IV (1154-1159) réussit à étouffer la révolution; Arnaud de Brescia est exécuté. Triomphe chèrement payé puisque c'est grâce aux soldats de Frédéric Barberousse qu'il est obtenu. Voir, ici, l'art. Arnaud de Brescia, t. I, col. 1972-1975.

Alexandre III (1159-1181), après avoir été fêté par son peuple, se voit expulser de sa capitale, que lui disputent, d'ailleurs, les antipapes de Barberousse, et son cadavre, ramené d'exil, est insulté par la populace. Lucius III (1181-1185), en quatre ans de règne, séjourne à Rome quatre mois; Urbain III (1185-1187) et Grégoire VIII (1187) n'y pénètrent jamais. Clément III (1187-1191) peut y reparaître; mais il passe avec le peuple l'acte fondamental de 1188. Rédigé au nom du Sénat et du peuple romain, daté de la XLIVe année de l'institution du Sénat, c'est moins une charte octroyée par le souverain qu'une constitution imposée par les sujets révoltés ou, plus précisément, par « le très magnifique ordre sénatorial ». On y reconnaît cependant la souveraineté du pape sur le Sénat et sur la ville; de son côté, le pape reconnaît l'existence légale de la commune, de son gouvernement, de ses assemblées. Malgré tout, les troubles ne cessent pas et le gouvernement communal est entrecoupé de dictatures, notamment celle de Carosomo (1191-1193), que dut subir Célestin III (1191-1198).

Le grand Innocent III (1198-1216), dès son avènement, remédie à cet état de choses, en obtenant la soumission du Sénat, du préfet de la ville et des nobles. Après avoir réprimé un nouveau soulèvement, il crée d'office un sénateur unique et c'est à peine si, en 1208, on doit signaler une dernière tentative de rébellion. Du reste, ce pontife, dont l'immense autorité et le prestige éclatant dominent son époque, se concilie l'amour de ses sujets par les initiatives sociales de sa charité.

3. A suivre cette histoire, on apprécie les fameuses invectives de saint Bernard († 1153) contre les Romains grandiloquents et mesquins, contre cette « race inquiète, factieuse, intraitable, respectueuse de l'autorité alors seulement qu'elle sait ne pouvoir la mettre à bas ». *De consideratione*, l. IV, c. II, n. 2-4. On s'explique même sa façon de voir au sujet du pouvoir temporel : témoin des difficultés que rencontrent les papes de son temps dans le gouvernement de leurs États, non seulement il préconise l'abandon de Rome devant la révolution, mais il semble bien aller jusqu'à la renonciation totale et définitive au pouvoir temporel. Le pape devra-t-il donc user de la force armée pour se maintenir? *Dracones, inquis, me mones pascere, et scorpiones, non oves. Propter hoc, inquam, magis aggredere eos, sed verbo, non ferro... ...Si sic fecisti et non profecisti, est demum quod facias et quod dicas : exi de*

llur Chaldæorum, et dicito : « quia oportet me et aliis civitatibus evangelizare. » Puto nec pænitebit exsilii, orbe pro urbe commutato. Ibid., c. III, n. 7, 8, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 776. Cependant, autant qu'homme de son temps, saint Bernard accorde une valeur à la *Donation de Constantin;* mais il est loin de ces canonistes ou théologiens qui font grand état du principat civil du Saint-Siège. Il s'offusque de la pompe impériale et toute mondaine des papes : *In his successisti non Petro, sed Constantino. Ibid.*, c. III, n. 6. Mais il ne faut pas oublier que c'est un maître, un maître de haut ascétisme et de pastorale, qui s'adresse à un disciple chéri, Eugène III, dont il envisage avant tout la primauté spirituelle et dont il stimule le zèle apostolique, en dehors des contingences sociales et politiques.

4. En réalité, les papes du Moyen Age ne pouvaient se tenir à l'écart du fait et du droit de la féodalité. S'ils luttent de toutes leurs forces pour échapper à la suzeraineté de l'empereur, ils luttent aussi, pour défendre leur suprême autorité dans la collation du titre impérial : s'ils se refusent à être désignés ou même confirmés par les césars germaniques, ils entendent bien que ceux-ci tiendront leur couronne du pontife romain. D'autre part, souverains féodaux, les papes ont leurs vassaux, en Italie et ailleurs. C'est le cas pour les États normands de la péninsule, pour l'Espagne, pour l'Angleterre et pour la Hongrie, la Croatie-Dalmatie, le duché de Kiev. Évidemment, un tel état de choses pouvait servir le ministère apostolique; mais, en fait, il le desservait souvent, par les conflits que provoquait ce mélange du spirituel et du temporel.

5. Du reste, le XIIIe siècle, si impérieusement inauguré par Innocent III, est loin d'être sans ombres pour le pouvoir temporel. Grégoire IX (1226-1241) a eu beau déclarer (1240) « que l'État romain est le reste et le symbole de la domination universelle qui lui appartient et dont il a voulu confier à l'empereur une partie » (J. Rivière, *Le problème de l'Église et de l'État*, p. 38), ses successeurs Innocent IV (1243-1254), Alexandre IV (1254-1261), Urbain IV (1261-1264), Clément IV (1265-1268), subirent plus d'une fois la loi du vainqueur et ne jouirent pas de la paisible possession du Patrimoine de saint Pierre. Il est aisé de constater que cette situation gênait singulièrement l'exercice de leur juridiction spirituelle.

On comprend dès lors la raison d'être de cette constitution *Fundamenta militantis Ecclesiæ*, rendue le 18 juillet 1278 par Nicolas III (1277-1280), instruit par les fâcheux précédents créés par Charles d'Anjou. Elle interdit, sauf permission spéciale du Saint-Siège, à tout souverain, empereur, roi ou seigneur, l'accès aux magistratures urbaines ou aux fonctions municipales de Rome. Le motif allégué expressément, c'est la nécessité pour le chef de l'Église d'être libre en ses actes, lui et ses conseillers, les cardinaux, surtout en cas de promotion ou d'élection.

Enfin Boniface VIII (1294-1303), qui, par ailleurs, de ses démêlés avec la France vit sortir l'autorité pontificale sensiblement amoindrie, put maintenir à Rome son pouvoir temporel, en dépit des difficultés constantes que lui suscitaient les intrigues et les violences des Colonna; et, pourtant, c'est l'attentat d'Anagni qui hâtera sa fin.

2° *De Benoît XI à Innocent X* (1303-1655). — Cette période verra s'affirmer de plus en plus le progrès des nationalités et la sécularisation de la politique, tandis que disparaîtra l'organisation féodale de la chrétienté.

1. Benoît XI (1303-1304) est considéré parfois comme le premier des papes modernes. Son règne est surtout une transition. Le XIVe siècle, si funeste pour le Saint-Siège, s'ouvre sous le signe des légistes et s'achève sous celui des théologiens férus de la primauté du Concile. Que devient le pouvoir temporel sous le pontificat des papes d'Avignon (1305-1377)? Nous n'avons pas à narrer en détail l'histoire de ces soixante-douze années, les usurpations des princes italiens qui se pressaient aux frontières, la félonie des seigneurs qui devaient au pape une fidélité de vassaux ou de sujets, les équipées du tribun Rienzi, les guerres entreprises pour reconquérir les villes et les provinces perdues, les victoires du cardinal Albornoz couronnées par la politique habile de Grégoire XI (1370-1378). Il nous suffira de caractériser cette période du point de vue qui doit retenir notre attention.

Les pontifes romains, durant leur séjour en Avignon, manquaient-ils de l'indépendance que réclame leur ministère spirituel? Sans doute, Clément V (1305-1314) obéit trop docilement aux injonctions et aux désirs de Philippe le Bel; et quant à ses successeurs, principalement Benoît XII (1334-1342), ils eurent bien des complaisances d'ordre financier, politique et diplomatique, pour les rois de France. Mais, à cet égard même, il convient de les laver tous du reproche de partialité indigne et de honteux servilisme. Jamais leur attitude ne fut gravement ou longuement répréhensible dans l'ordre religieux proprement dit et, s'ils eurent quelques faiblesses, ils firent preuve, le plus souvent, d'une réelle liberté apostolique. C'est malgré le roi Charles V que Grégoire XI, reprenant la tentative d'Urbain V (1362-1370), rentra à Rome.

Ajoutons néanmoins que, malgré la souveraineté qu'elle exerçait sur le Comtat-Venaissin, la papauté y était beaucoup moins chez elle que dans ses États italiens, et qu'elle y paraissait nécessairement moins universelle. Les Anglais ne voulaient pas entendre parler d'un pape français et ils menaçaient de lapider ses légats, s'ils mettaient les pieds en Angleterre. Le Comtat, sans doute, était un apanage du Saint-Siège; mais Avignon avait pour suzerains les princes d'Anjou qui avaient, comme Capétiens, partie liée avec les rois de France. Enfin, si la turbulence de leurs sujets et vassaux rendait Rome difficilement habitable pour des pontifes débonnaires et mal secondés, il reste vrai de dire que la Ville éternelle offrait aux papes plus qu'Avignon le prestige international que requiert l'exercice de leur charge. On peut dire que le Grand Schisme d'Occident fut facilité par cet exil volontaire sur les bords du Rhône : « deux capitales préparaient deux têtes ». L. Salembier, *Le Grand Schisme d'Occident*, 3e éd., Paris, 1902, p. 23. Déjà, en 1328, Louis de Bavière, qui vient se faire couronner à Rome par deux évêques excommuniés, ouvre la voie, en déposant Jean XXII et en nommant un antipape soutenu par les fraticelli.

2. Si l'on jette un regard sur les États de l'Église à cette triste époque, où la chrétienté se vit partagée en deux puis en trois obédiences, on constate d'abord que le pape de Rome conserve, malgré tout, sur ses rivaux, l'avantage du prestige et que, s'il avait été le seul pontife unanimement obéi, il eût plus aisément reconquis, avec le gouvernement incontesté des domaines de saint Pierre, la liberté nécessaire pour mener à bien la réforme de l'Église dans toutes les nations catholiques et peut-être prévenir le protestantisme.

3. Au contraire, et à la faveur des événements qui ébranlent la papauté, les esprits entrent en fermentation, les théories les plus subversives ont cours.

Déjà « l'idole des jurisconsultes », François Accurse (1182-1260), de l'école bolonaise, dans sa *Glossa ordinaria* (1220) avait semblé mettre en question la légitimité du principat civil du vicaire de Jésus-Christ. Au début du XIVe siècle, l'auteur anonyme de la *Quæstio in utramque partem* discute, non seulement la *Donation de Constantin*, mais le principe même du pouvoir temporel du pape; le légiste Pierre Dubois, qui prétend réformer l'Église, préconise, entre autres

moyens, la renonciation du pape à ses États; le dominicain Jean de Paris, dans son *Tractatus de potestate regia et papali* (1304), conteste, lui aussi, la légitimité, même juridique, de la fameuse donation. Quant à Marsile de Padoue († vers 1343), sans en révoquer en doute l'authenticité, il y voit l'origine funeste de tous les empiétements de la papauté tant au temporel qu'au spirituel; et, comme il refuse à l'Église tout droit de propriété, à plus forte raison dénie-t-il à son chef tout droit à un principat civil quelconque. Voir J. Rivière, *op. cit.*, p. 274 sq., 342-345, et, ici, l'art. Marsile de Padoue, t. x, col. 153-177. Par là il s'apparente aux fraticelli et aux vaudois, à Wiclef et à Jean Huss.

Dans le camp opposé, Gilles de Rome († 1316) ou même Jacques de Viterbe († 1308) accordent au pape une telle précellence sur le temporel comme sur le spirituel que son principat civil n'est à leurs yeux que la moindre des prérogatives que lui décerne le droit divin. Alexandre de Saint-Elpide († 1325), général des augustins, tout en considérant comme incertaine la *Donation de Constantin*, défend expressément les droits du pape à une souveraineté temporelle. Agostino Trionfo († 1328), du même ordre, lorsqu'il étudie spécialement cette question, *De sacerdotio et regno et donatione Constantini imperatoris*, la traite dans le sens de ses conceptions nettement théocratiques.

4. Bien que ces doctrines absolues n'aient pas eu cours au concile de Constance, la papauté, longtemps exilée et déchirée, allait rentrer dans ses possessions séculaires. « Mon devoir est de revenir à Rome, affirmait Martin V (1417-1431). La cité souffre de l'absence de son souverain; l'Église romaine est la mère de toutes les autres; là seulement le pape est à son poste comme le pilote à son gouvernail. » Platina, *Vita Martini* V, p. 623. Ce ne fut qu'en 1420 que ce dessein put être réalisé, après que la Ville éternelle eut été évacuée par les troupes napolitaines. Mais, à sa mort, Martin V y avait pu faire toutes les réformes nécessaires et rétablir son pouvoir dans ses états pacifiés et restaurés. Il y eut encore des troubles sous Eugène IV (1431-1447) et sous Nicolas V (1447-1455), mais les papes en eurent vite raison. Par ailleurs, les excès du concile de Bâle resserrèrent pour un temps l'unité catholique.

La papauté peut désormais affermir et étendre son domaine temporel. En ce déclin du xve siècle et durant les premières années du xvie, les papes se montrent surtout princes italiens et semblent parfois abandonner le gouvernement spirituel du monde, pour se confiner dans leur royauté terrestre. Ils s'engagent délibérément dans les complications politiques et militaires de la péninsule et dans les négociations diplomatiques de l'Europe; leurs préoccupations de souverains influent sur leurs actes et sur leurs attitudes, qui se ressentent plus ou moins de l'esprit du siècle. Mais il faut se garder d'accepter ici toutes les accusations des réformateurs; il faut apprécier à sa valeur le service que le Saint-Siège rendit à la chrétienté en prêchant ou en organisant la croisade contre les Turcs; il convient enfin de ne point oublier le rôle glorieux qu'il sut prendre et conserver à cette époque : il y est le protecteur le plus magnifique des arts, veillant avec une parfaite intelligence sur la mission que ceux-ci ont à remplir au sein de l'humanité.

La Réforme protestante, au reste, ramène la papauté aux plus hautes traditions de son passé et elle retrouve alors son antique prestige. La vie des pontifes romains est moins séculière, plus sainte; ils se préoccupent avant tout des intérêts supérieurs de l'Église universelle, entreprennent la lutte contre les hérésies et mènent à bien la restauration de la foi et des mœurs au sein du clergé et du peuple fidèle.

Par cette œuvre de redressement et de concentration, il n'est pas sans intérêt de remarquer combien furent précieuses aux papes la sécurité et l'indépendance dont ils jouissaient généralement à cette époque, dans leurs États pacifiés.

5. La contradiction ne manquait pourtant pas au pouvoir temporel du Saint-Siège.

C'est d'abord la *Donation de Constantin* qui est seule en cause. Dès 1433, le cardinal Nicolas de Cusa († 1464), dans son célèbre *De concordantia catholica*, où il expose ses vues sur la constitution originelle de l'Église, en même temps qu'un vaste programme de réformes, s'inscrit en faux contre l'authenticité du fameux document. Saint Antonin de Florence († 1459) le considère au moins comme douteux, et Æneas-Sylvius Piccolomini († 1464), le futur Pie II, dans son *Dialogus pro donatione Constantini* (1453) le dénonce expressément comme apocryphe, tout en défendant la légitimité du Patrimoine de saint Pierre.

Laurent Valla († 1456), qui fait époque dans le domaine de la critique historique, établit avec un luxe de preuves encore inconnu la fausseté de la Donation. Mais, dans sa célèbre *Contra donationis, quæ Constantini dicitur, privilegium, ut falso creditum est et ementitum, declamatio* (1456), il fait aussi école, en concluant à tort de l'inauthenticité de l'acte à la nullité des droits du pape sur les États de l'Église. Poursuivi de ce chef par Eugène IV, il rentre en grâce auprès de Nicolas V, le fondateur éclairé de la bibliothèque Vaticane.

Savonarole († 1498), impatient de ramener l'Église et son chef à la simplicité primitive, incrimine la Donation, non pour la légende qu'elle suppose, mais parce qu'elle est à ses yeux la source de tous les abus contre lesquels il s'élève.

L'ambitieux Bernardin Carvajal († 1523), cardinal de Sainte-Croix, tentera d'abord une réfutation de Valla, essaiera une réhabilitation du document, dans son livre *De restitutione Constantini*, et en défendra la valeur juridique; il n'entrera pas moins, un jour, dans le jeu de Louis XII contre Jules II, en présidant ce conciliabule de Pise-Milan (1511-1512) qui « ne fut qu'une intrigue de la politique française dirigée contre le pape ». Hefelé-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. viii, p. 323-335, 357, 360. Cette assemblée, s'achèvera à Lyon et sombrera dans le ridicule, mais non sans avoir « déclaré Ferrare et Bologne affranchies du pape; signifié même que toutes les possessions temporelles de l'Église étaient passées aux mains du concile ». A quoi le pape répondra, et par la Sainte Ligue contre les Français, obligés d'abandonner leurs conquêtes, et par le Ve concile du Latran (1512-1517), qui réforme la discipline ecclésiastique et approuve le concordat signé avec François Ier (1516).

L'Italie était alors le champ de bataille où se rencontraient les armées des maisons de France et d'Autriche. De par leur situation intermédiaire, les États pontificaux devaient être forcément mêlés aux guerres sans cesse rallumées. C'est ainsi qu'en 1527 Rome fut prise et mise à sac par les bandes du connétable de Bourbon, pour le compte de Charles-Quint. Les Romains subirent d'effroyables cruautés et Clément VII (1523-1534), assiégé plusieurs mois, ensuite prisonnier au château Saint-Ange, connut, en pleine Renaissance, le sort de tant de papes du Moyen Age : attentat à la liberté pontificale qui ne se renouvellera plus avant la fin du xviiie siècle.

6. Pendant ce temps, l'unité de l'Église, sa foi catholique et l'autorité de son pasteur suprême doivent soutenir l'assaut de la Réforme protestante. Le pouvoir temporel du pape n'est pas épargné.

Déjà Érasme († 1536) avait préludé, en invectivant à sa façon le chef de la catholicité et en tournant en dérision son principat civil, qui, à ses yeux, se trouve contredire la parole de saint Pierre : *Ecce nos reliquimus*

omnia, Matth., xix, 27, et ne repose que sur des fables. *Annotations ad ep. ad Timoth.*, i, 1. Avec plus d'âpreté encore, le pamphlétaire Ulrich de Hutten († 1523) mène la lutte contre la papauté et vulgarise l'ouvrage de Laurent Valla, qu'il réédite en le faisant précéder d'une préface dédiée à Léon X : *In libellum Laurentii contra effictam et ementitam Constantini donationem, ad Leonem X, P. M., præfatio* (1517). Les éloges au pape régnant y masquent le blâme et le ridicule qu'il s'efforce de jeter sur ses prédécesseurs.

Luther († 1546) emploiera les mêmes armes, parmi bien d'autres. En 1537, il publie à Wittenberg, en latin et en allemand, successivement, deux opuscules spéciaux : *Locus ex jure canonico de Donatione Constantini* et *Einer aus den hohen Artikeln des allerheiligsten päpstlichen Glaubens, genannt « Donatio Constantini, » durch M. Luther verteutscht, in das aufgeschobene Concilium von Mantua.* Désormais, les attaques se renouvelleront sans trêve, sous forme de traités ou de pamphlets que nous ne pouvons ici ni analyser ni même énumérer. Citons cependant Calvin († 1564). Dans son *Institution chrétienne*, il ne se prive pas de combattre la souveraineté temporelle des pasteurs de l'Église. « Il n'y a doute, écrit-il, que Jésus-Christ n'ait voulu exclure les ministres de sa parolle de seigneurie terrienne, quand il a dit : les rois dominent sur les peuples, mais il n'est pas ainsi de vous (Matth., xx, 25-26). Car, par ces parolles, non seulement il signifie que l'office d'un pasteur est différent de l'office d'un prince, mais que ce sont choses tant diverses qu'elles ne peuvent convenir toutes deux à une seule personne. » IV, xi-8, dans *Corpus reformatorum*, t. xxxii, col. 808.

Les réfutations aussi se multiplièrent. Nous n'entrerons pas davantage dans le détail des nombreux ouvrages où l'on s'efforça de défendre le principat civil du Saint-Siège, soit en s'obstinant à démontrer l'authenticité du titre constantinien, soit, surtout, en justifiant les possessions pontificales devant le droit des gens et devant la théologie. Un des auteurs les plus marquants, à cet égard, et dont la réplique fut immédiate, fut Albert Pighi († 1543) dans sa *Hierarchiæ ecclesiasticæ assertio*, Cologne, 1538. De même doit-on mentionner la thèse de François Suarez († 1617), dans sa *Defensio fidei*, l. IV, c. iv, n. 8.

7. Mais il appartenait à saint Robert Bellarmin († 1621) de présenter sur ce point, comme sur tout l'ensemble de la théologie du pape, une doctrine complète et précise. Pour lui, le pouvoir temporel se rattache à la primauté, laquelle, exigeant pour le pontife romain une parfaite indépendance des pouvoirs humains, nécessite en conséquence, et à titre de privilège de droit divin, une immunité totale dans l'ordre politique, national et international. *De potest. summi pontif. in temporalibus*, c. xxxiv, dans *Opera*, édit. Vivès, t. xii, p. 97. Sans doute, en fait, durant les premiers siècles, les papes, tout comme les apôtres, étaient soumis à la puissance des princes; mais, en droit, ils étaient exempts de toute sujétion aux pouvoirs séculiers. *Recognitio de sum. pontif.*, l. III, c. xxix. D'autre part, et en fait encore, les papes sont devenus souverains; Bellarmin a son opinion contre l'authenticité de la *Donation de Constantin* (lettre à Baronius du 9 avril 1607, dans Læmmer, *Meletematum romanorum mantissa*, Ratisbonne, 1875, p. 364 sq.). Mais, à ses yeux, les titres d'origine de l'État pontifical ne manquent pas et sont parfaitement valables. Ceux qui ont fait aux successeurs de Pierre donation d'un domaine territorial ont agi légitimement et en chrétiens pieux; ceux qui, au contraire, les en ont dépouillés ont agi en tyrans exécrés. Du reste, une possession paisible de huit siècles rend le droit du pape sur ses États plus indiscutable que celui de bien des princes. Quant aux textes allégués par les réformateurs, ils ne condamnent aucunement chez les apôtres l'usage d'une puissance temporelle, mais ils les mettent en garde contre les abus habituels chez ceux qui dominent les peuples.

Bellarmin va plus loin; il fait remarquer d'abord que l'Ancien Testament nous présente plusieurs exemples de prêtres qui furent aussi chefs de peuples; non seulement ces deux fonctions ne sont pas incompatibles, mais l'une peut servir l'autre, et l'histoire en témoigne à son tour : « l'expérience nous enseigne qu'étant donnée la malice des temps, il est non seulement utile, mais nécessaire et providentiel, que les papes et certains évêques soient princes temporels; si, en Allemagne, les évêques n'avaient pas été aussi princes d'empire, aucun n'aurait pu garder son siège de nos jours... Ainsi, il a pu arriver que l'Église, qui, dans les premiers siècles, n'avait pas besoin du pouvoir temporel pour soutenir sa majesté, semble maintenant le réclamer nécessairement. » *De rom. pontif.*, l. V, c. ix, *Opera*, t. ii, p. 163-164. Et, par là même se justifie la conduite de Jules II, le pape guerrier de la Renaissance; « qui lui en ferait un tort devrait blâmer également le courage et l'habileté de ses plus saints prédécesseurs, j'ajoute, la valeur guerrière des Machabées et de Moïse lui-même ». *De potestate sum. pontif.*, c. xi, t. xii, p. 47.

Somme toute, Bellarmin professe ce que ne cesseront désormais de répéter et de développer les théologiens catholiques, à savoir que le pouvoir temporel du pape, sous forme de principat civil, repose sur une nécessité d'ordre moral, donc relative. Cf. art. Bellarmin, t. ii, col. 569-599, et J. de La Servière, *La théologie de Bellarmin*, Paris, 1908.

8. Cependant deux faits d'ordre politique marquent cette époque et demeurent significatifs. En 1595, Clément VIII (1592-1605) avait reçu l'abjuration de Henri IV. En 1598, il réclamait Ferrare, fief apostolique qui devait faire retour au Saint-Siège par voie de déshérence; grâce à l'intervention du monarque français, le pape put entrer en possession de la ville et du duché et en fit une légation. C'est le dernier accroissement de l'État pontifical, après tant de vicissitudes.

Mais, cinquante ans plus tard, les traités de Westphalie, auxquels la papauté n'eut aucune part, consacraient, entre autres principes modernes, celui de la *sécularisation* des biens ecclésiastiques. La chose n'était pas précisément inconnue, le mot était nouveau; nouvelle aussi, cette exclusion du pape des négociations diplomatiques, avec cette circonstance aggravante qu'en 1648 devaient être discutées de nombreuses clauses qui intéressaient le catholicisme. Le principe des sécularisations, que l'on voulait prononcer à Osnabrück sans le pape, l'atteignait par contre-coup dans son droit de souveraineté temporelle et présageait sa dépossession. Innocent X (1644-1655) éleva la protestation qui convenait dans la bulle *Zelus domus tuæ* du 26 novembre 1648.

3° *D'Alexandre VII à Pie VI* (1655-1790). — Les traités de Westphalie, qui, en portant un coup mortel au Saint-Empire, supprimaient définitivement l'organisation politique de la chrétienté, éliminaient de l'équilibre européen aussi bien le pape-roi que le chef de l'Église. L'activité des souverains pontifes se bornera donc, désormais, à leur ministère apostolique et au gouvernement de leur principauté; rarement ils pourront intervenir dans les tractations de la politique internationale.

1. La lutte contre le jansénisme et contre le gallicanisme occupa le Saint-Siège pendant tout le cours des xviie et xviiie siècles. Deux incidents fournirent à Louis XIV des prétextes d'humilier le pape, qui résiste aux usurpations régaliennes.

En 1662, c'est l' « affaire de la garde corse »; en 1687-1688, c'est celle du « droit d'asile ». A deux reprises, le Comtat-Venaissin est saisi, le nonce expulsé, le pape bravé et humilié dans sa capitale, une armée ou une flotte dirigée vers Rome. Le roi, pressé par d'autres ennemis, fit la paix avec Innocent XII, en rétractant indirectement les Articles de 1682 et la papauté sortit victorieuse du conflit. Mais il est utile de songer aux périls courus. Ainsi, à chaque détour de l'histoire, se rencontre l'inéluctable vérité : le libre exercice de la juridiction suprême exige que le pape soit indépendant de toute puissance temporelle. Il ne suffit même pas qu'il soit libre; il faut que sa liberté puisse être hors d'atteinte et qu'elle apparaisse à tous les yeux, pour justifier la confiance des catholiques de toutes les nations.

2° Cependant, on réédite périodiquement Laurent Valla, on recommence la preuve critique de l'inauthenticité de la *Donation de Constantin* et, bien entendu, les protestants ne se lassent pas d'y ajouter leurs attaques de principe contre la légitimité du principat civil des papes. C'est bien inutilement, du reste, que des auteurs catholiques, comme l'augustin Ange Rocca, veulent sauver la valeur de l'acte contesté, et Jean Morin († 1656) se trouve d'accord avec Noël Alexandre († 1724) pour rejeter comme apocryphe le fameux document.

Ces mêmes conclusions sont reprises par la plupart des auteurs catholiques, notamment par le jésuite Ignace Schwarz, dans ses *Collegia historica*, spécialement au t. VIII (1737), p. 436-654, où il traite de l'état politique du Saint-Siège depuis Constantin jusqu'à Charlemagne, en ce qui regarde la fameuse Donation, et au t. IX, p. 1459, où il s'agit des donations de Pépin et de Charlemagne. Il considère la *Donation de Constantin* comme dénuée de toute authenticité; mais, à l'encontre des protestants, il établit les titres de la légitime possession des papes sur leurs États, et par la lente préparation des siècles et par les actes formels des premiers Carolingiens; il montre enfin que le seul droit qui ait pu appartenir aux nouveaux empereurs d'Occident, soit sur Rome, soit sur les provinces pontificales, n'a jamais été qu'un droit d'advocatie, de protection et de défense.

Il est à remarquer que ces positions historiques et juridiques sont tenues avec une particulière insistance par les docteurs de Louvain. Les actes solennels de l'université en font foi à maintes reprises au cours du XVIe et du XVIIe siècle; on y relève la justification de la monarchie temporelle du pape devant le droit naturel, devant l'Écriture et le droit divin et sa parfaite conciliation avec la primauté spirituelle.

Devant le pape-roi, la secte philosophique, de son côté, ne demeure pas indifférente. « Quand le principat civil des papes sera tombé, écrivait Frédéric II à son ami Voltaire, alors nous serons victorieux et le rideau sera baissé. L'on fera une grosse pension au Saint-Père. Mais qu'arrivera-t-il? La France, l'Espagne, la Pologne en un mot toutes les puissances catholiques ne voudront pas reconnaître un vicaire de Jésus-Christ subordonné à la main impériale. Chacun alors créera un patriarche chez soi... Petit à petit, chacun s'écartera de l'unité de l'Église, et l'on finira par avoir dans son royaume sa religion comme sa langue à part. » Lettre du roi, 9 juillet 1777, dans Voltaire, *Œuvres complètes*, t. XII, Paris, 1817, p. 641. C'était raisonner en politique avisé, mais sans compter avec le vouloir divin; d'ailleurs, des controverses interminables, soit sur l'occupation par le Saint-Siège des duchés de Ferrare, de Parme et Plaisance, de la ville de Comacchio, soit sur le tribut de la « haquenée blanche » et les droits séculaires de suzeraineté du pontife romain à l'égard du royaume de Naples donnent le change aux sceptiques sur la perpétuelle jeunesse de la papauté.

3. La monarchie pontificale, en effet, ne se décharge guère des traditions archaïques dont sont alors lourdement grevées toutes les monarchies d'ancien régime. « Gouvernement médiocre et malfaisant », disait-on de Rome, fort communément, au XVIIIe siècle. Et ce jugement sommaire influera sur la question romaine au siècle suivant. « Que le gouvernement romain fût médiocre, la chose était assez patente, dit M. L. Madelin; qu'il fût malfaisant, le fait était fort discutable... Aucun prince en Europe n'est... à la fois plus jaloux de son droit de souverain et plus conscient de son devoir de dépositaire usufruitier; aucun ne possède pouvoir plus autocratique et n'est d'origine plus démocratique; aucun ne parle avec tant de hauteur et n'agit avec tant de bonté; nul n'est plus entouré de pompe dans la vie publique et ne se laisse aller à plus de familiarité dans la vie privée. Nul non plus n'est plus adulé et moins obéi. » Louis Madelin, *La Rome de Napoléon*, Paris, 1906, 2e éd., p. 49. Bien des gouvernements d'ancien régime étaient aussi médiocres et plusieurs bien pires; nul n'était, en définitive, aussi bienfaisant, et nulle part on ne goûtait, plus que dans la Rome du XVIIIe siècle, la douceur de vivre.

IV. De la Révolution française a l'Unité italienne (1791-1870). — Avec la Révolution française s'ouvre pour la papauté une ère d'épreuves et pour sa souveraineté temporelle une période de bouleversement et de ruine.

1° *De la Révolution à la Restauration.* — Dès le 14 septembre 1791, l'Assemblée constituante vote un décret incorporant à la France Avignon et le Comtat-Venaissin. Les brefs de Pie VI (1775-1799), du 23 avril 1791 et du 19 avril 1792, protestant solennellement contre cette violation du droit international trouvent un faible écho dans les chancelleries européennes, émues des progrès de la Révolution; mais l'annexion s'accomplit.

1. Le 3 février 1796, le Directoire ordonne à Bonaparte d' « aller à Rome, pour y éteindre le flambeau du fanatisme », et Pie VI doit subir le traité de Tolentino (1797), qui lui enlève Bologne et les Romagnes. Enfin, un commencement d'émeute, le 28 décembre 1797, fournit au général Berthier le prétexte cherché pour s'emparer de Rome; il proclame la République romaine, fait arrêter Pie VI, et l'envoie à Florence, puis à Valence, où il meurt le 28 août 1799.

Mais, de la chartreuse de Florence, le vieux pontife avait décrété les mesures à prendre pour l'élection de son successeur et, avant de mourir, il avait fait parvenir à toutes les cours de l'Europe une protestation énergique, qui ne resta pas sans effet.

2. En 1808, Napoléon, abandonnant sa déférence envers le pape et ses idées sur la nécessité de son principat civil, s'empare de Rome et de la personne de Pie VII (1800-1823). Les indignes traitements que le pontife endure à Savone, les concessions qui lui sont extorquées à Fontainebleau démontrent une fois de plus à quelles extrémités funestes le vicaire de Jésus-Christ peut être réduit dès lors qu'il n'est plus libre.

En même temps, la lutte est reprise sur le terrain historique. En 1810, l'ex-oratorien Daunou († 1840) compose, sur l'ordre de Napoléon, un *Essai historique sur la puissance temporelle des papes, sur l'abus qu'ils ont fait de leur ministère spirituel, et sur les guerres qu'ils ont déclarées aux souverains, spécialement à ceux qui avaient la prépondérance en Italie*, ouvrage qui en était à sa 3e édition en 1811 et fut réédité en 1818.

3. Le congrès de Vienne déclare que le pape doit, comme par le passé, occuper le premier rang parmi les souverains et inaugure une restauration des États de l'Église. Le pape recouvre le Patrimoine de saint

Pierre, et l'acte du 9 juin 1815 contient, en outre, les clauses suivantes : « Les Marches, avec Camerino et leurs dépendances, ainsi que le duché de Bénévent et la principauté de Ponte-Corvo seront rendus au Saint-Siège. Il rentrera en possession des légations de Ravenne, de Bologne et de Ferrare, à l'exception de la partie de Ferrare, située sur la rive gauche du Pô. » Mais les diplomates autrichiens, qui n'ont rien oublié des *droits* des couronnes, rien non plus des prétentions surannées de leur maître, obtiennent que soit ajoutée cette disposition chicanière : « Sa Majesté impériale et royale apostolique et ses successeurs auront droit de garnison dans les places de Ferrare et de Comacchio. »

Pourtant, la souveraineté temporelle du pape est officiellement reconnue et, en 1823, le prêtre apostat espagnol Llorente († 1823) se voit expulser de France, pour avoir publié son ouvrage en deux volumes : *Portraits politiques des papes, considérés comme princes temporels et comme chefs de l'Église* (1822). Au contraire, l'ouvrage fameux de Joseph de Maistre († 1821), *Le pape* (1819), justifie éloquemment, au nom de l'histoire et de la philosophie, le principat civil du Saint-Siège.

2° *D'une révolution à l'autre* (1831-1849). — Avec le mouvement révolutionnaire de 1830, l'action subversive des carbonari et autres membres des sociétés secrètes se développe dans les États de l'Église; les nations catholiques en profitent pour s'ingérer dans le gouvernement pontifical qu'elles ont secouru.

1. Le règne de Grégoire XVI (1831-1846) s'ouvre au milieu des orages; l'ordre rétabli, un *memorandum* de la diplomatie européenne l'invite à donner à son peuple des réformes et des institutions libérales. De 1843 à 1845, de nouvelles révoltes éclatent, qu'il faut réprimer par la force.

2. Pie IX (1846-1878) accorde une large amnistie, donne ou prépare des réformes excellentes et promulgue, le 14 mars 1848, un « statut fondamental » qui est une charte constitutionnelle relativement libérale. On connaît la suite : Mazzini, chef révolutionnaire de la « Jeune Italie », organise « une émeute permanente, l'émeute des ovations »; l'assassinat du ministre Rossi (15 sept. 1848) et les hideux désordres qui le suivent déterminent le pape à quitter Rome, pour se réfugier à Gaéte, en réclamant l'intervention des puissances. La République romaine est proclamée avec la déchéance du pape-roi. L'Autriche occupe les Légations, une armée française reprend Rome aux bandes de Mazzini et de Garibaldi et Pie IX rentre dans sa capitale (12 avril 1850). La IIe République française a réparé l'attentat de la Ire.

3. Cependant, les doctrines libérales qui, au lendemain de la révolution de juillet, avaient envahi tous les terrains, s'emparent de ce qui bientôt sera la *question romaine*.

Le sulpicien Gosselin († 1858) réédite en 1845 son ouvrage paru en 1839, après en avoir considérablement augmenté le contenu et le titre : *Pouvoir du pape au Moyen Age, ou recherches historiques sur l'origine de la souveraineté temporelle du Saint-Siège et sur le droit public au Moyen Age relativement à la déposition des souverains*. Cet ouvrage connaîtra plusieurs rééditions et traductions; il fournira des armes aux polémistes qui prendront la défense du pape-roi : Mgr Dupanloup, dans son livre *De la souveraineté temporelle du pape* (1848), Montalembert et Falloux dans leurs discours à la tribune sur les affaires de Rome (1848-1849). Thiers lui-même le proclamait avec eux, « l'unité catholique, qui exige une certaine soumission de la part des nations chrétiennes, serait inacceptable, si le pontife qui en est le dépositaire n'était complètement libre et indépendant, si, au milieu du territoire que les siècles lui ont assigné, que toutes les nations lui ont maintenu, un autre souverain, prince ou peuple, s'élevait pour lui dicter des lois. Pour le pontificat, il n'y a d'indépendance que la souveraineté même; c'est là un intérêt de premier ordre, qui doit faire taire les intérêts particuliers des nations, comme dans un État l'intérêt public fait taire l'intérêt particulier. » *Rapport à l'Assemblée nationale*, 13 oct. 1848.

3° *La ruine du pouvoir temporel* (1850-1870). — Pie IX, devenu plus circonspect, s'en tient désormais aux réformes administratives.

1. Le Piémont n'en poursuit pas moins une politique réfléchie contre la souveraineté pontificale, qu'il présente comme une institution vieillie, en contradiction flagrante avec la civilisation moderne. Allié sournois de Garibaldi et de Mazzini, se servant, pour mener son jeu, des doctrines et des efforts de la « Jeune Italie », du *Risorgimento* et du libéralisme italien, Cavour gagne la complicité tacite de Napoléon III. Les attaques de la presse officieuse française contre la politique papale, l'exploitation haineuse de l'affaire Mortara, montrent à l'évidence où veulent en venir agitateurs et diplomates : la belle campagne de l'*Univers* ne manque pas de le souligner.

Après la guerre d'Italie (1859), il est d'abord question d'organiser une confédération italienne, dont la présidence honoraire serait dévolue au pontife romain, qui introduira dans ses États les réformes nécessaires. Bientôt, c'est le Piémont qui remplace l'Autriche dans l'occupation des Romagnes, non pas en protecteur, mais en conquérant, après sa honteuse victoire de Castelfidardo (1860).

2. Des brochures, *Napoléon et l'Italie* (févr. 1859), *Le pape et le congrès* (déc. 1859), *La France, Rome et l'Italie* (1861), rédigées par le vicomte de La Guéronnière et inspirées par Napoléon III, prétendent, au nom du principe des nationalités et des libertés, amener Pie IX à se contenter de Rome et de la campagne voisine, ou, comme on l'a dit « réduire le Saint-Père à la vigne de Naboth, sans réprimer chez ses voisins les convoitises d'Achab ». Pierre de La Gorce, *Hist. du second Empire*, t. III, p. 17. E. About et John Lemoinne mènent le chœur des pamphlétaires qui commentent les brochures officieuses, tandis que les pastorales des évêques du monde entier, les livres ou articles de Crétineau-Joly, Gorini, Ventura, Falloux, Poujoulat, Montalembert, Balmès, Döllinger, etc., défendent les droits du Saint-Siège. Louis Veuillot se distingue parmi les publicistes, avec ses ouvrages : *De quelques erreurs sur la papauté* (1858), *Le pape et la diplomatie* et *Le guêpier italien* (1861). Pavy, Gerbet, Parisis, Donnet, Pie, Dupanloup sont à la tête des évêques français, le dernier surtout, avec son célèbre traité : *La souveraineté pontificale selon le droit catholique et le droit européen* (1860), qui comprend un triple exposé doctrinal, historique et polémique. Cependant, en Italie, tandis que la *Civiltà cattolica* tient ferme, des prêtres ou des religieux, comme Gioberti, Rosmini-Serbati, Mongini, Reali, Passaglia, Liverani, Curci, ont peine à se dégager des conceptions ou des utopies qui sacrifient ou accommodent le pouvoir temporel à l'unité italienne.

3. Pie IX, néanmoins, n'a pas cessé d'affirmer lui-même la nécessité de l'indépendance du pontife romain : « Il est évident, dit-il, le 20 avril 1849, que les peuples, les rois, les nations ne se tourneront jamais vers l'évêque de Rome avec pleine confiance et dévotion, quand ils le verront sujet d'un souverain ou d'un gouvernement et ne le sauront pas en pleine possession de sa pleine liberté. Car, alors, ils pourront toujours soupçonner et toujours craindre que le pontife, dans ses actes, ne subisse l'influence du souverain et du gouvernement sur le territoire desquels il demeure. Et, sous ce prétexte, il arrivera souvent que les déterminations du pape ne seront pas obéies. » Allocution

Quibus quantisque, du 20 avril 1849. Cf. allocution consistoriale *Si semper antea* du 20 mai 1850, et lettre *Ad apostolicæ* du 22 août 1851.

En 1859, lorsque l'invasion des Romagnes a inauguré les spoliations qualifiées par Montalembert de « brigandage royal », l'encyclique du 18 juin 1859 y répond solennellement : *Necessarium esse palam edicimus sanctæ huic Sedi civilem principatum, ut in bonum religionis sacram potestatem sine ullo impedimento exercere possit.* Et l'encyclique *Cum catholica Ecclesia*, du 26 mars 1860, en infligeant les peines ecclésiastiques aux usurpateurs, insiste encore sur la nécessité du pouvoir temporel : *quo Deus hanc beati Petri sedem instructam voluit ad apostolici ministerii libertatem tuendam atque servandam.* Les allocutions consistoriales *Novos et ante*, du 28 septembre 1860, *Jamdudum cernimus*, du 18 mars 1861, et *Maxima quidem*, du 9 juin 1862, renouvellent les mêmes déclarations, auxquelles l'épiscopat catholique donne une adhésion unanime, en particulier dans l'adresse présentée à Pie IX au consistoire du 9 juin 1862, par plus de trois cents archevêques ou évêques présents, en leur nom et au nom de leurs frères absents, et dans laquelle on lit : *In præsenti humanarum rerum statu ipsum principatum civilem pro bono ac libero Ecclesiæ animarumque regimine omnino requiri.*

Enfin le *Syllabus* (8 déc. 1864) condamnera deux propositions qui ont trait au principat civil du pontife romain : prop. 75 : *De temporalis regni cum spirituali compatibilitate disputant inter se christianæ et catholicæ Ecclesiæ filii;* prop. 76 : *Abrogatio civilis imperii, quo apostolica Sedes potitur, ad Ecclesiæ libertatem felicitatemque vel maxime conduceret.* Cf. allocution consistoriale du 20 juin 1859.

4. Du reste, La Guéronnière lui-même écrivait : « Le pouvoir temporel du pape est-il nécessaire à l'existence de son pouvoir spirituel? La doctrine catholique et la raison politique sont ici d'accord pour répondre affirmativement. Au point de vue religieux, il est essentiel que le pape soit souverain. Au point de vue politique, il est nécessaire que le chef de 200 millions de catholiques n'appartienne à personne, qu'il ne soit subordonné à aucune puissance et que la main auguste qui gouverne les âmes, n'étant liée par aucune autre dépendance, puisse s'élever au-dessus de toutes les passions humaines. » *Le pape et le congrès*, Paris, 1859, p. 7, 8.

Et Guizot († 1874) ne craignait pas d'affirmer en face de Cavour : «... l'Église catholique est partout, au-dehors comme au-dedans de l'Italie, dans l'ancien et le nouveau monde; c'est partout que l'abolition de la souveraineté temporelle du pape changerait sa condition et attenterait à ses libertés... L'Église catholique n'est pour rien elle-même dans les idées et les actes qui bouleversent son organisation et sa situation; elle n'a été ni consultée ni écoutée; elle subit les volontés et les coups des conquérants étrangers qui portent sur elle la main et la frappent, dans les pays mêmes où n'atteignent pas leurs conquêtes... L'union du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel dans la papauté..., c'est la nécessité, une nécessité intime et continue qui a vraiment produit et maintenu ce fait à travers toutes sortes d'obstacles... Les possessions et le gouvernement sont venus à la papauté comme un appendice naturel et un appui nécessaire à sa grande situation religieuse... Comme souverain temporel, le pape n'était redoutable pour personne, mais il puisait dans sa souveraineté une efficace garantie de son indépendance et de son autorité morale. » *L'Église et la société chrétienne en 1861*, Paris et Leipzig, p. 77 sq. et 143 sq.

C'est, au fond, la même doctrine que professe Mgr Pie († 1880), évêque de Poitiers : « La royauté pontificale est le bouclier de la liberté et de la dignité de l'Église, attendu qu'elle place son chef en dehors de toute dépendance profane, de toute sujétion séculière, et qu'elle lui permet ainsi, dans l'exercice de son suprême ministère spirituel, de tenir la balance de la vérité et de la justice toujours égale au milieu des agitations politiques de la terre. » Homélie pour le 21e anniversaire de sa consécration épiscopale, dans *Œuvres*, t. VII.

Cette importance du pouvoir temporel pour la liberté du ministère apostolique n'avait certes pas échappé à Cavour, qui déclarait que, dans Rome, l'autorité temporelle du pape se confond tellement avec celle du pouvoir spirituel, que l'une ne peut se séparer de l'autre sans qu'on risque de les détruire toutes les deux. *Docum. diplom. præsentati alla Camera*, Turin, 1858, p. 95 sq. Ce risque, Garibaldi et Mazzini le recherchaient délibérément, espérant, par la spoliation des États pontificaux, accomplir, non seulement l'unité italienne, mais encore la ruine de la papauté et du catholicisme.

5. La convention secrète du 15 septembre 1864, le retrait des troupes françaises, le 11 décembre 1866, le nouveau coup de force tenté par Garibaldi, la victoire de Mentana et la déroute des envahisseurs (3 novembre 1867), la guerre franco-allemande, l'invasion piémontaise, la prise de Rome, (20 septembre 1870), telles furent les dernières péripéties de la lutte contre le Patrimoine de saint Pierre.

Le fait accompli pouvait-il se justifier, à défaut de l'acceptation du pape, par le consentement de son peuple ? On allègue le plébiscite organisé immédiatement par les vainqueurs et qui ne réunit, pour Rome, que 47 voix favorables à la souveraineté pontificale. Plus tard, les journaux libéraux eux-mêmes en plaisantèrent, et l'on sait que, dès 1871, fut présentée à Pie IX une déclaration de fidélité souscrite par plus de 27 000 citoyens romains de plus de 21 ans. Mais un monument public fut érigé, qui perpétuait le souvenir du plébiscite officiel. Cependant, le jour même où les troupes piémontaises franchissaient la brèche de la Porta Pia, le cardinal Antonelli remettait aux membres du corps diplomatique la protestation de Pie IX et, en novembre, une encyclique prononçait l'excommunication majeure contre « tous ceux qui avaient réalisé l'invasion, l'usurpation, l'occupation du domaine pontifical ». *Acta Pii IX*, t. v, p. 263-278.

V. De la Loi des garanties aux accords du Latran (1870-1929). — Certains ont considéré l'effondrement de la petite monarchie pontificale et la *sécularisation* des États de l'Église comme une suite inéluctable, dans l'ordre historique, des sécularisations ou incamérations de domaines ecclésiastiques partout achevées en cette fin du XIXe siècle. En Italie, on a jugé que les destinées de la péninsule s'accomplissaient normalement par l'amalgame en un seul État de la vieille fédération guelfe dont Rome avait fait partie et dont elle ne pouvait désormais demeurer séparée. N'a-t-on pas même reproché aux papes du VIIIe siècle d'avoir enrayé le mouvement vers l'unité nationale que dirigeait alors à son profit la monarchie lombarde ? Quoi qu'il en soit de ces points de vue, et en particulier du droit de l'Italie à faire son unité, d'autres considérations doivent ici nous retenir.

1° *Insuffisance de la Loi des garanties.* — Pour couvrir l'odieux de la spoliation et affirmer sa reconnaissance de la doctrine professée par l'Église sur la liberté indispensable à son chef suprême, le gouvernement de Victor-Emmanuel II proposa au Parlement, dès le 9 décembre 1870, une loi, votée le 13 mai 1871, dite « Loi des garanties », par laquelle il prétendait résoudre la question romaine et assurer la souveraine indépendance du Saint-Siège.

1. Ce statut juridique consacrait comme intangibles Rome capitale et l'Italie unifiée; mais, d'autre part, il entendait offrir pour toutes les libertés et prérogatives essentielles du chef de l'Église dans l'exercice de sa haute juridiction spirituelle, tant au regard du droit canonique que du droit des gens, les apaisements et les sûretés compatibles avec le nouvel état de choses. Les privilèges et honneurs dus aux princes souverains, et aux premiers d'entre eux, étaient expressément assurés au pape, ainsi que les immunités du corps diplomatique accrédité par le Saint-Siège auprès des puissances et par ces puissances auprès du Saint-Siège. Le pape conservait la jouissance du Vatican, du Latran et du domaine de Castel-Gandolfo. Il lui était accordé la plus complète liberté des communications postales et télégraphiques avec l'univers entier. Enfin, une dotation annuelle, fixée, d'après les évaluations budgétaires antérieures, à 3 225 000 lires permettrait au pontife romain de faire face aux charges d'entretien de la curie, des palais et domaines apostoliques. Texte dans Albin, *Les grands traités politiques*, Paris, 3e éd., 1923, p. 99 sq.

2. Ces « garanties » pouvaient-elles être considérées par le Saint-Siège comme vraiment satisfaisantes ?

a) D'abord elles n'étaient inscrites que dans un *acte unilatéral*, sans aucune négociation préalable avec Pie IX, sans aucune *caution* des puissances, dans une loi italienne qui, sans doute, traitait le pontife romain en sujet privilégié, mais en sujet tout de même, radicalement et essentiellement. C'est en vain qu'un Conseil d'État pouvait déclarer cette loi partie intégrante de l'ordre constitutionnel. « Avant de donner des garanties au pape par une loi, écrit M. Goyau, il faudrait qu'on lui en fournît contre le changement possible de cette loi ; en reconnaissant à un parlement le droit de définir sa destinée, le pape concéderait implicitement au parlement ultérieur le droit de la modifier; souverain international, il serait à la merci d'une nation. » *La papauté et la civilisation*, p. 220.

b) On offrait au pape dépossédé de ses États une dotation annuelle. Était-ce une indemnité consentie à un prince temporel déchu, ou une liste civile allouée au souverain dont la puissance spirituelle demeurait intacte même dans l'ordre international? Était-ce un traitement, et le pape, annexé lui-même, allait-il devenir un fonctionnaire italien? Et faudrait-il que, chaque année, cette dotation fût soumise au vote du Parlement, sans cesse remise en question? Il y avait au moins équivoque.

c) Enfin, la Loi des garanties n'attribuait à celui auquel elle reconnaissait une prééminence d'honneur sur les autres princes catholiques ni une véritable souveraineté territoriale ni même la *propriété* proprement dite, mais la simple *jouissance* des palais apostoliques, déclarés expressément inaliénables; elle y ajoutait seulement une sorte d'extraterritorialité et l'inviolabilité, laquelle devait, d'ailleurs, s'attacher à la personne des souverains pontifes et s'étendre aux consistoires et conciles qu'ils réuniraient, aux conclaves qui les éliraient et, secondairement, aux locaux affectés aux administrations pontificales.

C'était manifestement insuffisant. Pie IX, volontairement claustré au Vatican, refusa de recevoir la loi; nul protocole international n'intervint, nulle adhésion des puissances ne s'ensuivit. Au congrès de Berlin, en 1878, l'Italie ne réussit pas à faire sanctionner le statut juridique qu'elle avait prétendu forger et imposer seule au pontife romain.

2° *La souveraineté du pape de 1870 à 1929.* — Une fois de plus, le temps allait travailler pour la papauté. Encore doit-on ajouter que jamais la papauté ne s'abandonna et ne laissa prescrire ses droits.

1. Les quatre successeurs du pape spolié l'imitèrent, et chacun d'eux, au jour de son intronisation, renouvela solennellement sa protestation ; l'un après l'autre ils déclarèrent insuffisantes, illusoires et précaires les garanties offertes. Pour éviter jusqu'à l'apparence même d'une reconnaissance de l'usurpation, noblement, ils se condamnèrent à ne jamais sortir du Vatican et refusèrent la dotation annuelle qui leur était légalement allouée. Bien plus, il fut interdit aux catholiques de voter et d'être candidats aux élections législatives, *ne eletti, ne elettori*, et ce *non expedit*, porté par Pie IX, ne fut levé que par Pie X. Enfin, un protocole qui ne fut modifié que par Benoît XV, en 1920, prononçait une sévère exclusive contre les souverains catholiques qui viendraient faire des visites officielles au roi d'Italie dans sa capitale usurpée : le pape se refusait à les recevoir. C'est à Venise que l'empereur François-Joseph rendit la visite que lui avait faite le roi Humbert, et l'on sait que le voyage du président Loubet, à Rome, fut le prétexte et le prélude d'une rupture avec le Vatican (1904).

a) D'autre part, le rappel des principes ne cessait pas. Le 21 avril 1878, la première encyclique de Léon XIII et, le 27 août suivant, sa lettre au cardinal Nina, proclamaient explicitement la nécessité d'un retour à l'ancien état de choses. Le 22 février 1879, recevant un groupe de journalistes catholiques, le souverain pontife leur disait : « Démontrez, l'histoire en main, que le domaine temporel des papes a été si légitime dans ses origines et dans son développement, qu'aucun État du monde ne saurait sur ce point lui être comparé ». Mêmes revendications dans l'encyclique *Etsi nos* du 15 février 1882, adressée aux évêques d'Italie, et dans les allocutions consistoriales *Amplissimum collegium*, du 24 mai 1889, *Quoad nuper*, du 30 juin 1889, *Non est opus*, du 14 décembre 1891. Dans une allocution du 24 mars 1884, Léon XIII avait précisé et fixé la nature du principat civil des papes, *in quo quidem principatu... inest similitudo et forma quædam sacra, sibi propria, nec cum ulla republica communis, propterea quod securam et stabilem continet apostolicæ Sedis in exercendo augusto et maximo suo munere libertatem.* Et, pour confirmer ces paroles, le pape dénonçait les entraves qu'il rencontrait dans l'accomplissement de son ministère apostolique et celles, plus graves encore que, précisément, les circonstances actuelles lui font prévoir : *ista quidem acerba ; acerbiora præsentimus et pati parati sumus.*

Mais c'est surtout dans la lettre fameuse du 15 juin 1887 au cardinal Rampolla que Léon XIII, maintenant les revendications d'une « souveraineté effective » comme gage d'indépendance, expose avec toute l'ampleur doctrinale qui est dans sa manière, la nature et la raison d'être du pouvoir temporel. Et se tournant vers l'avenir, il ajoute : « Il serait inutile de produire contre lui l'accusation d'être né du Moyen Age, car il aurait les formes et les améliorations utiles exigées par les temps modernes ; et si, en substance, il était ce qu'il a été dans les temps du Moyen Age, à savoir une souveraineté disposée pour sauvegarder la liberté et l'indépendance des pontifes romains dans l'exercice de leur autorité suprême,... ce serait démence de vouloir le supprimer pour cela seul qu'il florissait aux siècles du Moyen Age. » *Acta Leonis XIII*, t. VII, p. 142 sq.

Enfin, lors des fêtes révolutionnaires du 20 septembre 1895, le pape réitéra, dans une nouvelle lettre à son secrétaire d'État, sa douloureuse protestation. Et, cependant, comme le roi Humbert souffrait lui aussi de la situation inextricable où il se trouvait placé, des négociations secrètes s'engagèrent entre le Quirinal et le Vatican, sur la base d'une concession territoriale que devait faire le roi et qui concernait sans doute cette « Cité léonine », que Pie IX avait réservée à la reddition

de la ville et dont la Loi des garanties n'avait ensuite voulu rien dire. Mais le président du Conseil italien opposa son veto, en déclarant qu'un tel accord ne serait jamais accepté par le parlement et compromettrait l'avenir de la dynastie. « Lorsqu'il soupçonna sa mort prochaine, vers 1901, le pape remit à Mgr Angeli, un pli... L'enveloppe contenait un écrit à lire dans l'une des premières réunions du conclave et qui était l'apologie de la conduite tenue par le souverain pontife à l'égard de l'Italie. Léon XIII s'y élève avec force contre toutes les tentatives qui ont été faites pour le contraindre à accepter des accommodements dont le but réel n'était autre que de le réduire à une véritable dépendance. De la coexistence, à Rome, du pouvoir civil et du pouvoir pontifical, il déclare appréhender une sorte d' « italianisation de la papauté » qui serait une calamité redoutable. Il se formerait autour du pape une ambiance à laquelle il ne pourrait que difficilement se soustraire ». E. Renard, *Le cardinal Mathieu*, Paris, 1925, p. 369.

b) Pie X, dans sa première encyclique *E supremi apostolatus*, du 4 octobre 1903, rappelle brièvement et discrètement le principe : «Il sera manifeste à tous, dit-il, que l'Église, telle qu'elle fut instituée par Jésus-Christ, doit jouir d'une pleine et entière liberté et n'être soumise à aucune domination humaine, et que Nous-même, en revendiquant cette liberté, non seulement nous sauvegardons les droits sacrés de la religion, mais Nous pourvoyons aussi au bien commun et à la sécurité des peuples. » Le *Livre blanc* sur la séparation de l'Église et de l'État en France (1905) est plus explicite encore. Il contient la protestation motivée contre la visite officielle de M. Loubet au Quirinal (doc., XXVI); mais on peut y lire, en outre, un exposé succinct de la doctrine catholique sur le pouvoir temporel du Saint-Siège (doc. VIII).

c) En dépit des incartades de quelques publicistes, Curci ou autres, préconisant des solutions prématurées ou inacceptables de la question romaine, c'est toujours, en substance, la même doctrine que professent, unanimement les théologiens. Ainsi Billot († 1931) : *Quod summus pontifex de jure divino habet plenam et absolutam ab omni jurisdictione sæculari exemptionem. Et quod hæc exemptio convenienti et regulari modo actuari non potuit, præsertim post romani imperii dislocationem, ejusdemque in multa regna divisionem, nisi mediante civili principatu quo ab antiquo, providente Deo, Sedes apostolica potita est.* Et Billot de préciser que, s'il ne s'agit pas ici de *jus divinum positivum*, il s'agit tout au moins de *jus divinum naturale : quatenus, supposita dignitate supernaturali a Deo pontifici collata, immunitatis privilegium secundum rectam rationem necessario ex ea consequi ostenderetur : siquidem ab eo a quo est forma, ab eodem etiam sunt quæ naturaliter et per se consequuntur ad formam. Porro, hoc secundo saltem modo, de jure divino esse immunitatem pontificiam, concors est omnium theologorum et canonistarum sententia. Tractatus de Ecclesia Christi*, t. II., th. XX, § 1.

2. Cependant, les faits ont-ils justifié l'attitude protestataire des papes et le mot si fréquemment répété par Léon XIII : *sub hostili potestate constitus* ? On ne peut le nier. Et d'abord en Italie et à Rome même, un anticléricalisme agressif se donne libre carrière : en 1881, les restes de Pie IX, transférés du Vatican, à Saint-Laurent-hors-les-Murs, sont l'objet des insultes de la populace ; en 1882, le centenaire des Vêpres siciliennes est célébré à grand renfort de manifestations contre la papauté; en 1889, l'érection, à Rome, du monument de Giordano Bruno déchaîne les passions irréligieuses, qui, d'ailleurs, se traduisent, cette même année, dans le Code italien, par des dispositions qui abolissent implicitement et pratiquement la Loi des garanties, et bientôt par la confiscation des biens des œuvres pies. Il y eut bien d'autres incidents significatifs, dont le plus caractéristique fut peut-être ce procès intenté au Saint-Siège par l'architecte Martiniani, pour lequel les tribunaux italiens se déclarèrent compétents (1882), tandis que le secrétaire d'État rédigeait un mémoire de protestation où, écartant formellement le statut légal de 1871, il revendiquait l'existence, en fait comme en droit, de la juridiction et de la souveraineté pontificales. Il y eut des tracasseries quotidiennes de la presse et du pouvoir, des attentats perpétrés dans l'ombre contre la liberté de la correspondance du Vatican. La situation fut à ce point tendue, sous Léon XIII, vers 1887, que le pape songea sérieusement à quitter Rome.

La situation s'améliora quand la maison de Savoie sentit le besoin qu'elle avait de l'Église. Après s'être servie des forces révolutionnaires et hostiles au Saint-Siège, pour faire l'unité italienne, elle en était demeurée la prisonnière, et la nation entière fléchissait sous la poussée continue des partis subversifs. Les catholiques, tenus à l'écart de toute activité politique, s'étaient organisés sur le terrain social et constituaient une réserve précieuse : Pie X la mit au service du bien public en levant le *Non expedit* porté par Pie IX et maintenu par Léon XIII. Dès lors se produisit un apaisement progressif, que la guerre de Libye, les entreprises coloniales, et surtout la Grande Guerre devaient accentuer. Benoît XV ayant continué le geste de Pie X, les catholiques groupés dans le parti populaire italien devinrent vite un des éléments les plus importants de la vie nationale.

3. Mais, sur le terrain du droit international, une évolution non moins remarquable se produit. Au lendemain de l'annexion de Rome, avant même que soit promulguée la Loi des garanties, l'Italie tient à rassurer les chancelleries, en déclarant « que le monde catholique ne sera pas menacé dans ses croyances par l'achèvement de notre unité. ... La grande situation qui appartient personnellement au Saint-Père ne sera nullement amoindrie... » Dépêche de Visconti-Venosta, min. des Aff. étrang., 18 octobre 1870.

Cette promesse est réalisée à la lettre, et moins par l'Italie que par les autres nations. Les chefs d'État continuent à prévenir le pape de leurs démarches de courtoisie ; partout leurs ambassadeurs cèdent le pas à ses nonces ; le corps diplomatique accrédité au Vatican est toujours composé d'agents parvenus au plus haut grade de la carrière et, surtout, chaque fois que sont modifiées les limites des états, le sort des peuples qui ont des éléments catholiques ne se règle définitivement que par un recours au Saint-Siège. Pour le Maroc, dans le traité franco-espagnol, la République française essaiera bien de se décharger sur l'Espagne seule du soin de ce règlement; elle n'obtiendra la solution des difficultés pendantes qu'après une entente directe avec le souverain pontife. Bien plus, on voit Léon XIII choisi par l'Allemagne et l'Espagne comme arbitre dans un conflit relatif aux îles Carolines. A ce propos, Guillaume Ier fait déclarer par la *Gazette de la Croix* qu'il s'est adressé au pape comme à un souverain, « dignité que l'histoire et le droit lui reconnaissent depuis des siècles »; et cet arbitrage du souverain pontife n'est pas demeuré unique, il s'est renouvelé à plusieurs reprises.

a) Cependant, il faut avouer que, de 1870 à 1914, l'attitude des chancelleries à l'égard du Saint-Siège fut loin d'être constante; à la veille de la Grande Guerre, nombreux étaient les États qui avaient cessé de prendre le chemin du Vatican ; et c'est un remarquable résultat du douloureux pontificat de Benoît XV que des relations diplomatiques aient été nouées ou renouées avec le pape par tant de nations diverses. On

bien ce sont des relations diplomatiques proprement dites : et c'est le cas de quelque trente-cinq États catholiques, protestants, orthodoxes, musulmans et autres, lesquels ont aujourd'hui une ambassade ou une légation auprès du Vatican et en reçoivent un nonce, un internonce ou un chargé d'affaires. Ou bien le Saint-Siège a des délégués apostoliques, qui, dépourvus du caractère diplomatique, sont officiellement agréés pour le représenter en ce qui concerne le spirituel; c'est le cas des États-Unis de l'Amérique du Nord et de plus de vingt autres. Toutes ces puissances indistinctement admettent, en droit comme en fait, la personnalité internationale du pontife romain. Elle était proclamée en juin 1908 par la cour suprême des États-Unis dans l'affaire de l'évêque de Porto-Rico contre la municipalité de Ponce dans un considérant formel : « L'existence de l'Église catholique romaine comme corps, aussi bien que la position occupée par la papauté ont toujours été reconnues par le gouvernement des États-Unis. »

b) En France, nous assistons à une évolution singulière. Jusqu'en 1904, on y professe, comme Guizot en 1847, que « ce qui constitue vraiment l'État pontifical, c'est la souveraineté dans l'ordre spirituel. La souveraineté d'un petit territoire n'a pour objet que de garantir l'indépendance et la dignité visible de la souveraineté spirituelle du Saint-Père ». Le 20 novembre 1882, le président du Conseil, Duclerc, « estime qu'il n'est douteux pour personne que le Saint-Siège est encore actuellement une puissance politique, une aussi grande puissance politique qu'avant la suppression du pouvoir temporel. C'est donc au pape, à l'homme investi d'une grande puissance politique, que les autres grandes puissances politiques de l'Europe envoyaient des ambassades, et non au prince temporel régnant sur deux ou trois millions d'hommes. C'est pour cela qu'après la perte du pouvoir temporel elles ont persisté à lui en envoyer. » Le ministre Spuller pensait de même lorsqu'il disait : « Croyez-vous que la souveraineté du pape tienne à une motte de terre ? » Consultés par des juges, anxieux et indécis sur la sentence à prendre contre les citoyens prévenus d'avoir arboré le drapeau pontifical, les gouvernements successifs répondent que le pape est un souverain. Waldeck-Rousseau soutient cette doctrine à la barre avec toute sa dialectique, et sous son ministère, on verra son ministre des Affaires étrangères, Delcassé, répondre officiellement au garde des Sceaux, Monis, le 4 septembre 1901 : Ce drapeau est « celui d'un souverain, s'il n'est pas celui d'un État ».

Mais, brusquement, en 1904, au plus fort de la crise religieuse, les tribunaux adoptent une jurisprudence contraire, que confirme la Cour de cassation, principalement par l'arrêt de la chambre criminelle, en date du 5 mai 1911 : « La souveraineté (du pape) a cessé d'exister par suite de la réunion des États pontificaux au royaume d'Italie », arrêt rendu sur les conclusions du procureur général Baudouin, dont les considérants se ramènent à deux postulats : pas de souveraineté sans État, pas d'État sans territoire.

C'est la doctrine juridique qui, en dépit des relations diplomatiques de tant d'États avec le Vatican, a généralement prévalu dans les universités publiques de la France et des régions qui acceptent son influence. On y considère comme fictif et anormal le rang de souverain reconnu au pape, et l'on prétend l'expliquer par la permanence d'une tradition qui le fonde uniquement sur le principat civil.

c) D'ailleurs, les universités allemandes, sous l'inspiration de Bismarck, après sa réconciliation avec Rome, essaient d'un autre système, qui, en principe, accorderait au Saint-Siège une sorte de souveraineté, moyennant une convention diplomatique, renouvelable à l'avènement de chaque pape, et qui comporterait de sa part un engagement formel de ne jamais troubler l'action légale du pouvoir civil : c'était accorder au souverain pontife un titre vain, sans lui garantir la pleine indépendance de son ministère apostolique.

d) Plus proche de la tradition théologique et canonique, bien que s'inspirant de ses intérêts propres, l'Italie, par ses diplomates et ses théoriciens de l'unité, comme par les professeurs de ses facultés, n'a cessé d'enseigner que la souveraineté pontificale est essentiellement personnelle, en tant qu'elle appartient à la personne du chef suprême de l'Église catholique, et qu'elle subsiste même après l'annexion au royaume du Patrimoine de saint Pierre. Il faut bien reconnaître que cette conception est autre chose qu'une justification de la Loi des garanties, puisqu'elle se trouve confirmée par l'attitude pratique de la plupart des chancelleries et par la doctrine juridique couramment professée dans les pays de langue espagnole.

4. Ce qui demeurait incontestable, après comme avant 1914, ce que savaient comprendre tous les esprits sagaces, c'est le fait de première importance dans l'ordre international de la situation suréminente du Saint-Siège. Melchior de Vogüé avait pu écrire, en 1887, dans la *Revue des Deux Mondes* : « Il suffit d'ouvrir un journal ou de traverser un salon politique, pour comprendre que le Vatican est à cette heure l'un des principaux centres diplomatiques de l'Europe, celui auquel viennent aboutir le plus d'affaires et des plus considérables. » *Affaires de Rome*, dans *Spectacles contemporains*, Paris, 1891, p. 3-4. M. Hanotaux, rentrant d'Italie, en 1915, n'hésite pas davantage à déclarer : « Le Vatican reste une immense puissance mondiale », et, deux ans plus tard, Lazare Weiller « constate que la puissance politique de l'Église romaine et de la papauté est un fait. » J. Ausset (L. Weiller), *La question vaticane, 1914-1928*, p. 110-111.

a) Aussi bien, la République française avait recommencé de « causer » avec le Saint-Siège, dès 1917, au sujet du Levant, en 1919, à propos de l'Alsace-Lorraine, pays concordataire et, en 1920, à l'occasion du nouveau statut religieux du Maroc. L'ambassade extraordinaire de M. G. Hanotaux (1920), puis l'envoi simultané de Mgr Ceretti comme nonce à Paris et de M. Jonnart comme ambassadeur à Rome (1921) rendent enfin à la France sa place au Vatican.

b) C'est en vain que par l'article 15 du traité de Londres (26 avril 1915), M. Sonnino avait à l'avance fait exclure le pape du futur congrès de la paix, de même que la Consulta, à la fin du XIXe siècle, avait évincé Léon XIII de la conférence de La Haye : la solution de la question romaine était proche.

Depuis le jour où, à la suite des décisions de Pie X, les catholiques avaient pénétré dans l'organisme de l'État italien, tous les esprits modérés comprenaient que l'intérêt national exigeait une réconciliation avec le Saint-Siège. Sans doute, M. Orlando s'était plu à célébrer la bienfaisance avérée, durant la guerre, de la Loi des garanties ; on le vit, en 1919, au cours des négociations du traité de Versailles, accueillir les suggestions d'un prélat américain et entrer en conversation avec Mgr Ceretti, alors secrétaire des Affaires ecclésiastiques extraordinaires. Deux ans plus tard, au lendemain du rapprochement entre la France et le pape, le monde politique s'émeut, la grande presse et le parlement consacrent de nombreux articles et discours à la situation que crée à l'Italie son absence du Vatican, et le ministère Facta, dans un *livre vert*, publie, avec les discours, les plus notables de ces articles. C'était poser délibérément la question.

c) La solution s'en imposa au gouvernement fasciste comme une nécessité pratique. Il essaya d'abord d'une sorte de règlement unilatéral, au moyen d'un nouveau statut légal du clergé, élaboré en 1926, selon l'esprit du

droit canon et des meilleurs concordats signés récemment par le Saint-Siège. Une note officielle, puis une lettre du souverain pontife signifièrent que des arrangements de ce genre devaient, pour être valables, être négociés avec lui et qu'aucune négociation n'était possible tant que ne serait point résolue d'abord la question romaine.

5. Alors, délibérément, le Duce engagea des négociations, privées d'abord (août-oct. 1926), officieuses ensuite (oct. 1926-nov. 1928), officielles enfin (nov. 1928-févr. 1929). Deux conditions essentielles étaient posées par le gouvernement fasciste : la question romaine demeurerait purement italienne et le Saint-Siège ne réclamerait pas la garantie des autres puissances; l'État italien, avec Rome pour capitale, serait reconnu par le pape. Deux conditions essentielles étaient exigées de même par le gouvernement pontifical : un concordat, pacte bilatéral, réglerait, pour l'Italie, le statut de l'Église et ses relations avec l'État, avec cette clause, en particulier, que la loi civile du mariage serait ajustée aux dispositions du droit canonique; la souveraineté d'une petite enclave territoriale serait reconnue par l'Italie au pape.

a) Malgré toutes les difficultés, de part et d'autre, on voulait aboutir. On avait vite abandonné l'idée d'une cession de territoire, qui, sans réelle utilité et non sans inconvénients pour le Saint-Siège, eût entraîné, pour l'Italie une humiliation pénible à supporter. Mais on étendrait et compléterait la souveraineté vaticane par toutes les immunités diplomatiques désirables.

Enfin, le 7 février 1929, le cardinal Gasparri faisait part au corps diplomatique de l'heureuse issue des négociations engagées entre les plénipotentiaires de S. S. Pie XI et de S. M. Victor-Emmanuel III; le 11 février, en effet, le cardinal Gasparri et M. Mussolini échangeaient les signatures; le 12 février, tandis que la participation officielle du gouvernement italien aux solennités du septième anniversaire du couronnement de Pie XI signifiait que la période de rupture entre le Quirinal et le Vatican était close, l'*Osservatore romano* publiait la note suivante :« Aujourd'hui, à midi, dans la salle des papes du palais apostolique du Latran, ont été signés un traité entre le Saint-Siège et l'Italie, réglant la « question romaine », et un concordat fixant les conditions de l'Église et de l'État en Italie; avec le traité a été signée aussi une convention financière annexe. »

La volonté du gouvernement fasciste de ne pas traiter la « question romaine » comme une affaire internationale, mais purement italienne avait entraîné cette contre-partie inéluctable d'un concordat qui donnât une solution aux difficultés venant des conditions religieuses de l'Italie. Cf. Discours de S. S. Pie XI aux professeurs et élèves de l'université de Milan, 13 févr. 1929.

b) En dépit du discours fameux que M. Mussolini prononçait le 13 mai suivant, pour atténuer la signification et la portée du concordat du Latran, on doit reconnaître que, par cet acte, l'Italie donne à la conception catholique des rapports entre l'Église et l'État une traduction juridique et une adhésion pratique qui dépassent, et de loin, tout ce qui se constate ailleurs en cet ordre de choses. Mais la caractéristique la plus importante du concordat du Latran, c'est qu'il est annexé à un traité politique qui est un acte diplomatique de même ordre exactement que les traités ordinairement conclus par les diverses puissances entre elles et réglant comme eux des questions temporelles. A ce titre, il intéresse nécessairement la communauté du droit des gens et le droit international.

En définitive, et pratiquement, le droit des gens et le droit international reconnaissaient la souveraineté pontificale, consacrée par le maintien d'un corps diplomatique accrédité auprès du Saint-Siège. Restait à fixer la position juridique de l'Italie. Une solution internationale, qui aurait confirmé l'indépendance du pape et transformé en protocole international la loi italienne des garanties, répugnait à l'amour-propre fasciste et n'eût accordé à la papauté, dépouillée de son domaine temporel, qu'un statut juridique cautionné par les puissances signataires. On sait combien un tel statut peut, dans les faits, se révéler précaire. La solution territoriale, qui fut adoptée, pouvait, sans doute être complétée par une garantie internationale; mais cette garantie n'était nullement efficace, comme le montrait la violation récente de la neutralité belge, ni indispensable au regard du droit international, puisque comme tout autre traité diplomatique, celui du Latran fut notifié publiquement aux puissances.

c) Du reste, les deux premiers articles précisent très exactement les bases de cet acte bilatéral. Le premier le rattache étroitement au concordat signé le même jour, en déclarant le catholicisme religion officielle de l'État ; et le deuxième reconnaît formellement le droit de souveraineté du pape comme une prérogative qui découle essentiellement de sa primauté spirituelle, et non pas comme une conséquence de son principat temporel. Il ne s'agit ni d'une restitution ou d'un rétablissement, ni d'une création libre ou d'une concession gracieuse du gouvernement italien, mais d'un droit primordial et imprescriptible, qui déborde, dans le temps et dans l'espace, la condition de l'État pontifical.

Cet *État*, les art. 3 à 7 du traité le désignent et le déterminent. C'est la *Cité du Vatican*, enclave territoriale de quarante-quatre hectares environ, qui comprend les terrains et immeubles dont la simple jouissance était laissée au pontife romain par la Loi des garanties. Et c'est désormais un droit, non seulement de pleine et entière propriété, mais encore de totale et parfaite souveraineté qui est explicitement reconnu. L'art. 4 précise, en effet, que l'État pontifical ne sera aucunement vassal ni sujet à aucun protectorat; et les bons offices de collaboration qu'il pourra recevoir de l'État italien ne pourront jamais s'exercer qu'en vertu d'une libre délégation du Saint-Siège lui-même, reçue expressément comme telle.

Le traité prévoit, en outre, l'évacuation éventuelle et le dédommagement des actuels occupants de l'enclave; il énumère les services publics dont l'Italie promet de pourvoir la Cité du Vatican, les mesures qui concernent les relations, communications et transit avec le royaume d'Italie, les garanties et libertés des conciles et conclaves, les diverses catégories de personnes soumises à la souveraineté du Saint-Siège, par le fait de leur résidence stable dans la Cité, les franchises dont jouiront les dignitaires de l'Église et les personnes de la curie pontificale. Les grandes basiliques et les services pontificaux à Rome hors du territoire de la Cité, le domaine de Castel-Gandolfo et divers sanctuaires italiens sont dévolus au pape, et sur toutes ces possessions il exercera, non plus le plein droit de souveraineté, mais le droit de pleine et entière propriété, enrichi de l'immunité diplomatique et fiscale.

Logiquement est prévue une représentation diplomatique du Saint-Siège auprès du Quirinal, et vice versa; de même sont réglées les questions d'extradition et de juridiction pénale. Mais l'art. 24 est à remarquer, parce qu'il achève de caractériser la doctrine de ce traité. Le souverain pontife s'engage à la neutralité, ou plutôt à l'abstention totale et perpétuelle dans toutes les compétitions politiques et temporelles des puissances, dans toutes les alliances ou combinaisons diplomatiques, dans toutes les réunions ou assemblées internationales. Et deux exceptions confirment bien cette condition supranationale dans laquelle entend se

renfermer la papauté. Le chef de l'Église, ministre de paix et de vérité, se réserve d'exercer le droit d'arbitrage, quand les nations se mettront d'accord pour l'en solliciter et d'user librement de l'autorité de son ministère apostolique pour rappeler les principes propres à la solution des conflits internationaux.

L'art. 26 contient des déclarations d'importance décisive. Le Saint-Siège estime que, par les accords du 11 février 1929, lui est assuré, d'une manière adéquate, ce qui lui est nécessaire pour exercer sa souveraineté avec « les libertés et l'indépendance dues au gouvernement pastoral du diocèse de Rome et de l'Église catholique en Italie et dans le monde ». Il déclare donc définitivement résolue, par suite, éliminée, la « question romaine », et il reconnaît le royaume d'Italie sous la dynastie de la maison de Savoie, avec Rome pour capitale. De son côté, l'Italie reconnaît l'État de la Cité du Vatican sous la souveraineté du souverain pontife; est abrogée toute disposition contraire, notamment la Loi des garanties du 13 mai 1871.

Enfin, l'art. 27 décide que le traité entrera en vigueur dès la ratification, laquelle devra s'accomplir dans le délai de quatre mois, à peine de caducité. En fait, la cérémonie officielle d'échange des ratifications eut lieu le 7 juin 1929, au palais du Vatican.

VI. Conclusions. — La controverse soulevée par M. Mussolini au sujet de la ratification des accords du Latran n'entre point dans le cadre de cet article. On peut la considérer, sans doute, comme relevant du domaine de la politique fasciste; mais elle donna l'occasion à S. S. Pie XI de rappeler la doctrine catholique sur la souveraineté pontificale dont il convient de nous inspirer dans la conclusion de la présente étude. Cf. lettre au cardinal secrétaire d'État, du 30 mai 1929.

De l'histoire des faits et des doctrines se dégagent nettement les propositions suivantes :

1° Le pouvoir temporel ne peut être, pour le vicaire de Jésus-Christ, une fin en soi, comme pour les princes civils qui régissent les nations; ce ne peut être qu'un accessoire de la souveraineté spirituelle, ou mieux, une « addition préservatrice », c'est-à-dire un moyen d'assurer « les libertés et indépendance dues au gouvernement pastoral du diocèse de Rome et de l'Église catholique en Italie et dans le monde »; c'est, en d'autres termes, l'immunité nécessaire à celui qui exerce la suprême juridiction spirituelle.

2° Cette souveraine autorité du pape, dans le domaine religieux, requiert plus que le droit de propriété indispensable à l'Église en général et à ses divers ministres. En raison même de sa primauté, l'évêque de Rome ne peut, sans grave dommage pour l'exercice de son ministère universel, être le sujet d'un prince temporel quelconque; et cette indépendance exige, pour être pleinement réalisée, que lui soit accordée une souveraineté réelle, au sens total du mot, et reconnue comme telle, non seulement par l'État italien, dans sa constitution actuelle, mais encore par toutes les puissances nationales. Une singulière prééminence appartient, du reste, à l'Église, société parfaite, du fait de la suprême dignité de la fin spirituelle qu'elle poursuit par ses moyens propres, et dans l'Église c'est le pontife romain qui personnifie cette suréminence et qui l'exerce, en vertu du mandat divin reçu directement de Jésus-Christ.

3° Cette souveraineté pontificale, elle doit nécessairement avoir un centre, un appui territorial, exempt de toute vassalité ou sujétion. Toute la raison d'être d'un patrimoine de saint Pierre est donc de signifier et de réaliser, en fait comme en droit, la suprême indépendance du pontife romain. « La Cité du Vatican est grande par ce qu'elle représente, et non pour un kilomètre carré de plus ou de moins. » (Mussolini, discours du 13 mai 1929.) En fait, il n'est pas d'État que la force ne puisse un jour violer; en fait, les États de l'Église furent bien souvent envahis et les papes-rois maltraités. En droit, il n'y a pas d'État plus solidement constitué que la minuscule principauté pontificale, siège d'un pouvoir qui était diplomatiquement reconnu par les puissances, alors même que le signe extérieur en pouvait paraître momentanément aboli et qui, aujourd'hui, jouit d'une indépendance juridique plus complète que jamais.

4° La souveraineté pontificale n'emprunte rien, à vrai dire, à l'importance territoriale de la Cité du Vatican. Par le traité du Latran, elle se situe elle-même en dehors et au-dessus du plan international (art. 24). C'est une souveraineté *sui generis*, qui s'exerce, non pas seulement au temporel, dans l'enclave exiguë délimitée par l'acte du 11 février 1929, mais encore et surtout dans le domaine spirituel sur toute l'Église catholique, au milieu de toutes les nations. Les nonces ne sont donc pas seulement des ambassadeurs, les premiers de tous; ils ne priment tous les autres agents diplomatiques que parce qu'ils représentent une puissance d'un ordre supérieur. Ce n'est pas avec un prince temporel dépossédé que traita l'Italie pour lui restituer une parcelle de ses anciens États. C'est avec le chef spirituel de l'Église catholique. C'est tellement vrai que le concordat et le traité du Latran sont le complément l'un de l'autre et qu'ils sont inséparables; ainsi l'entend et le veut Pie XI; ou bien, ils dureront ensemble, ou bien, ensemble, ils tomberont.

5° Cette conception de la souveraineté pontificale, qui n'est nouvelle ni en théologie ni en droit canonique, l'est davantage en droit civil. Nous avons dit que, de 1870 à 1929, les juristes italiens, pour les besoins de la cause nationale, travaillèrent à cette évolution; mais d'autres juristes aussi, et les événements qui accompagnèrent ou suivirent la guerre de 1914-1918 y contribuèrent non moins efficacement.

Selon la vieille conception du droit, « la souveraineté s'entendait d'un pouvoir absolu : un pouvoir qui ne souffre aucune restriction, aucune concurrence, si ce n'est qu'il est cantonné entre des frontières territoriales; toute souveraineté est absolue, toute souveraineté est territoriale; une souveraineté relative ne serait plus souveraine; souveraineté et relativité sont des termes antinomiques; et donc il ne peut s'exercer deux souverainetés à l'endroit des mêmes sujets et des mêmes territoires : voilà le dogme. Absolutisme, territorialité, ces deux premiers caractères conjugués en engendrent un troisième et dernier : il n'y a pas d'autre souverain que l'État, et donc pas d'autres rapports intersouverains, que les rapports interétatiques, pas d'autre droit intersouverain que le droit international. Donc l'Église n'est pas souveraine; sa prétention à la souveraineté est intolérable; le succès de cette prétention est un scandale : cela ne peut pas être, cela ne doit pas être. Seulement, cela est... » G. Renard, *L'Église et la souveraineté*, dans la *Vie intellectuelle*, 10 janv. 1932, p. 8-9.

1. Et d'abord, note M. Le Fur, « il existe aujourd'hui une interdépendance étroite de tous les États, dans la paix comme dans la guerre... D'une façon générale, même pour les plus puissants États, le splendide isolement et l'égoïsme sacré ont fait leur temps; il est indispensable que chaque État abandonne une partie de son ancienne omnipotence pour qu'un droit entre nations puisse s'établir... » *La souveraineté de l'État et ses limites nécessaires*, dans *Politique*, 15 avril 1932, p. 290 sq. La souveraineté s'avère donc relative.

Ainsi s'effrite et croule la théorie de l'omnipotence absolue de l'État, que ce soit l'État-Dieu des pangermanistes et des naturalistes païens, ou l'État souverain des monarchies gallicanes d'Ancien Régime, des jacobins et des laïcistes athées. A côté de l'État, au

sein même de l'État, il y a place pour d'autres souverainetés. La Société des nations n'a-t-elle pas prétendu limiter le pouvoir de l'État jusque dans sa prérogative « essentielle », le droit de guerre? (et voilà qui détruit la plus singulière objection dirigée contre la souveraineté du Saint-Siège, du Saint-Siège dépourvu du droit de guerre, considéré comme la manifestation suprême de la souveraineté). Que dire de la puissance qui siège au Vatican depuis des siècles?

2. Ensuite il apparaît de plus en plus qu'il existe une souveraineté autre que la souveraineté territoriale, nationale ou politique. Et c'est bien celle-là que revendique d'abord le Saint-Siège, aujourd'hui plus et mieux que jamais, en se plaçant délibérément en dehors de toutes les compétitions ou alliances entre États. A ce titre, il n'y a point de nationalité vaticane proprement dite; le mot n'est pas dans le traité. Alors que l'idéal du droit international serait que tout homme ait une nationalité et n'en ait qu'une, tout le monde est d'accord pour admettre que la citoyenneté vaticane n'abolit pas la nationalité d'origine.

3. Avant 1870, il y avait des États de l'Église, qui, comme États, étaient « à l'alignement » avec les autres États, régis, comme eux, par le droit international commun, soumis aux mêmes vicissitudes de la politique internationale. Le pape était prince temporel dans toute l'acception ordinaire du terme, en même temps que souverain pontife de l'Église catholique; et déjà sa souveraineté temporelle n'était pas purement et simplement territoriale, elle débordait sur tout le monde civilisé.

A présent, il y a encore un État, certes, mais un État plus évidemment *sui generis*.

Il apparaît d'abord comme un emplacement, pourvu de l'exterritorialité et de l'immunité diplomatique, une enclave qui permet l'installation des services centraux du gouvernement ecclésiastique, et qui, de plus, se trouve soustraite à la domination de tout État national : voilà qui recouvre adéquatement l'exemption, l'immunité canonique, réclamées par le droit public de l'Église.

Cette conception s'apparente à celle qui a prévalu aux États-Unis d'Amérique dans la création du district fédéral de Colombie, qui est une enclave entre les États, un emplacement des services centraux de la Confédération.

Toutefois, il s'en faut qu'il y ait parfaite identité. La Cité du Vatican est une institution très particulière, tout entière au service d'une institution plus haute à laquelle elle sert de point d'attache, de racine dans le monde, mais dont l'activité la déborde et s'étend par tout l'univers; c'est bien ainsi une « spiritualisation de la souveraineté », qui se trouve cadrer au mieux avec les conceptions les plus récentes du droit, avec la théorie institutionnelle, comme avec les thèses fondamentales de la théologie. Mais, à la différence du district fédéral de Colombie, la Cité du Vatican est, en droit comme en fait, un État, un État *sui generis*, mais un État.

Pour que soit rendue incontestable la souveraineté temporelle du pape, même pour ceux qui n'en admettraient pas l'existence sans une possession territoriale et sans la constitution d'un État indépendant, le traité du Latran prétend couper court à toute controverse plausible sur ce point (préambule et art. 3); d'accord avec le gouvernement italien, le Saint-Siège a su et voulu créer un État véritable au regard du droit international le plus exigeant.

En effet, la Cité du Vatican doit avoir tout ce qui normalement est requis à l'existence d'un État, non seulement le territoire (dont les dimensions minuscules n'ont évidemment rien à voir à l'affaire), mais encore la population, le régime législatif et judiciaire, les autorités, la force et les services publics, la condition internationale. Tel est le droit. En fait, il faut ajouter que le fonctionnement de la Cité du Vatican a rendu plus certains tels ou tels caractères étatiques que plusieurs juristes, dont le texte seul du traité ne parvenait pas à dissiper les doutes, avaient cru fictifs ou illusoires avant l'entrée en vigueur des accords de 1929. Les réalisations constatées dans l'organisation du nouvel État ne leur permettent plus un tel scepticisme, celles-là surtout, comme les conventions internationales relatives à la radiodiffusion et au droit privé aérien, qui supposent des rapports temporels entre États.

Que le traité du Latran n'ait pas été présenté à Genève, aux fins d'enregistrement, par l'Italie, membre de la Société des nations, ce fait n'entraîne d'autre conséquence juridique que celle-ci : en cas de litige sur l'interprétation du traité, les signataires ne pourront recourir à aucune des procédures de règlement dont Genève est le centre. Mais précisément les deux puissances contractantes se sont volontairement privées de ce recours, l'Italie, parce qu'elle entend que toujours ce problème demeure italien, le Saint-Siège, parce qu'il ne se départ point de l'axiome : *Prima Sedes a nemine judicatur*.

« Tant vaudra l'Italie, tant vaudra le traité », dit un axiome courant depuis l'acte mémorable du 11 février 1929; Pie XI répond : « Que sera demain ?... Nous n'en savons rien. L'avenir est dans les mains de Dieu, et donc en de bonnes mains. » Discours adressé, le 9 mars 1929, au corps diplomatique, *Acta. ap. Sed.*, t. XXI, p. 105.

II. LE POUVOIR DU PAPE EN MATIÈRE TEMPORELLE. — Il ne s'agit plus, dans cette seconde section, d'un pouvoir pontifical se réalisant, au regard du droit des gens, par une institution juridique de souveraineté *sui generis* ou par un principat civil et politique proprement dit, mais d'un pouvoir découlant logiquement de la juridiction spirituelle du pontife romain et créant chez tous les fidèles une obligation stricte d'obéissance hiérarchique, même lorsque les activités individuelles ou sociales de ceux-ci s'exercent en matière temporelle.

Nécessairement, les circonstances qui intéressent l'homme tout entier, corps et âme, sont multiples: nécessairement, les fidèles de l'Église sont en même temps les sujets d'un État. Le surnaturel n'est pas séparé de la nature, le spirituel se trouve toujours mêlé au temporel. En conséquence, et sous peine de se cantonner dans l'absolu et dans l'abstrait, l'Église doit, pour accomplir sa divine mission envers les destinées humaines, entrer dans la mêlée, se rappelant qu'elle est le sel de la terre et la lumière du monde et qu'elle doit enseigner, décider, approuver ou condamner, au nom du Dieu qui ne passe pas, les hommes et les sociétés qui se succèdent sur la terre et qui se meuvent dans le relatif et le concret.

Comment faut-il entendre ce pouvoir en matière temporelle, et d'abord, comment s'est-il réalisé dans l'Église et dans son chef, le pontife romain, tel est l'objet des pages qui vont suivre.

I. Les dix premiers siècles. II. Le Moyen Age, Xe-XVe siècle (col. 2713). III. Les temps modernes, XVIe-XXe siècle (col. 2752). IV. Conclusions (col. 2768).

I. LES DIX PREMIERS SIÈCLES. — « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu »; aussi bien « mon royaume n'est pas de ce monde », avait dit le Sauveur. Matth., XX, 21; Joa., XVIII, 36. Mais encore avait-il ajouté : « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre... Allez donc,... comme mon Père m'a envoyé, je vous envoie. » Matth., XXVIII, 18, et Joa., XX, 21. Il avait dit : « Tu es Pierre..., ce que tu lieras sur la terre sera lié dans le ciel, ce que tu délieras sur la terre sera délié dans le ciel », Matth., XVI, 18-19; et

à Pilate : « Tu n'aurais sur moi aucun pouvoir s'il ne t'avait été donné d'En-Haut. » Joa., XIX, 9-11. De ces principes évangéliques, quelles applications vont faire l'Église et son chef?

1° *L'âge apostolique.* — Saint Paul fait écho à la parole du Maître. Dans l'épître aux Romains, en particulier, il professe (XIII, 1-7) « qu'il n'est d'autorité, si ce n'est de Dieu » et que ceux qui en sont investis sont les « ministres » de l'œuvre divine. « Que toute âme se soumette aux autorités supérieures... Rendez à chacun ce qui lui est dû (à César ce qui est à César); à qui l'impôt, l'impôt, à qui le tribut, le tribut, à qui la crainte, la crainte, à qui l'honneur, l'honneur. »

Si ces paroles renferment la plus forte leçon de civisme et de loyalisme, elles contiennent pour l'autorité une déclaration formelle de son caractère radicalement ministériel, de sa mission sacrée, essentiellement morale et ordonnée au service de celui qui est le Bien absolu. Car, au-dessus des lois promulguées par les hommes, il y a, dit encore saint Paul, une loi naturelle inscrite par le Créateur dans la conscience de tout homme. Là est la règle d'un pouvoir qui, jamais, ne doit ériger en lois ses caprices, non pas même ses fins politiques les plus hautes.

« Au moment où le Docteur des nations écrivait ces lignes, dit le P. Prat, l'autorité impériale apparaissait partout sous son jour le plus favorable; le fameux *quinquennium* de Néron durait encore, le monde était gouverné par des sages et par des philosophes; malgré les abus, les vexations, les exactions de quelques-uns de ses délégués, Rome symbolisait, dans les provinces, l'ordre, la justice et la liberté; Paul n'avait guère qu'à se louer des magistrats romains rencontrés sur sa route. Mais, lorsque les dispositions du pouvoir envers l'Église changèrent, l'enseignement de l'Église ne changea pas. C'est alors que Paul enjoignait à Timothée de faire prier « pour les rois et pour tous les détenteurs du pouvoir », I Tim., II, 1-2, qu'il prescrivait à Tite de prêcher la soumission et l'obéissance aux pouvoirs établis. Tit., III, 1. C'est alors que Pierre écrivait : « Soyez soumis à toute institution humaine, à cause du Seigneur, soit au roi comme à celui qui possède l'autorité suprême, soit aux gouverneurs, comme à ceux qu'il a délégués pour punir les méchants et louer les bons. Car telle est la volonté de Dieu... » L'obéissance à la loi civile a pour limite la loi divine, mais il ne convenait pas d'envisager l'hypothèse d'un conflit entre la loi de Dieu et la loi de l'homme. Le cas échéant, les fidèles avaient pour guide le précepte évangélique, Matth., XXII, 1; Marc., XII, 17, Luc., XX, 25; leur raison leur disait que l'autorité supérieure doit l'emporter; la conduite des apôtres devant le sanhédrin leur dictait la réponse à faire, Act., V, 29. » F. Prat, *La théologie de saint Paul*, 1re éd., t. II, Paris, 1912, p. 460-461.

2° *L'ère des persécutions* (Ier-IIIe siècle). — En définitive ce qui demeure à jamais de l'époque apostolique et des deux siècles qui la suivirent, « ce sont les deux leçons données au monde de si héroïque façon que le souvenir n'en a jamais pu être effacé, même quand l'Évangile était le plus combattu ou le plus dénaturé : la leçon d'un loyalisme toujours maintenu envers les empereurs persécuteurs et celle des droits de la conscience affirmés en face d'un État-Dieu ». E. Magnin, *L'État, conception païenne, conception chrétienne*, Paris, 1931, p. 34-35.

1. Sous la plume de saint Clément Romain, à la fin du Ier siècle, nous trouvons une belle oraison pour César qui exprime fidèlement la tradition héritée de saint Pierre et de saint Paul :

« C'est toi, Maître, qui leur as donné le pouvoir de la royauté. Par ta magnifique et indicible puissance, afin que, connaissant la gloire et l'honneur que tu leur as départis, nous leur soyons soumis. Et ne contredisions pas ta volonté. Accorde-leur, Seigneur, la santé, la paix, la concorde, la stabilité. Pour qu'ils exercent sans heurt la souveraineté que tu leur as remise. Car c'est toi, Maître, céleste roi des siècles, qui donnes aux fils des hommes gloire, honneur, pouvoir sur les choses de la terre. Dirige, Seigneur, leur conseil suivant ce qui est bien, suivant ce qui est agréable à tes yeux (Deut., XIII, 18), afin qu'en exerçant avec piété, dans la paix et la mansuétude, le pouvoir que tu leur as donné, ils te trouvent propice. Toi seul as la puissance de faire cela et de nous procurer de plus grands biens encore. Nous te remercions pour le grand prêtre et le patron de nos âmes, Jésus-Christ, par qui soit à toi la gloire et la grandeur, et maintenant, et de génération en génération, et dans les siècles des siècles. Amen. » Ep. aux Corinthiens, c. LXI.

2. C'est dans le même esprit que saint Polycarpe († 155) écrit aux Philippiens (XII, 13) : « Priez pour tous les saints (Eph., VI, 18). Priez aussi pour les rois (I Tim., II, 1-2), les magistrats et les princes, pour ceux qui vous persécutent et vous haïssent et pour les ennemis de la croix. » Cf. Matth., V, 44; Luc., VI, 27.

La même doctrine inspire les déclarations de saint Justin († 167) : « Nous prions pour nos ennemis, nous cherchons à gagner nos injustes persécuteurs... Nous sommes les premiers à payer les tributs et les impôts à ceux que vous préposez à cet office; c'est là un précepte du Christ... Nous n'adorons donc que Dieu seul, mais, pour le reste, nous vous obéissons volontiers, vous reconnaissant pour les maîtres et les chefs des peuples, et nous demandons à Dieu qu'avec la puissance souveraine, on voie en vous la sagesse et la raison. » *I Apol.*, XIV, 3; XVII, 1, 3.

Théophile († vers 185) ne parle pas autrement, *Ad Autol.*, I, 11, non plus que Tertullien († 230). Mais le rude Africain insiste sur la condition humaine de César et sur sa subordination à Dieu : « ... L'empereur n'est grand qu'autant qu'il est inférieur au ciel; il est, en effet, la chose de celui à qui le ciel et toute créature appartiennent. Il est empereur par celui qui l'a fait homme avant de le faire empereur; son pouvoir a la même source que le souffle qui l'anime... Je n'appellerai pas l'empereur Dieu, ou parce que je ne sais pas mentir, ou parce que je ne voudrais pas me moquer de lui, ou parce qu'il ne voudrait pas lui-même être appelé Dieu. S'il est homme, il est de son intérêt de le céder à Dieu. Il lui suffit d'être appelé empereur; c'est aussi un grand nom que celui-là, car il est donné par Dieu. Dire qu'il est Dieu, c'est lui refuser le titre d'empereur; sans être homme il ne peut être empereur... » *Apol.*, XXX; XXXIII, 3. Cf. *Ad Scapulam*, 2.

A Celse qui reproche aux chrétiens de manquer de civisme et de fuir le métier des armes, Origène († 254) se plaît à répondre que, jusque dans l'exercice de leurs devoirs sociaux, les vrais disciples du Christ sont exemplaires. « Les chrétiens, dit-il, sont plus utiles à la patrie que le reste des hommes; ils forment des citoyens; ils enseignent la piété à l'égard de Dieu gardien des cités; ils font monter jusqu'à une cité divine et céleste ceux qui vivent bien dans les petites cités de la terre. » *Cont. Cels.*, VIII, 73-74, *P. G.*, t. XI, col. 1625 sq.

Mais c'est précisément cette doctrine et cette conduite des chrétiens qui furent la cause des persécutions des premiers siècles; en se refusant à l'adoration de la divinité impériale, ils s'opposaient directement, et efficacement d'ailleurs, à la conception païenne d'un État-Dieu, maître absolu des âmes comme des corps.

3° *L'empire constantinien* (IVe-VIe siècle). — Cette conception païenne du vieux droit romain, il faut remarquer d'abord qu'elle survit opiniâtrément dans l'empire constantinien en face de l'idée chrétienne du pouvoir. Bien plus, elle s'y mêle subtilement, pour produire un césaro-papisme qui sévira avec virulence dans l'empire byzantin.

1. *Les défenseurs de l'orthodoxie* contre l'hérésie affir-

meront l'indépendance de l'Église à l'égard des empiétements du pouvoir civil.

Tandis qu'Hilaire de Poitiers († 366), dans son *Ad Constantium Augustum* (I, 1, 2) et Athanase († 373), dans son *Apologia ad Constantium imperatorem*, rappellent à Constance que ses pouvoirs ne lui permettent pas de s'immiscer indûment dans les affaires ecclésiastiques, Grégoire de Nazianze († 390) ne craindra pas de dire aux magistrats que la loi du Christ les soumet, eux aussi, à l'évêque : « Nous aussi, évêques, nous exerçons l'autorité; j'ajoute même, d'une manière plus éminente et plus parfaite ». *Oratio ad cives Nazianz.*, *P. G.*, t. XXXV, col. 975.

Dans le même esprit, Jean Chrysostome († 407), rappelle qu'il y a deux sortes de pouvoirs, l'un qui s'exerce dans la vie civile et l'autre, plus sublime, qui est, par rapport au premier, ce que le ciel est à la terre. *In IIam ad Cor.*, homil. XV, 3-5, *P. G.*, t. LXI, col. 508-509. Ou bien il dira que le temporel est inférieur au spirituel comme le corps est soumis à l'âme : *Caro subest, spiritus præest*, et cet axiome traversera les âges en se fortifiant de jour en jour.

2. *Saint Ambroise* († 397) « est le premier évêque introduit dans le conseil de trois empereurs successivement, qui s'est trouvé avoir la mission de leur définir leurs devoirs envers l'Église ce que personne n'avait su faire pour Constantin ». Le premier, il pose nettement « la distinction des deux pouvoirs et des deux ordres, celui du spirituel et celui du temporel, ou, pour user des termes mêmes d'Ambroise, la *religio* et la *res publica*. Le droit public jusqu'à Constantin enfermait la religion dans la *res publica* et la soumettait au prince faisant fonction de *pontifex maximus*; depuis Constantin, la religion, séparée de la *res publica*, devient un domaine réservé... En Occident, la démarcation est tracée par Ambroise, d'une main si ferme et si sûre, qu'elle devient un fondement du droit... Ambroise reconnaît à l'empereur la *jurisdictio*, c'est à savoir la fonction de créer le droit... *In potestate ejus omnia*. Mais Ambroise excepte aussitôt du domaine souverain de l'empereur le domaine de Dieu : *Ea quæ sunt divina imperatoriæ potestati non esse subjecta*... Or, qui sont les administrateurs du domaine de Dieu, les interprètes de sa loi, les docteurs de la foi sacrée? Ce sont les évêques. Ils rendront à César ce qui est à César, ils ne peuvent lui sacrifier ce qui est à Dieu, lui livrer le *jus Ecclesiæ*, trahir pour lui le *jus sacerdotale* ». P. Batiffol, *Le Siège apostolique*, Paris, 1924, p. 79 sq. L'empereur, du reste, est un fidèle, et Ambroise donne à sa pensée la formule destinée à devenir fameuse : *Imperator intra Ecclesiam non supra Ecclesiam*. L'empereur ne peut donc sans les évêques traiter quelque affaire qui intéresse ensemble l'ordre public et la religion; *in causa fidei*, le prince chrétien peut être jugé par les évêques, tandis qu'il ne peut juger les évêques; coupable, le prince pourra être séparé de la communion des évêques. L'on sait, que d'Ambroise à Théodose, ces déclarations ne demeurèrent pas lettre morte; l'imposition de la pénitence à l'empereur, après le massacre de Thessalonique, aura un retentissement considérable dans les controverses du Moyen Age.

Ambroise, qui rappelle l'exemple du Christ refusant la royauté terrestre, s'interdit de s'immiscer dans les prérogatives du prince : *Non indebitis me intersero;* que l'empereur, de son côté, n'entreprenne point sur le *jus sacerdotale*. Ambros., *Epist.*, XVIII; XX, 2, 27; XXI; XLI, 25; LI, 6 sq.; *Sermo contra Auxentium, de basilicis*, 29 sq., *P. L.* t. XVI, col. 1016 sq.

Ces maximes politiques d'Ambroise sont de première importance en tant qu'elles sont les prémisses du droit public du Moyen Age, « celui qui cherchera la coordination des deux pouvoirs dans leur accord harmonieux », en sauvegardant l'indépendance propre à chacun d'eux. Il n'est pas jusqu'à la maxime selon laquelle le prince est soumis aux évêques *ratione fidei et peccati* qui, avec ses conséquences, ne soit une maxime d'Ambroise. Batiffol, *op. cit.*, p. 82; cf. J.-R. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire romain*, Paris, 1934.

Nécessairement, ces idées progressaient dans la pratique comme dans la théorie. Si, dès les débuts de l'empire chrétien, Lactance pouvait montrer comment le monothéisme rénovait la vie sociale et la vie morale en fondant la justice et en donnant toute sa vigueur à la loi de nature célébrée par Cicéron dans le *De republica*, il pouvait encore opposer aux vieilles *Institutes* païennes ses *Institutes divines (Institutiones divinæ)*, rédigées vers 307-311, dans lesquelles s'ébauche déjà le nouveau droit chrétien.

3. *Saint Augustin*. — Ces idées, il appartenait à Augustin († 430) de les développer, principalement dans son *De civitate Dei*. Par droit de nature, affirme-t-il, l'homme n'a aucun pouvoir sur l'homme; sa puissance s'arrête aux choses et aux animaux. *De civ. Dei*, XIX, XV, *P. L.*, t. XLI, col. 643. D'autre part, « il n'y a pas de gouvernement possible sans la vraie justice ». *Ibid.*, II, XXI, 4, col. 68-69. Sans la justice, les royaumes ne sont que de grands brigandages, et il n'y a pas de justice dans le paganisme, où Dieu n'est pas servi. *Ibid.*, IV, IV, col. 115; XIX, XXI, col. 648. Mais « je vous demande : comment voyez-vous que telle chose est juste? Où voyez-vous la justice de cette règle d'après laquelle vous taxerez le contraire d'injustice? D'où vient ce je ne sais quoi qui éclaire votre âme, malgré l'obscurité qui l'enveloppe de toutes parts, ce je ne sais quoi qui verse le jour dans votre esprit? D'où découle pour vous, comme de son unique source, cette justice qui vous aide, à discerner le juste, alors que, de tous côtés, vous êtes injustice et folie?... La source de la justice est en Dieu. » *Enarratio in psalm.*, LXI, 21, t. XXXVI, col. 744.

L'autorité ne saurait donc venir que de Dieu : « Dans sa volonté réside le souverain pouvoir : c'est lui qui aide les bonnes volontés des esprits créés et qui juge les mauvaises et les ordonne toutes. C'est elle, cette volonté souveraine, qui donne le pouvoir à quelques-unes et qui ne l'accorde pas à d'autres. Car, comme il est le Créateur de toutes les natures, il est l'auteur de tous les pouvoirs. » *De civ. Dei*, V, IX, t. XLI, col. 151 sq.

Ainsi, le saint docteur ne fait nulle difficulté d'admettre les droits des pouvoirs établis, et il leur promet soumission de la part de la cité de Dieu : « Tant qu'au sein de la cité terrestre elle vit captive et passe le temps de son exil, soutenue par la promesse de sa rédemption et par les dons spirituels qu'elle a reçus comme gage de cette promesse, elle n'hésite pas à obéir aux lois de la cité terrestre, d'après laquelle s'administre tout ce qui est approprié au soutien de cette vie mortelle; et, puisque la mortalité est commune à l'un et à l'autre côté, elle veut donc, en ce qui a rapport aux intérêts présents, conserver la bonne harmonie entre elle et la cité terrestre. » *Ibid.*, XIX, XVII, col. 645. Cette bonne harmonie suppose une réelle distinction des pouvoirs. Commentant le c. XIII de l'épître aux Romains, Augustin est fort explicite en ce sens :

« L'Apôtre prévient ceux qui, dans leur orgueil, pensent que, appelés par le Seigneur à la liberté en devenant chrétiens, ils n'ont plus, dans le cours de cette vie, à observer la règle ni à se soumettre aux autorités supérieures chargées du gouvernement des choses temporelles. Car, puisque nous sommes composés d'une âme et d'un corps, aussi longtemps que nous demeurons dans cette vie temporelle, nous aurons besoin de choses temporelles pour l'entretenir. Il nous faut donc, pour autant, être soumis aux autorités, c'est-à-dire aux hommes constitués en dignité qui gouvernent les choses humaines. Mais, pour autant que nous croyons en Dieu et que nous sommes appelés à son royaume, nous n'avons à être soumis à aucun homme qui tenterait de détruire le don

que Dieu nous a fait en vue de la vie éternelle. Si donc quelqu'un estime que, du fait qu'il est chrétien, il n'a plus à payer l'impôt ni le tribut, ni à rendre honneur aux autorités à qui est confiée la charge de gouverner, il est victime d'une grave erreur. Si quelque autre estime, au contraire, que les autorités préposées aux choses temporelles ont pouvoir même sur sa foi, il tombe dans une pire erreur. Il faut observer ici ce que dit le Seigneur et rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. Et, bien que nous soyons appelés à un royaume où les autorités temporelles n'ont rien à voir, tant que nous relevons de la vie présente et que nous ne sommes point parvenus dans le siècle où s'évanouiront toute principauté et toute puissance, il nous faut supporter notre condition et garder l'ordre des choses humaines, ne faisant rien par simulation et obéissant, en ce point même, non pas tant aux hommes qu'à Dieu qui nous l'ordonne. » *Expositio quarumdam propositionum ex Epistola ad Romanos*, prop. 72, *P. L.*, t. XXXV, col. 2083.

Nous voilà bien loin des doctrines qui se réclament du grand nom d'Augustin pour attribuer au pape une autorité politique primordiale; nous en sommes plus loin encore avec ce texte si expressif : « *Non dicendum est Ecclesiam esse gloriosam quia reges ei serviunt, ubi est periculosior majorque tentatio.* » *De perfectione justitiæ*, XV, 35, t. XLIV, col. 310.

Du reste, l'autorité civile, en vertu de son origine même, a des devoirs rigoureux, car ce n'est pas pour l'avantage de ses détenteurs que le pouvoir leur a été donné; « dans la maison du juste qui vit de la foi et qui est encore un voyageur éloigné de la cité céleste, ceux qui commandent sont les serviteurs de ceux à qui ils paraissent commander ». *De civ. Dei*, XIX, XIV, t. XLI, col. 642-643. Depuis le Sauveur Jésus, le grand précepte qui s'impose aux supérieurs comme aux inférieurs, c'est le précepte du désintéressement et de la charité. « Quelles discussions, quelles doctrines des philosophes, quelles lois d'une nation quelconque peuvent être comparées à ces deux commandements, dont le Christ a dit qu'ils renferment toute la Loi et tous les prophètes : Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur, de toute votre âme et votre prochain, comme vous-mêmes (Matth., XXII, 37). Là est le salut des sociétés et des États, qui ne peuvent se constituer et se maintenir que sur les fondements et par les liens de la foi, que par un accord unanime pour le bien commun, par l'amour de Dieu, qui est le véritable et souverain Bien, et par celui qui doit porter tous les hommes à se chérir entre eux, en confondant leur amour dans celui à qui ils ne peuvent cacher la sincérité de leurs sentiments.» *Epist.*, CXXXVII, 17, t.XXXIII, col. 524. Cf. G. Combès, *La doctrine politique de saint Augustin*, Paris, 1927.

4. *Répercussion de ces doctrines.* — L'influence d'une telle doctrine se fait sentir dans la transformation progressive du droit, et la notion même de souveraineté se christianise. Se faisant souverainement l'écho des idées chrétiennes et préludant aux chartes du Moyen Age et aux constitutions des âges modernes, les empereurs Théodose II et Valentinien III proclament humblement en 429 : « Il est de la dignité de celui qui règne de se confesser le sujet des lois. Notre puissance n'est autre que la puissance du droit, et il y a quelque chose de plus grand que de commander, c'est de se soumettre au commandement des lois. Nous avons donc pour but, dans le présent édit, de faire connaître aux autres ce que nous nous interdisons à nous-mêmes. » Plus humble encore, s'il est possible, est le « libéralisme » des empereurs Léon et Anthémius. « Un bon prince, disent-ils, ne se croit permis que ce qui est permis aux particuliers et, s'il est libéral, il veut l'être selon les lois, en ne donnant que ce qui est à lui et en ne faisant pas de la joie de l'un la douleur de l'autre. » Ch. Boucaud, *La première ébauche d'un droit chrétien dans le droit romain*, cité par E. Magnin, *op. cit.*, p. 39-40.

Ajoutons un trait à cette esquisse. « En ce qui regarde l'obéissance au Saint-Siège, on sollicita et l'on obtint des lois qui obligeaient les gouverneurs et autres autorités locales à employer au besoin la contrainte matérielle pour avoir raison des résistances. A cette catégorie de prescriptions appartient le rescrit de Gratien à Aquilinus, en 378, celui de Valentinien III à Aèce, en 445. On peut y rattacher aussi la plupart des lois contre les hérétiques. » Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, t. III, c. XV, p. 678.

Mais, si l'Église se faisait alors l'inspiratrice morale et devenait volontiers l'auxiliaire de l'empire qui la protégeait, parfois despotiquement, les deux pouvoirs demeuraient nettement distincts, au moins dans la pensée des docteurs de l'Église et dans la volonté de ses pontifes. Sans doute, admettait-on communément que le pouvoir spirituel jouissait d'une incommensurable excellence; mais il n'en usait que pour prêcher leurs devoirs respectifs aux supérieurs et aux inférieurs et pour défendre le domaine sacré et inviolable des consciences contre les envahissements de l'État. C'est ce qu'exprime explicitement le pape Gélase Ier (492-496) dans une formule qui méritait de devenir classique. A ses yeux, sans doute, la charge des prêtres est plus lourde et plus haute, parce qu'ils ont à répondre de l'âme des rois; mais « il y a, ajoute-t-il, deux principes par lesquels est souverainement gouverné le monde, la sainte autorité des pontifes et le pouvoir royal. » *Duo sunt... quibus principaliter mundus hic regitur : auctoritas sacra pontificum et regalis potestas. Epist.*, VIII, *P. L.*, t. LIX, col. 42. En effet, « depuis l'avènement de celui qui a véritablement uni en lui-même le sacerdoce et la royauté, l'empereur a cessé de s'arroger les droits du pontificat et le pontife d'usurper le titre impérial. *Cum ad verum ventum est regem atque pontificem, ultro sibi nec imperator jura pontificatus arripuit, nec pontifex nomen imperatorium usurpavit. Tomus de anathematis vinculo, ibid.*, col. 109.

C'est une formule analogue qui se retrouve dans les *Novelles* de Justinien († 565) : *Maxima in omnibus sunt dona Dei... sacerdotium et imperium, illud quidem divinis ministrans, hoc autem humanis præsidens..., ex uno eodemque principio utraque procedentia. Novellæ*, l. 1, c. VI, præf., Ed. Schœll et Kroll, Berlin, 1895, p. 35-36.

5. *Saint Grégoire.* — C'est encore un rappel des principes traditionnels que nous retrouvons sous la plume de saint Grégoire le Grand (590-604), lorsqu'il traite avec l'empereur byzantin Maurice. Celui-ci s'est-il avisé de faire déposer un évêque, Grégoire élève une protestation :... « Tout ce qui plaît au très pieux empereur, tout ce qu'il ordonne de faire, il en a le pouvoir. » Nous avons là, en quelques mots, l'aveu du fait de la souveraineté du basileus. « Que le prince se règle selon ce qu'il sait. Mais qu'il ne nous mêle pas à la déposition de cet évêque. Ce qu'il fera, si c'est canonique, nous l'accepterons. Si ce n'est pas canonique, nous le subirons, pour autant que nous le pourrons faire sans péché... : *si canonicum est, sequimur. Si vero canonicum non est, in quantum sine peccato nostro valemus, portamus.* Et voilà la limite que le droit ecclésiastique et le droit de la conscience opposent au bon plaisir impérial, en soi illimité. Jaffé, *Regesta*, n. 1819.

Ce grand pape, qui parle aux princes avec une déférence respectueuse de l'autorité dont Dieu les a revêtus et qui connaît les formules de l'étiquette de cour, sait aussi s'élever courageusement contre les abus de pouvoir : «... *tacere non possum* », dit-il. La souveraineté ou *potestas super omnes homines* est donnée par Dieu à l'empereur, mais à quelles fins? Pour servir le royaume céleste, *ut terrestre regnum cælesti regno famuletur.* C'est manifestement au docteur d'Hippone et textuellement même au *De civitate Dei* (l. V, c. XXIV), que fait appel le pontife romain, en ce début du VIIe siècle, où le monde barbare cherche sa voie.

4° *Le haut Moyen Age* (VIIe-Xe siècle). — Si l'on peut dire que le monde barbare se nourrit de la pensée augustinienne sur l'origine divine du pouvoir, sur ses responsabilités et ses limites, il faut ajouter que, politiquement, il s'organise et se constitue d'abord sous la tutelle de l'Église et du droit ecclésiastique.

1. *L'Espagne.* — C'est dans l'Espagne wisigothique, plus policée que la Gaule mérovingienne, que cette influence se fait sentir en premier lieu. Saint Isidore de Séville († 636), canoniste émérite, franchement augustinien, enseigne que le principat temporel doit être une sollicitude pleine de condescendance et non une domination tyrannique, nuisible aux peuples, que les souverains doivent user de leur autorité comme d'un don de Dieu, pour l'utilité et la protection des membres du Christ. Marquant les bornes de ce pouvoir, l'évêque de Séville distingue expressément entre les lois, œuvre de la nation, et les édits que promulguent les monarques. *Etymolog.*, l. II, c. X, *P. L.*, t. LXXXII, col. 130; *Sententiarum*, l. III, c. XLVIII-LI, t. LXXXIII, col. 718-724.

Promoteur des grands conciles nationaux tenus de son temps ou après lui, qui fondent dans la péninsule l'action politique du clergé et l'union étroite de l'Église et de l'État, manifestement il les anime de sa doctrine. Le IVe concile de Tolède, qu'Isidore préside, en 633, est le plus célèbre. Le 75e *capitulum*, qui condamne les attentats contre la royauté et détermine le mode d'élection du monarque, deviendra un texte classique du droit canonique et constitutionnel espagnol. Il n'omet pas d'exhorter le prince à se bien pénétrer de ses pouvoirs, et il les lui rappelle en citant et paraphrasant légèrement ce texte fameux tiré du *De civitate Dei* : « Vous qui régnez sur nous présentement, nous vous supplions, ainsi que tous vos successeurs, avec l'humilité qui convient, de vous montrer modérés et doux à l'égard de vos sujets, de gouverner avec piété et justice les peuples que Dieu vous a confiés, afin de vous montrer reconnaissants envers le Christ qui vous a gratifiés de la couronne et établis souverains... » D'ailleurs les Pères de Tolède anathématisent solennellement les princes cruels et injustes et ils les menacent du jugement que le Christ portera contre eux. Enfin, passant aux actes, ils décident que l'ancien roi, qui a dû, en raison de ses crimes, renoncer à la couronne, ne devra, ni lui, ni sa femme, ni ses enfants, être de nouveau élevé sur le trône. Mansi, *Concil.*, t. X, col. 640.

Voilà, certes, qui marque un stade nouveau dans le développement pratique des principes augustiniens et, déjà, l'esquisse d'une réelle juridiction de l'Église sur la cité.

2. *Le royaume franc.* — Dans le royaume franc, il n'en va pas tout à fait de même. De Clotaire Ier à Dagobert Ier, les Mérovingiens s'affranchissent délibérément des tempéraments de la coutume et de l'intervention des grands et des évêques.

Il ne faut même pas exagérer, comme on le fera plus tard, le rôle du pape Zacharie (741-752) dans la déposition du dernier roi mérovingien; cependant, et c'est déjà significatif, il fut consulté, il approuva Pépin le Bref d'avoir pris le titre de roi. Voir les références dans Jaffé, *Regesta*, post n. 2290. L'on peut voir, en ce fait, le prélude d'une action et d'une alliance où les Carolingiens et les pontifes romains vont s'aider mutuellement pour la fondation de l'État pontifical et pour l'établissement du nouvel empire d'Occident et de la chrétienté féodale.

Mais le couronnement de Charlemagne fut-il vraiment, dans l'intention du pape Léon III (795-816), une riposte et une reprise de la papauté, déjà inquiète d'un protectorat qui menaçait de tourner en suzeraineté, soucieuse aussi d'éviter un césaro-papisme renaissant et d'assurer, par le sacre impérial, la prédominance effective du pouvoir spirituel sur le temporel? C'est plus que douteux. Voir l'art. LÉON III, t. IX, col. 304-312.

Ce qui paraît certain, c'est que Charlemagne régentait l'Église au spirituel aussi bien qu'au temporel. « Votre pieux souci de protéger les Églises du Christ, lui écrit Alcuin, et de les purger, à l'intérieur, de toute doctrine perverse, n'a d'égal que votre soin de les garantir et de les défendre, à l'extérieur, contre les dévastations des païens ». Et il ajoute le plus naturellement du monde : « C'est la puissance divine qui a muni de ces deux glaives votre excellence vénérable. » *Mon. Germ. hist.*, *Epist.*, t. IV, p. 282. « Ainsi, par un curieux hasard, a-t-on remarqué, le premier théologien qui semble avoir considéré les deux glaives de l'Évangile (Luc., XXII, 38) comme le symbole de la double autorité spirituelle et temporelle, les place d'emblée dans la main de l'empereur. » J. Leclerc, *L'argument des deux glaives dans les controverses politiques du Moyen Age*, dans *Rech. de sc. relig.*, juin 1931, p. 305.

D'ailleurs, si la formule était alors nouvelle, l'idée ne l'était pas précisément et, dès l'époque patristique, on a pu signaler, au profit de l'empereur, l'emploi de l'expression *vicarius Dei*, qui va se généralisant durant la période carolingienne et pendant tout le Moyen Age, ce qui n'empêchait pas les évêques et le pape de se donner ou de recevoir ce même titre ou celui de *vicarius Christi*, J. Rivière, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, Louvain-Paris, 1926, append. VI, p. 435 sq.

Ce qui, d'autre part, semble également certain, c'est que, très vite, se dessina, parmi les théologiens et les canonistes, une réaction qui se traduisit de diverses manières parmi les *proceres* ecclésiastiques de l'empire franc, et, un peu plus tard à la curie pontificale. Elle ne va à rien de moins qu'à assurer un contrôle de l'autorité ecclésiastique sur la conduite du souverain en tant que tel. Les humiliations imposées à deux reprises à Louis le Pieux sont la claire expression de l'idée que se faisaient de leur pouvoir, *ratione peccati*, les puissants évêques du IXe siècle. La papauté se montre d'abord plus réservée et c'est à son corps défendant que Grégoire IV, en 833, se laisse entraîner dans la querelle des fils de l'empereur contre leur père.

Pourtant, l'évêque Jonas d'Orléans († 844) se borne encore à revendiquer pour l'Église le droit d' « avertir » les souverains sur les devoirs de leur charge et de les réprimander avec mansuétude en cas de manquement. *De institutione regia*, I, *P. L.*, t. CVI, col. 285. Et le pape Nicolas Ier (858-867), dans une lettre à l'empereur Michel III exprime bien la doctrine officielle de l'Église et de la papauté, lorsque, invitant le césar byzantin au respect de l'ordre spirituel, il reprend la formule de Gélase Ier, ou que, se servant de l'allégorie des deux astres créés par Dieu le quatrième jour pour éclairer le monde, il affirme avec insistance la distinction des deux pouvoirs. *Epist.*, I, *P. L.*, t. CXIX, col. 769. Voir l'art. NICOLAS Ier, t. XI, col. 506-526.

Depuis longtemps le glaive représentait la puissance temporelle; mais voici que, peu à peu, l'Église s'accoutume à considérer sa juridiction sous le symbolisme d'un autre glaive, le glaive spirituel. Chez saint Paschase Radbert († 865), les deux glaives de l'Évangile figurent le double pouvoir de lier et de délier. *Expos. in Matth.*, l. XII, *P. L.*, t. CXX, col. 916-917. Dans les lettres du pape Nicolas Ier, le « glaive de l'anathème », le « glaive spirituel », le « glaive de Pierre » sont des locutions courantes pour les formules ou menaces d'excommunication. Le même pontife nous montre saint Pierre maniant le glaive corporel contre Malchus, le glaive spirituel contre Ananie. *Epist.*, CXLVII, CXLIX, LXXXVI, LXXXII, CXXV, *P. L.*, t. CXIX, col. 1141, 1151, 926 sq., 918, 1126.

Toutefois, dès le Xe siècle, une doctrine différente essaie de se constituer parmi les théologiens et les cano-

nistes. Rathier de Vérone († 974) enseigne que les rois sont *ab episcopis instituti. Præloquia*, IV, 2, *P. L.*, t. CXXXVI, col. 249. C'est une anticipation significative.

Plus couramment l'on entend affirmer la distinction des deux autorités et l'alliance des deux glaives. Au concile anglais de 969, le roi Edgar, s'adressant à l'archevêque de Cantorbéry et aux prélats assemblés, leur dit : « Le temps est venu de nous lever contre ceux qui détruisent la loi de Dieu. J'ai dans les mains le glaive de Constantin et vous celui de Pierre. Joignons les mains, unissons le glaive au glaive, et rejetons les lépreux hors du camp pour purifier le sanctuaire de Dieu. » *P. L.*, t. CXXXVIII, col. 515-516. Cf. Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. IV *b*, p. 830.

II. LE MOYEN AGE ET LA CHRÉTIENTÉ (XIe-XVe siècle). — L'indépendance de l'Église reconnue par Constantin, la liberté et la fécondité du ministère apostolique dans le monde romain et dans le monde barbare, le rétablissement d'un empire d'Occident, conçu et construit selon les principes évangéliques, devaient avoir pour conséquence inéluctable la constitution d'une chrétienté où les pouvoirs confiés par le Christ à son vicaire auraient à s'exercer intégralement, jusque dans le domaine temporel. Mais une lente préparation précéda cet épanouissement. — 1. Période de préparation. 2. Période d'épanouissement. 3. Période de déclin.

I. PÉRIODE DE PRÉPARATION (XIe-XIIe siècle). — Au deuxième tiers du XIe siècle se dessine, dans l'Église, le vigoureux mouvement réformiste, qui se heurte non seulement aux mœurs privées des clercs et des laïques, mais encore aux abus de toutes sortes qu'entraînent les progrès de la féodalité. Pourtant l'Église n'aborde pas d'emblée les puissances politiques.

1° *Les précurseurs de Grégoire VII.* — Saint Pierre Damien († 1072) présente le sacerdoce et l'empire comme les deux puissances qui gouvernent le monde suivant la double nature de l'homme, *humanum genus per hos apices in utraque substantia regitur;* il se borne à faire des vœux pour leur concorde mutuelle, utilisant le texte de Luc pour prêcher l'union des deux pouvoirs nettement distincts : « *Felix si gladium regni cum gladio jungat sacerdotii, ut gladius sacerdotis mitiget gladium regis et gladius regis gladium sacerdotis*... Ce sont là les deux glaives dont il est parlé dans la passion du Seigneur... La dignité royale s'accroît si le sacerdoce s'étend, l'un et l'autre sont grandement honorés, lorsqu'ils sont unis par une alliance heureuse et bénie du Seigneur. » *Serm.*, LXIX, *P. L.*, t. CXLIV, col. 900.

Aux yeux du cardinal d'Ostie, le pontife romain n'a sur l'empereur d'autre supériorité que celle du père sur son enfant, *ille tanquam parens paterno semper jure præemineat. Opusc.* IV, t. CXLV, col. 86-87. S'il lui arrive de dire que le Christ a confié à Pierre *terreni simul et cælestis imperii jura, ibid.*, col. 68 B, cette formule fameuse, si souvent reproduite, entrée dans les collections canoniques sous le nom du pape Nicolas II, interprétée à contresens par les décrétistes du XIIe siècle et si exagérément exploitée par les théologiens du XIVe, « au profit de la suprématie temporelle du pape, n'a pu donner cette illusion qu'en étant détachée de son contexte et transposée sur un plan absolument étranger à l'esprit de son auteur. Replacée dans son cadre historique et logique, elle ne signifie nulle part autre chose que la ferme revendication des droits spirituels de la papauté. » Comme il a célébré la dignité de l'empereur : *Eo superior quisquam in humano genere reperiri non potuit* (*Opusc.*, LVI, 4, *ibid.*, col. 812), Pierre Damien a professé la prééminence du souverain pontife, « *tanquam rex regum et princeps imperatorum* (*Opusc.*, XXIII, col. 474), et l'on ne voit pas qu'il ait jamais entrevu — ou du moins exprimé — ses droits en matière politique ». J. Rivière, *Le problème de l'Église et de l'État*..., p. 5 et 387-393.

Vers la même époque, du reste, saint Léon IX (1049-1054) usait d'expressions toutes semblables : *Vobis satisfactum esse debuit de terreno et cælesti imperio, immo de regali sacerdotio sanctæ romanæ et apostolicæ Sedis. Epist.*, C, 13, *P. L.*, t. CXLIII, col. 752. Ici encore, replacé dans le contexte intégral, le texte veut tout uniment affirmer que la juridiction de Pierre, selon la promesse du Sauveur, atteint à la fois le ciel et la terre. Mais ces formules ne sont-elles pas singulièrement prégnantes ? Sans énoncer encore expressément le droit de l'Église sur le temporel, elles nous mettent sur le chemin qui devait y mener.

Au Moyen Age, la doctrine apostolique sur le caractère divin du pouvoir et sur son caractère ministériel prenait un sens catégorique; le royaume de Dieu se trouvait, à tous les yeux, réalisé dans l'Église; le pape vicaire du Christ, suprême pasteur des âmes, était regardé comme ayant, du chef de sa mission, non seulement la souveraine direction de l'économie chrétienne, mais encore une intendance universelle sur les personnes et les choses d'ici-bas, toutes ordonnées et hiérarchisées, en vue et en destination du ciel. Jusqu'à quel point cette idée était-elle un reflet de l'organisation féodale de l'Occident? c'est ce qu'il n'est pas facile de préciser.

Déjà le cardinal Humbert, le bras droit de Léon IX, ne craint pas de faire des déclarations fort significatives. Non seulement il attribue à l'Église la prééminence sur l'État, comme à l'âme sur le corps, *Sacerdotium in præsenti Ecclesia assimilari animæ, regnum autem corpori*, à moins qu'il ne préfère la comparaison du soleil et de la lune, mais il en conclut pour l'Église à un haut pouvoir directif... *ex quibus sicut præeminet anima et præcipit corpori, sic sacerdotalis dignitas regali;* et encore : *sacerdotium tanquam anima præmoneat quæ sunt agenda...; sic enim regum est ecclesiasticos sequi. Adv. simoniacos*, III, 21, *P. L.*, t. CXLIII, col. 1175.

L'application de tels principes devait conduire les papes juqu'à l'exercice d'une juridiction réelle et effective sur la cité terrestre. Mais il faut remarquer que ce fut tout d'abord par une réaction autoritaire contre l'asservissement abusif du clergé aux princes temporels et contre la méconnaissance de la primauté spirituelle du pontife romain.

2° *Grégoire VII* (1073-1085). — Ce grand pape veut guérir la chrétienté des plaies que cette situation lui a infligées ou qu'elle a envenimées : la simonie et le nicolaïsme. Délibérément, il s'attaque à la cause du mal. Son action ne sera pas celle d'un despote qui nourrit des intentions féodales de domination temporelle et qui veut faire de tous les princes, sans en excepter l'empereur, autant d'humbles vassaux soumis à l'hommage et à la fidélité envers le pape, suprême et universel suzerain. Mais c'est l'effort persévérant d'un pontife qui veut réformer et sanctifier le sacerdoce envers et contre l'empire. Car l'obstacle c'est surtout l'empereur Henri IV, prince violent et cruel, qui s'est, par ses exactions, aliéné nombre de ses sujets et barons. Parce qu'il ne cesse d'entreprendre sur les libertés ecclésiastiques et de favoriser les élections simoniaques, Grégoire commence par lui adresser des remontrances et des reproches; il l'excommunie enfin en 1076 et le prive de son titre impérial. La sentence vise *directement* l'ordre temporel et politique; les anathèmes spirituels ne viennent qu'en dernier lieu :

Bienheureux Pierre, prince des apôtres, dit le pape, je crois que par toi m'est venu de Dieu le pouvoir de lier et de délier dans le ciel et sur la terre. Aussi, confiant en cette foi, de la part du Dieu tout-puissant et en vertu de ton pouvoir et de ton autorité, j'enlève au roi Henri le gouvernement de tout le royaume d'Allemagne et d'Italie, je *délie* tous les chrétiens des liens du serment qu'ils lui ont fait ou qu'ils lui feront, et j'interdis que personne le reconnaisse pour roi. Et,

comme il a méprisé l'obéissance qu'il devait en chrétien, je le charge, en ton nom, du *lien* de l'excommunication. » *Conc. Rom.*, III. Mansi, *Concil.*, t. xx, col. 468-469; *P. L.*, t. CXLVIII, col. 790.

Le texte est formel à souhait : *contradico, absolvo, interdico*. Le prince indigne est déclaré déchu, ses sujets sont déliés de tout devoir d'obéissance et de fidélité à son endroit et ce verdict est prononcé au nom de la seule autorité spirituelle du pontife romain, en vertu du souverain pouvoir de lier et de délier qu'il a reçu du Christ. Grégoire entend bien demeurer dans le domaine religieux ou ses prolongements nécessaires, et, sans hésiter, il y renferme l'ordre politique; logiquement, il revendique le droit de confirmer l'élection du successeur de Henri IV et d'approuver la personne de l'élu.

En 1080, après l'intermède de Canossa, la sentence pontificale devient définitive; le texte qui suit est plus net encore et plus catégorique pour affirmer que l'autorité spirituelle du pape entraîne et implique un véritable pouvoir dans l'ordre temporel. Cette fois l'excommunication précède : *Henricum... excommunicationi subjicio et anathematis vinculis alligo; et iterum regnum... interdicens ei, omnem potestatem et dignitatem illi regiam tollo, et ut nullus christianorum ei sicut regi obediat interdico, omnesque... a juramenti promissione absolvo.* Et le pontife s'explique devant le concile qui l'entoure : *Agite nunc... ut omnis mundus intelligat et cognoscat quia, si potestis in cœlo ligare et solvere, potestis in terra imperia, regna, principatus... et omnium hominum possessiones pro meritis tollere unicuique et concedere. Vos enim patriarchatus, primatus, archiepiscopatus frequenter tulistis pravis et indignis, et religiosis viris dedistis. Si enim spiritualia judicatis, quid de sæcularibus vos posse credendum est? Ibid., P. L.*, t. CXLVIII, col. 818. Cet à fortiori est révélateur.

D'ailleurs, dès 1075, cette doctrine fondamentale, Grégoire VII l'avait expressément adoptée dans le 12e et le 27e des *Dictatus papæ* : « *Quod illi liceat imperatores deponere.* » « *Quod a fidelitate iniquorum subjectos potest absolvere.* » Édit. Caspar, l. II, n. 55, p. 204 et 206; *P. L.*, t. CXLVIII, col. 408. Et, lorsqu'il est amené à justifier une thèse qui, loin d'être nouvelle, ainsi que le veulent ses contradicteurs, n'est, pour lui, que la normale éclosion des principes chrétiens traditionnels, il en appelle *ad sanctorum Patrum dicta vel facta*. Ses références, c'est principalement à Ambroise, à Augustin, à Gélase Ier, à Nicolas Ier qu'il va les demander. Si Grégoire VII dépasse, dans la pratique, tous ses devanciers, et ne recule pas devant la sanction suprême de la déposition, ce n'est pas qu'il revendique sur le temporel un *universale regimen* ni même une suzeraineté féodale rattachée au mythe de la donation de Constantin; il en appelle avant tout au *Tu es Petrus* évangélique et aux conséquences logiques qui en découlent pour sa juridiction spirituelle : *nullum excepit, nihil ab ejus potestate substraxit.* Il argumente à fortiori : *Si sancta Sedes apostolica... spiritualia decernens dijudicat, cur non et sæcularia ?* Il exalte la prééminence du sacerdoce sur l'empire : *Quis dubitet sacerdotes Christi regum et principum omniumque fidelium patres et magistros censeri ?* Si le simple exorciste, en tant que *spiritualis imperator*, peut commander aux démons, à plus forte raison le pape est-il le juge des péchés des rois : *Si reges pro peccatis sunt judicandi, a quo rectius quam a romano pontifice judicari debent ? Lettres à Hermann*, évêque de Metz, *P. L.*, t. CXLVIII, col. 454-456, 594-601.

Et c'est ici que l'on aperçoit, entre l'ordre spirituel et son prolongement dans le temporel, le lien de l'ordre moral. Déjà au roi de France, Philippe Ier, Grégoire avait écrit : « La gloire et la splendeur du royaume de France ont été éclipsées par les désordres et les vices qui ont mis un État si noble et si florissant sur le penchant de sa ruine. C'est ce que le devoir de notre dignité nous oblige de vous représenter souvent, et, s'il le faut, en termes un peu durs. » *P. L., ibid*, col. 348. Et aux évêques : « On y commet (en France) impunément les actes les plus cruels et les plus honteux: ... C'est votre roi, ou plutôt votre tyran, qui, suivant les inspirations du démon, est la cause et le principe de tous ces maux... C'est vous, évêques, qui êtes les coupables, car, puisque vous n'avez pas, comme il convient à des évêques, la fermeté de vous opposer à ces violences, vous vous en rendez participants par votre connivence. » *Ibid.*, col. 363. Si, en fait, Philippe Ier ne fut pas déposé, ce n'est pas que Grégoire ne s'en soit pas reconnu le droit aussi bien que sur l'empereur, puisqu'il écrivait : *Quod si nec hujusmodi districtione voluerit resipiscere, nulli etiam aut dubium esse volumus quia modis omnibus regem Franciæ de ejus occupatione, adjuvante Deo, tentemus eripere. Ibid.*, col. 365.

En somme, le pape, juge suprême des consciences, au nom de Dieu, a le droit et le devoir de prononcer sur les mérites ou les démérites de chacun, de régler souverainement le régime, la répartition des autorités, des propriétés, des fonctions civiles aussi bien que des dignités ecclésiastiques. *Dignum est enim ut qui studet honorem Ecclesiæ imminuere, ipse honorem amittat quem videtur habere*, est-il dit dans les considérants de la première, sentence rendue contre Henri IV, en 1076. *P. L., ibid*, col. 790.

Ce sont bien les mêmes principes que le pontife rappelle à Sanche d'Aragon en cette simple formule : *Petrus apostolus quem Dominus Jesus Christus rex gloriæ principem super regna mundi constituit*, ou à Guillaume le Conquérant, auquel il est dit que Dieu a partagé le gouvernement du monde « entre les dignités apostolique et royale, plus excellentes que toutes les autres », mais qui apprend aussi que *religio sic se movet christiana ut cura et dispensatione apostolicæ dignitatis post Deum gubernetur regia. P. L., ibid.*, col. 339, 568-569.

3° *La réaction impérialiste.* — En ce tumultueux XIe siècle, le pontife romain apparaissait comme le représentant le plus autorisé des droits de la conscience contre l'absolutisme royal ou impérial; les subtiles théories des légistes et des politiques modernes ne sont pas encore organisées et « l'alternative s'imposait entre la suprématie pontificale et ce droit divin des empereurs qui servit toujours de voile aux pires empiétements... Il n'en faut pas davantage pour justifier, s'il en était besoin, le mouvement de légitime défense si énergiquement inauguré par Grégoire VII. » J. Rivière, *op. cit.*, p. 14. Il n'en faut pas davantage pour expliquer sa théorie, d'une logique si hardie, qui étend au maximum l'autorité pontificale, surtout si l'on considère qu'en cette féodalité qui, laborieusement s'organise, les bénéfices ecclésiastiques et les fiefs séculiers se superposent et se compénètrent étrangement et qu'à la faveur de ces complications les princes se font les protecteurs des pires abus.

Plus que des étonnements il y eut des résistances. Sans doute, le pape avait été pressé d'intervenir contre l'empereur par ses vassaux saxons. Mais Henri IV eut aussi ses partisans et ses défenseurs. En 1076, il écrit aux évêques de Germanie pour dénoncer la criminelle folie d'Hildebrand, qui a usurpé à la fois la royauté et le sacerdoce : « Ce faisant, dit-il, il a méprisé la sage disposition de Dieu qui a voulu que les deux dignités du sacerdoce et de la royauté reposent principalement sur deux têtes et non pas sur une seule, comme nous le donne à entendre, lors de sa passion, le Maître et Sauveur lui-même, sous le symbole de deux glaives qu'il déclare suffisants... Voilà l'économie établie par Dieu, et qui a été détruite par la folie d'Hildebrand. » *Mon. Germ. hist., Constit. et acta*, t. I, p. 112-113. Distinc-

tion, indépendance réciproque des deux pouvoirs, voilà ce que veut lire Henri dans le texte évangélique.

« Bientôt une guerre de pamphlets s'ensuivit; ...mais cette controverse est loin d'offrir, au moins dans sa première période, tout l'intérêt doctrinal qu'on lui supposerait... Une bonne partie de la discussion roule sur des points de fait... Abordant la question de principe, quelques-uns (des partisans de l'empereur) contestent au pontife romain le pouvoir d'excommunier les rois, ou, en tout cas, de prononcer leur déposition. Weinrich de Trèves voit dans cette prétention quelque chose de nouveau et d'inouï jusque-là : *Novum... et omnibus retro sæculis inauditum;* Waléran de Naumbourg y dénonce un danger pour la paix publique et Pierre Crassus (Pierre le Gros) une atteinte au droit de propriété. A l'occasion, ils aiment invoquer le droit divin des rois et cherchent dans l'Écriture la preuve du respect qui leur est dû; ils discutent les faits dont Grégoire a voulu se prévaloir. » J. Rivière, *op. cit.*, p. 14-15.

Sans doute, convient-il de signaler plus spécialement le traité *De unitate Ecclesiæ conservanda*, qui est peut-être de Waléran de Naumbourg et fut écrit entre 1090 et 1093. L'auteur, qui accorde aux questions de droit une grande place, écrit de l'Église : *non habet nisi gladium spiritus quod est verbum Dei;* aussi repousse-t-il toute immixtion du sacerdoce dans les affaires séculières; il fait valoir la loi ecclésiastique, la loi divine, la règle évangélique, la parole et la conduite des papes, l'exemple de Pierre; il critique les précédents invoqués par Hildebrand et s'en tient à la coordination de deux pouvoirs indépendants, selon la formule du pape Gélase.

4° *Après Grégoire VII.* — Néanmoins, les principes de la politique de Grégoire VII inspirent ses successeurs; progressivement, ils entrent dans la doctrine des théologiens et des canonistes.

Urbain II (1088-1099) et Pascal II (1099-1118) continuent la lutte contre le roi de France Philippe Ier et Yves de Chartres († 1116) avertit celui-ci que son obstination met en péril non seulement son salut, mais encore sa couronne : *Caveat ergo sublimitas vestra, ne in horum incidatis exemplum, et ita cum diminutione terreni regnum amittatis æternum. Epist.*, xv, *P. L.*, t. CLXII, col. 28. Pourtant, Yves professe de la façon la plus nette la distinction des deux pouvoirs et, s'il n'accepte sous aucun prétexte l'intervention du pouvoir laïque dans les affaires de l'Église, il n'admet pas davantage l'ingérence de l'Église dans les affaires de l'ordre civil. Les deux pouvoirs ont chacun leur sphère d'action, mais doivent toujours vivre, dans l'harmonie et la concorde; sans cela, il n'y a pas de salut, car l'État ne sera pas tranquille et l'Église ne sera pas en paix. Mais il ne peut être question d'une mutuelle indépendance. Dans sa lettre à Henri Ier d'Angleterre, à l'occasion de son avènement au trône, Yves de Chartres professe explicitement la subordination du pouvoir temporel au pouvoir spirituel : « ... n'oubliez pas que le royaume terrestre doit être soumis au royaume céleste, confié à la sollicitude de l'Église. De même que, dans l'homme, la partie animale doit être soumise à la raison, ainsi la puissance temporelle doit être docile à la direction de l'Église... Votre corps est un royaume paisible, lorsque la chair ne résiste pas à l'esprit; de même, le règne des princes de la terre est florissant et pacifique, tant qu'ils ne songent pas à s'insurger contre le règne de Dieu. Prince, ne l'oubliez pas, vous êtes le serviteur des serviteurs de Dieu et non leur maître; vous êtes le protecteur et non le propriétaire de votre peuple. » *Epist.*, CVI, *P. L.*, t. CLXII, col. 124. Le langage que l'évêque de Chartres fait entendre au fils est identique à celui que Grégoire VII tenait jadis au père, dans le message adressé par le grand pape à Guillaume le Conquérant. Du reste, Yves n'a-t-il pas inséré dans la Ve partie de son *Décret* (378e extrait) les principaux passages de la deuxième lettre à Hermann de Metz où Grégoire VII revendique le pouvoir de déposer les rois?

Néanmoins, au début du XIIe siècle, on rencontre des régaliens déterminés. C'est, en Angleterre, l'auteur des *Tractatus Eboracenses*, qui attribue à l'onction royale la supériorité sur l'onction sacerdotale et, en vertu même du pouvoir des clés, subordonne sans restriction le sacerdoce à la royauté. *Mon. Germ. hist.*, *Libelli de lite*, t. III, p. 665-667, 669-675. C'est Grégoire de Catino, qui fait de l'empereur « la tête de l'Église ». *Orthodoxa defensio imperialis. Lib. de lite*, t. II, p. 536.

Il y a des esprits qui s'attardent dans la modération. C'est Sigebert de Gembloux († 1112), qui ne veut accorder au pape que le glaive spirituel et proclame l'inviolabilité des rois, ce qui ne l'empêche pas d'ajouter : *ammoneri quidem possunt, increpari, argui a timoratis et discretis viris. Ibid.*, t. II, p. 459-461. C'est le sage Hugues de Fleury († 1117) qui, après avoir établi l'origine divine et la parfaite indépendance du pouvoir civil, refuse à l'Église le droit de déposer les souverains, mais proclame néanmoins que *sub religionis disciplina regia potestas posita est*, attendu que le prince est *nodo christiano fidei... adstrictus*, ce qui l'amène à conclure : *unde rex ammonitionibus episcopalibus debet aurem suam accommodare et sacerdoti salubria suggerenti fideliter obaudire. Tract. de regia potestate et sacerdotali dignitate. Ibid.*, t. II, p. 467-476, 479-487.

C'est Manegold de Lautenbach († après 1103), qui justifie Grégoire VII du reproche qu'on lui a fait d'être fauteur de parjure, en expliquant qu'il n'a pas précisément annulé les serments de fidélité des sujets de Henri IV, mais qu'il les a déclarés nuls, au nom du droit naturel, en raison de la forfaiture de l'empereur. *Ad Geberhardum*, 47, *ibid.*, t. I, p. 392. Cette action sur la conscience des sujets, cette interprétation de l'*absolutio juramenti* est déjà une atténuation des rigueurs pontificales à l'égard des souverains; c'est aussi une première esquisse de la théorie du « pouvoir directif ».

5° *Premiers essais de formules.* — Mais le temps n'est pas encore venu des théories conciliantes; les conflits ne sont pas apaisés qui mettent aux prises le Saint-Siège et les césars germaniques, le Sacerdoce et l'Empire. Une doctrine catégorique imposée par les circonstances va définir sous une forme juridique de plus en plus précise les droits du pouvoir pontifical.

Ex jure divino regibus quidem et imperatoribus dominamur, affirme Geoffroy de Vendôme († 1132), armé de la métaphore des deux glaives. *Opuscula*, IV, *P. L.*, t. CLVII, col. 219. En effet, *in promulgandis quoque legibus itidem certum est sacerdotium tenere primatum, cum non primum per reges sacerdotibus, sed per sacerdotes regibus Deus omnipotens leges statuerit*, déclare, de son côté, un ancien collaborateur de Grégoire VII, le cardinal Deusdedit († 1099), qui n'en rappelle pas moins avec insistance la distinction des deux pouvoirs : *aliud quippe sacerdotum, aliud est officium regum... Nemo alterius præsumat. Contra invas. et symon.*, *Lib. de lite*, t. II, p. 353 et 300. Et si, vers 1111, Placide de Nonantula accorde que « le glaive impérial a sa raison d'être dans l'Église, pour que ceux qui ne craignent pas le glaive spirituel soient rappelés à la justice par la peur du glaive matériel », il n'omet pas de mettre hors de conteste la suprématie pontificale, qui se fonde non seulement sur la primauté du spirituel, mais encore sur la donation de Constantin, bien que, par humilité chrétienne dit-il, le pape Sylvestre ait refusé d'en profiter. *Liber de honore Ecclesiæ*, n. 37, 57, 91, *Ibid.*, t. II, p. 585, 591-592, 614.

Plus systématique et plus mystique aussi, Honorius d'Autun († après 1150), dans un petit traité intitulé : *Summa gloriæ de apostolico et augusto*, *P. L.*, t. CLXXII, col. 1257-1270, établit la suprématie du sacerdoce tant

par les figures prophétiques de l'Ancien Testament et par le régime théocratique du peuple de Dieu, que par la volonté du Christ, confiant le gouvernement de l'Église, non pas aux princes, mais aux prêtres, en la personne de Pierre. Constantin n'a fait que reconnaître ce droit divin en remettant à Sylvestre *coronam regni*, de sorte qu'à celui-ci appartenaient désormais *sacerdotii cura et regni summa*. Et c'est parce que le pape a voulu conserver l'empereur *in agricultura Dei adjutorem*, en lui conférant le glaive matériel contre les méchants, *cui etiam concessit gladium ad vindictam malefactorum*, c'est pour cette raison qu'il y a des rois « dans l'Église », c'est-à-dire dans la chrétienté. De cette thèse hardie et encore neuve, semble-t-il, Honorius ne tire que des conclusions singulièrement modérées pour son époque et, s'il se montre le champion décidé du pape contre l'empereur, si, pour lui, selon les adages traditionnels, le sacerdoce l'emporte sur l'empire comme le soleil sur la lune ou comme l'âme sur le corps, néanmoins les rois doivent être obéis *in sæcularibus negotiis... dum ea præcipiuntur quæ ad jus regni pertinent;* s'ils outrepassent leurs droits, Honorius ne voit d'autre remède que de « les supporter avec patience et d'éviter leur communion ».

Du reste, c'est toujours la doctrine de la distinction des deux pouvoirs qui retient l'attention et les préférences de la plupart des auteurs. Ainsi, le théologien Geoffroy de Bath (ou Babion, † 1135) observe que Pierre, le représentant des ministres spirituels, mérita d'être réprimandé pour avoir usé du glaive matériel en coupant l'oreille du serviteur du grand prêtre. *Enarr. in Matth.*, XXVI, parmi les œuvres d'Anselme de Laon, *P. L.*, t. CLXII, col. 1476.

Le maître intellectuel de cette génération, Hugues de Saint-Victor († 1141), incorpore franchement à la théologie la suprématie politique du pouvoir spirituel, et c'est avec une énergique insistance qu'il enseigne la subordination de la royauté au sacerdoce. Il fait écho à Honorius d'Autun, lorsqu'il écrit : *primum a Deo sacerdotium institutum est, postea vero per sacerdotium, jubente Deo, regalis potestas ordinata...; unde in Ecclesia adhuc sacerdotalis dignitas potestatem regalem consecrat et sanctificans per benedictionem et formans per institutionem.* Ces derniers mots ont une valeur particulière : dans la pensée de notre Victorin, la puissance spirituelle est supérieure à l'autorité royale, en définitive, parce qu'elle la juge, après l'avoir instituée, *nam spiritualis potestas terrenam potestatem et instituere habet ut sit et judicare si bona non fuerit. Ipsa vero primum instituta est et, cum deviat, a solo Deo judicari potest.* Mais la distinction des deux autorités n'est pas périmée, l'Église doit se garder des empiétements : *spiritualis potestas non ideo præsidet ut terrenæ in suo jure præjudicium faciat. De sacramentis*, l. II, part. II, c. II-IV, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 416-420.

Toutefois, le grand nom qui domine cette époque, c'est celui de saint Bernard († 1153); non qu'il apporte sur la question un enseignement nouveau, ni même qu'il ait une doctrine politique bien personnelle, l'homme d'action chez lui et le mystique directeur d'âmes priment le théologien spéculatif et semblent parfois s'en écarter étrangement; mais le théologien attribue certainement la double juridiction, spirituelle et temporelle, les deux glaives de l'Évangile « à celui qui est établi pour régir, et, au même titre, les évêques et les rois, *ad præsidendum principibus, ad imperandum episcopis, ad regna et imperia disponenda.* » *Epist.*, CCXXXVII, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 426. A Eugène III, réclamant son intervention en faveur des Églises d'Orient (1146), l'abbé de Clairvaux écrit expressément : « Il est temps de tirer les deux glaives, comme à la passion du Sauveur, car le Christ souffre de nouveau là où il a souffert jadis. Mais qui le tirera, si ce n'est vous ? L'un et l'autre appartiennent à Pierre, l'un est tiré à sa demande (ou avec son assentiment, *suo nutu*), l'autre, de sa propre main, en cas de nécessité. Du premier, il a été dit à Pierre : « Remets le glaive au fourreau »; il lui appartenait, certes, mais ce n'était pas à lui de le tirer. » *Epist.*, CCLVI, col. 463-464.

Toutefois, plus que le précédent, auquel il se réfère, le passage suivant du *De consideratione* est devenu classique : « Vous me direz peut-être : ceux que vous me demandez de paître ne sont rien moins que des brebis, ce sont des scorpions et des dragons. Raison de plus, vous dirai-je, pour entreprendre de les soumettre, non avec le fer, mais par la parole. Pourquoi d'ailleurs, chercheriez-vous encore à vous servir du glaive qu'on vous a ordonné un jour de remettre au fourreau? *(Quid tu denuo usurpare gladium tentes?)* Il est vrai, on ne saurait nier que ce glaive vous appartienne sans oublier les termes dont s'est servi le Seigneur quand il vous a dit : « Remets ton glaive au fourreau. » Il est donc bien à vous, ce glaive; s'il ne peut être tiré par votre main, il ne doit pas l'être, semble-t-il, sans votre aveu *(tuo forsitan nutu, etsi non manu tua evaginandus)*. En effet, s'il ne vous appartenait pas, le Seigneur n'aurait pas répondu à ses apôtres, quand ils lui dirent : « Voici deux glaives », « C'est assez », mais « C'est trop ». L'un et l'autre appartiennent donc à l'Église et le glaive spirituel et le glaive matériel; l'un doit être tiré pour elle, l'autre par elle; l'un par la main du prêtre, l'autre par la main du chevalier, mais sur la demande du prêtre et sur l'ordre de l'empereur *(ad nutum sacerdotis et ad jussum imperatoris)*. » *De consid.*, l. IV, c. III, 7, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 776. Sans doute, on l'a remarqué, il n'est ici question que du pouvoir coercitif à exercer sur des rebelles; mais la pensée de saint Bernard dépasse clairement ce cas spécial et vise bien à affirmer, et à prouver, que les deux glaives appartiennent réellement au pape : *tuus ergo et ipse..., uterque Ecclesiæ;* qu'on ne se méprenne pas sur le sens de l'expression : *quid tu denuo usurpare gladium tentes.* Tout le but du *De consideratione* se ramène à faire comprendre au pape que, possesseur du double pouvoir, il doit se garder cependant de l'affection aux pompes mondaines et de l'exercice constant de la juridiction temporelle, au détriment soit de sa vie intérieure, soit surtout des grandes causes spirituelles qui doivent solliciter le chef de l'Église. Son glaive temporel, saint Bernard veut que le pape le remette au fourreau, pour en être tiré par la main du chevalier, mais, sur la demande du prêtre et sur l'ordre de l'empereur *(ad nutum sacerdotis et ad jussum imperatoris)*. Cette exégèse nouvelle du fameux passage de Luc n'enlève rien, dans la pensée de Bernard, au droit substantiel du pontife romain; mais, rappelant son disciple, devenu pape, à une meilleure hiérarchie de ses occupations, il lui veut suggérer une distinction pratique entre la possession et l'usage de l'autorité séculière. Sans doute, cette distinction fera fortune et servira à d'autres fins; l'abbé de Clairvaux n'en est pas là : « non que vous ne soyez pas digne, proteste-t-il, de juger les choses terrestres, mais parce qu'il est indigne de vous de vous absorber dans de telles occupations, alors que de bien plus importantes vous réclament... Mais autre chose est de pénétrer incidemment en ces matières, lorsque la nature des choses le réclame, autre chose de s'y adonner comme à des choses importantes dignes de préoccuper de tels hommes. » *Ibid.*, l. IV, c. VI et VII, col. 784-788.

Peu importe que Bernard enseigne lui aussi que Dieu est l'auteur de l'empire comme du sacerdoce, et que ces deux institutions doivent se prêter un mutuel appui; ce qui est incontestable, c'est qu'il insiste singulièrement sur le mot de Jésus à Pierre : *gladium* TUUM : ce glaive appartient donc bien à Pierre; s'il doit être maintenu dans le fourreau, c'est qu'un autre doit le manier au

nom du pape, un autre dont le rôle est évidemment *subalterne* et soumis au *nutus* du pape. Enfin le Seigneur n'a pas dit : *nimis est*, mais : *satis est* : preuve encore qu'il concédait à Pierre la possession des deux glaives.

Pierre le Vénérable († 1156), pas plus que l'abbé de Clairvaux, ne reconnaît à l'Église le maniement du glaive impérial; mais il lui attribue pareillement une effective suprématie sur les empereurs eux-mêmes : *Sed quamvis Ecclesia non habeat imperatoris gladium, habet tamen super quoslibet minores sed et super ipsos imperatores imperium. Epist.*, VI, 28, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 412.

Cette doctrine, Jean de Salisbury († 1180) la fait sienne dans son *Polycraticus*, IV, 3, *P. L.*, t. CXCIX, col. 516. Lorsque, quelques années plus tard, Alexandre III (1159-1181), après avoir excommunié Frédéric Barberousse (1160), en vient à prononcer sa déposition, Jean de Salisbury loue et justifie la sentence pontificale, « fondée sur le privilège de Pierre » et ratifiée par le jugement de Dieu. *Epist.*, CCXXXIII sq., *P. L.*, t. CXCIX, col. 261-263. Son ami Thomas Becket († 1170) n'a pas une autre façon de voir, lui qui affirme nettement : *certum est reges potestatem suam accipere ab Ecclesia, Epist.*, CLXXIX, *P. L.*, t. CXC, col. 652, et qui, en témoin qualifié, nous a transmis cette déclaration significative d'un légat du pape à Henri II d'Angleterre : *Nullas minas timemus, quia de tali curia sumus quæ consuevit imperare imperatoribus et regibus. Epist.*, CCCLXXXIII, *P. L.*, col. 720.

Ce n'est pas à dire cependant que les souverains ne réagirent point et acceptèrent sans riposte la doctrine des deux glaives selon l'exégèse nouvelle. Mais, tout d'abord, les papes comme les empereurs n'utilisèrent le texte de Luc que pour insister sur la distinction des deux pouvoirs et sur leur nécessaire accord. Par deux fois, les actes de Barberousse y font une allusion directe, soulignant la dualité des pouvoirs et le droit divin de la dignité impériale. *Mon. Germ. hist.*, *Constit. et acta*, t. I, p. 231, 253. Le grand tort de ce prince est de prétendre faire régler par un concile, tenu à sa discrétion, le conflit qui divise le pape et l'antipape; pratiquement, il usurpe ainsi le glaive spirituel.

6° *Les canonistes.* — Devant de telles violations des saints canons, les canonistes, plus que les théologiens, furent les actifs promoteurs de la doctrine de la suprématie pontificale étendue directement au domaine temporel, de même qu'ils en seront les derniers défenseurs. Il n'y a pas lieu de s'en étonner, si l'on songe que les textes législatifs dépendent plus étroitement que les spéculations dogmatiques des contingences humaines, politiques ou sociales.

Déjà, nous avons vu Yves de Chartres enregistrer dans son *Décret* les principes juridiques énoncés par Grégoire VII dans sa IIe lettre à Hermann de Metz. Ce n'était qu'un commencement : de là, ils passèrent dans le *Decret* de Gratien (vers 1140). Le grand canoniste du XIIe siècle n'abandonne pas pour autant les opinions traditionnelles; c'est un compilateur éclectique dont la pensée personnelle est assez difficile à déceler, mais qui fournit aux champions de la suprématie pontificale une documentation précieuse et quelques commentaires suggestifs. Il reproduit un texte de Nicolas II (1059-1061) sur la nécessité de l'accord entre les deux glaives et il insère plusieurs extraits affirmant que l'Église ne possède en propre que le glaive spirituel, tel ce texte douteux de Nicolas Ier, catégorique à souhait : « L'Église de Dieu n'a que le glaive spirituel; elle ne tue pas, mais elle vivifie. » Caus. XV, q. VI, c. 2, *Auctoritatem;* Caus. XXXIII, q. II, c. 6, *Inter hæc.* Il semble cependant que Gratien soit plutôt favorable à une distinction des deux pouvoirs poussée jusqu'à l'autonomie. Glosant pour son compte, il ne craint pas d'écrire : « la discipline ecclésiastique ordonne de frapper les coupables, non pas avec le glaive matériel, mais avec le glaive spirituel »; et, lui aussi, à propos du *converte gladium tuum in vaginam*, il souligne le blâme mérité par Pierre, pour s'être servi du glaive matériel. Caus. XXXIII, q. II, c. 5, *Interfectores;* Caus. XXIII, q. VIII, préamb. Du reste, à la différence des théologiens et d'accord avec les canonistes de son temps, Gratien semble bien admettre l'origine immédiatement divine de la royauté, ce qui ne l'empêche pas d'enregistrer, en l'attribuant à Nicolas II, le texte fameux de Pierre Damien sur les *terreni simul et cælestis imperii jura* (ci-dessus, col. 2713), à propos duquel surtout devaient se diviser ses commentateurs.

Certains décrétistes, en effet, ont voulu conclure de ce texte que Pierre a reçu du Christ les deux dignités sacerdotale et impériale. D'autres, comme Étienne de Tournai († 1203) n'y ont vu qu'une paraphrase du *Tu es Petrus.* Mais Étienne de Tournai professe formellement l'indépendance réciproque des deux autorités : *In eadem civitate sub eodem rege duo populi sunt, et secundum duos populos duæ vitæ, et secundum duas vitas duo principatus, secundum duos principatus duplex jurisdictionis ordo procedit. Civitas, ecclesia; civitatis rex, Christus; duo populi, duo in ecclesia ordines, clericorum et laicorum; duæ vitæ, spiritualis et carnalis; duo principatus, sacerdotium et regnum; duplex jurisdictio, divinum jus et humanum. Redde singula singulis et convenient universa. Summa Decreti*, prol., éd. Schulte, 1891, p. 1-2.

Huguccio († 1210), dans son commentaire encore inédit, signale du texte litigieux l'interprétation extensive; mais il la rejette et prétend rester fidèle à la doctrine authentique de Gratien : « ... l'empereur tient le pouvoir du glaive, non du pape, mais des princes et du peuple par l'élection... Aussi, en signe de cette distinction et de cette division des deux pouvoirs, impérial et apostolique, il a été dit : voici deux glaives ». *In c. 6, Cum ad verum, dist. XCVI*, dans *Paris. lat. 3891*, fol. 22, 98.

Vers la fin du XIIe siècle, l'unanimité n'était donc pas encore un fait accompli parmi les canonistes; mais la thèse de la suprématie pontificale gagne constamment du terrain. En face d'Étienne de Tournai, voici Rufin († 1190) qui, inaugurant une distinction célèbre, attribue au pontife romain, à l'égard de l'empire, le *jus auctoritatis;* c'est à un titre subordonné, *post ipsum*, que le prince en jouit, n'ayant en propre que le *jus amministrationis. Summa Decreti, in c. 1, Omnes, dist. XXII*, éd. Singer, p. 47-48. Il en est qui vont plus loin et présentent l'*apostolicus* comme le seul véritable empereur: *Ipse est verus imperator et imperator vicarius ejus?* Cité par J. Rivière, *op. cit.*, p. 31, n. 3. De la coordination à la subordination le glissement est rapide; sans être encore officielle, cette doctrine, qui tend à concentrer aux mains du pape tous les pouvoirs à la fois, entraîne l'opinion.

7° *Les premiers théologiens scolastiques.* — L'école théologique, à son tour, va se rallier progressivement aux propositions d'Hugues de Saint-Victor, de saint Bernard et de Jean de Salisbury.

Pierre Lombard († 1160) ne touche que très incidemment à la question, et c'est, dans son traité du mariage, à propos des empêchements, pour s'appuyer sur le texte au moins douteux de Nicolas Ier : « L'Église de Dieu n'a que le glaive spirituel », déjà cité par Gratien. *Sent.*, l. IV, dist. XXXVII, c. II.

Robert Pulleyn ou le Poule († vers 1150) ne veut connaître, sur l'attribution des deux glaives, que la plus ancienne interprétation et il ajoute : *Neutra potestas aut quod sui juris est spernat, aut quod alterius est usurpet. Sent.*, l. VI, 56, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 905-906.

Au plus fort de la lutte, entre Barberousse et

Alexandre III, Géroch, prévôt de Reichersberg († 1169) croit pouvoir s'en tenir encore à la formule du pape Gélase et met en garde le Saint-Siège contre la confusion des deux glaives, recommencement, en sens inverse, des empiètements impériaux... *hoc autem quid est aliud quam potestatem a Deo constitutam destruere et ordinationi Dei resistere?... Ubi erunt duo illi evangelici gladii, si vel omnia apostolicus, vel omnia Cæsar erit?* Il est préférable que chaque puissance demeure dans ses limites, de peur qu'en accaparant un bien étranger, elle ne s'expose à perdre du sien. *De investig. Antichristi*, I, 72, *Lib. de lite*, t. III, p. 392. Ailleurs, il s'indigne de voir brandir un troisième glaive, résultat de la confusion des deux pouvoirs, *quiddam tercium ex duarum potestatum permixtione confectum. Ibid.*, I, 35, p. 344. Et, pourtant, Géroch est loin d'être un régalien, il se garde de soustraire entièrement les souverains à la juridiction de l'Église : *Judicem spiritualem vacare oportere divinis et tamen... per doctrinam regere ipsos quoque reges et imperatores. Comment. in ps. LXIV, ibid.*, p. 466. Encore un précurseur de la théorie du « pouvoir directif ».

Même à la fin du XIIe siècle, Pierre le Chantre († vers 1196) hésite encore sur l'exégèse qu'il convient de faire du texte de Luc, qu'il rapproche de celui du glaive à deux tranchants qui sort de la bouche de l'ange de l'Apocalypse. *Summa dicta Abel*, dans Pitra, *Spicileg.*, t. II, p. 303. Et il ne se pose pas la question : *habetne papa utrumque gladium?*

8° *L'achèvement définitif. Innocent III.* — De plus en plus, la doctrine allait se poser dans les faits et, de même que l'action de Grégoire VII avait déterminé une évolution des idées sur la prédominance politique du pape dans la chrétienté, de même le pontificat d'Innocent III allait donner à ces conceptions une ambiance propice pour s'épanouir dans toute leur ampleur.

Innocent III (1198-1216) ne fut pas seulement un chef énergique et avisé, dont la prodigieuse activité se multiplia en se diversifiant parmi le monde catholique; il eut un système doctrinal, qu'il entendait bien mettre en pratique, sur l'étendue du pouvoir de la papauté en matière temporelle. Voir ici, art. INNOCENT III, t. VII, col. 1961-1981.

Il ne fait nulle difficulté pour reconnaître que les rois « tiennent de Dieu l'usage du glaive matériel ». Lettre au roi de Hongrie, *P. L.*, t. CCXIV, col. 871. Il proclame la nécessité d'une entente des glaives; il soutient même explicitement beaucoup plus que la dualité, une indépendance réciproque, semble-t-il, des deux puissances; « l'autorité papale et le pouvoir royal, que nous possédons tous les deux *dans leur plénitude* », dit-il expressément à l'empereur élu, Othon IV, le 16 janvier 1209. *P. L.*, t. CCXVI, col. 1162.

Mais il est d'autres paroles d'Innocent III qui donnent à penser qu'il adoptait une conception plus extensive sur la « plénitude » de sa juridiction. Il se sait et il aime à se nommer « vicaire de Dieu »; de sa primauté spirituelle, qu'il a définie si pertinemment, il ne manque pas de déduire, en conséquence logique, un pouvoir illimité. Melchisédech, figure prophétique du pouvoir des deux glaives, Jérémie, préposé *super gentes et regna*, toutes les images en cours, il les reprend pour exalter son autorité de successeur de Pierre. La comparaison tirée de l'âme et du corps, l'allégorie des deux luminaires ont aussi ses faveurs; cf. *P. L.*, t. CCXVI, col. 1012, 1013; t. CCXIV, col. 377.

Du reste, l'Écriture n'enseigne-t-elle pas, sous la Loi ancienne, la haute prééminence du sacerdoce? Et à présent, sous la Loi nouvelle, le sacre ne nous la révèle-t-il pas clairement : *dignior est ungens quam unctus?* T. CCXVI, col. 1012-1013.

Si, malgré une décrétale consacrée à l'établir juridiquement (*ibid.*, col. 1182-1185), une telle revendication demeure lettre morte pour l'empereur byzantin, dans la chrétienté occidentale il en va autrement. Innocent considère comme un fait acquis à l'actif de la papauté le transfert de la dignité impériale du basileus grec au césar germain. Le résultat est d'importance : le pape a le droit strict de confirmer l'élection, d'examiner l'élu, de choisir librement le plus digne, s'il y a contestation, en un mot, d'investir authentiquement l'empereur. *Ibid.*, col. 1065-1067. Somme toute, *principaliter et finaliter*, l'empire relève et dépend du sacerdoce. *Ibid.*, col. 1025. C'est là, d'ailleurs, une dépendance historique, particulière à l'empire en tant que tel, sans préjudice de la subordination générale de tout pouvoir temporel à l'égard du spirituel.

Maître des rois et des empereurs, le pape est évidemment leur juge : *Nos supra principes sedere voluit et de principibus judicare. Epist.*, II, 197, t. CCXIV, col. 746. *Non solum cum principibus, sed de principibus etiam judicamus. Ibid.*, I, 171, col. 148.

Innocent III est-il allé plus loin et jusqu'à professer nettement, avec les canonistes et les théologiens les plus hardis, que le pouvoir civil est une délégation du pouvoir ecclésiastique? Une seule expression pourrait le faire supposer, dans ce message du 7 février 1205 à Philippe Auguste, où il demande au roi de sévir contre les hérétiques qui « délirent avec d'autant plus de liberté dans la bergerie du Christ qu'ils savent que, puisqu'ils ne comptent plus parmi les brebis du Seigneur, ils n'ont pas à craindre que, par *le glaive que Pierre manie lui-même*, l'oreille droite leur soit coupée ». Ce *per seipsum exercet* semble appeler le corrélatif *per principis manum* de Jean de Salisbury. Il n'en est rien; le pape conjure le roi de « montrer que ce n'est pas en vain que du Seigneur, *source de toute autorité*, lui aussi a reçu un glaive ». *Epist.*, VII, 212, t. CCXV, col. 527. Ces derniers mots, *ut igitur gladium, quem Dominus tibi tradidit, a quo est omnis potestas* ne sont pas à négliger et nous interdisent d'attribuer à Innocent III la thèse de saint Bernard.

Certes, ce grand pape, qui fut aussi un grand féodal, s'est efforcé de ranger de nombreux états vassaux sous la suzeraineté du Saint-Siège; mais, sans ignorer, sans doute, les doctrines les plus compréhensives des théologiens et des canonistes de son temps, il semble en être demeuré à la conviction fondamentale de Grégoire VII, pour qui l'autorité du vicaire de Jésus-Christ est essentiellement religieuse. Même en tenant compte de ce qu'Innocent III dit des Romains *qui tanquam peculiaris populus noster nobis tam in spiritualibus quam temporalibus nullo subjacent mediante* (*Epist.*, VII, 8, t. CCXV, col. 293), il n'est pas possible d'affirmer de manière certaine que, dans sa pensée profonde, c'est de tous points et à tous égards, au temporel comme au spirituel, que *la même autorité* s'étend sur les autres peuples, mais par intermédiaires.

Dans la correspondance d'Innocent il se trouve, au surplus, antérieures ou postérieures aux précédentes, des formules autrement nuancées qui permettent d'en préciser la portée. Sans doute, le pape revendique une large juridiction sur le temporel; mais il sait faire une distinction entre le principat civil qu'il exerce et le pouvoir occasionnel qu'il exerce par ailleurs. *Non solum in Ecclesiæ patrimonio, super quo plenam in temporalibus gerimus potestatem, verum etiam in aliis regionibus, certis causis inspectis, temporalem jurisdictionem casualiter exercemus. Epist.*, V, 128, t. CCXIV, col. 1132. Bien plus, ce pouvoir accidentel ne saurait avoir l'étendue de la puissance spirituelle dévolue au successeur de Pierre, lequel *in spiritualibus habet* SUMMAM, *verum etiam in temporalibus* MAGNAM, *ab ipso Domino potestatem. Epist.*, VIII, 190, t. CCXV, col. 767.

Quels seront les causes ou les cas de cette autorité *in temporalibus magnam ?* Innocent III s'en explique également. S'il intervient dans le différend survenu entre Philippe Auguste et Jean sans Terre, c'est au nom de la morale : *Non enim intendimus judicare de feudo, cujus ad ipsum (regem) spectat judicium, nisi forte juri communi per speciale privilegium vel contrarium consuetudinem aliquid sit detractum, sed decernere de* PECCATO, *cujus ad nos pertinet sine dubitatione censura, quam in quemlibet exercere possumus et debemus. Epist.*, VI, 163 et 166, t. CCXV, col. 177, 180, 182.

Ainsi, deux causes entraînent des interventions pontificales dans le domaine temporel : ou bien des situations particulières et privilégiées, créées par une convention ou par une coutume et ne relevant d'aucune loi, ou bien la sauvegarde de l'ordre moral, en vue du spirituel, et c'est le cas le plus fréquent. Dans le document cité, le pape lui-même donne l'exemple du serment, surtout s'il met en jeu la paix de la chrétienté. Il est bien évident que, pour le théologien qui tient ici la plume, la politique ne saurait échapper jamais, et par aucun détour, aux exigences de la morale chrétienne; par suite, l'action de l'Église qui, radicalement, ne s'adresse qu'au domaine de la conscience, doit se développer dans l'ordre tout entier de l'activité nationale et internationale. Ainsi l'autorité du pape, tout en demeurant essentiellement religieuse et spirituelle, aura nécessairement d'immenses répercussions dans le domaine temporel. « Innocent III, dit M. Rivière, est le continuateur de Grégoire VII, mais sans guère le dépasser, en somme, que par l'abondance et la précision des formules, sans incorporer en tout cas le développement théologique déjà ébauché dans l'intervalle. » *Op. cit.*, p. 36.

II. PÉRIODE D'ÉPANOUISSEMENT (XIIIe siècle). — A la faveur du rayonnement de la papauté, ce développement doctrinal va s'accentuer, jusqu'à devenir l'expression officielle et des actes mêmes et des conceptions raisonnées du Saint-Siège.

1° *Affermissement de la théorie du pouvoir direct.* — Dès le début du XIIIe siècle, certains théologiens se rallient à la thèse que l'un d'entre eux intitule clairement : *Quod uterque gladius sit Ecclesiæ.* Simon de Tournai enseigne *materialem gladium causam habere a spirituali*, cité par Grabmann, *Gesch. der scholast. Methode*, t. II, 1911, p. 545, note. Même netteté d'affirmation dans la *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre († 1231) : *In veritate Ecclesia duos habet gladios, unum quo utitur et quem habet in executione, alterum non sic, sed solum in conferendo. Sum. aurea*, l. III, tr. XXVI, c. IV, éd. de Paris, 1500, fol. 241 v°. Cf. J. Leclerc, *L'argument des deux glaives*, dans *Rech. de science rel.*, juin 1931, p. 322.

Pourtant, à cette époque, on trouve encore des canonistes qui semblent s'en tenir à la simple distinction des pouvoirs *qui ex eodem principio procedunt;* ainsi, Vincent l'Espagnol, suivi par Lanfranc. Tous deux certainement refusent au pape une juridiction « directe » sur le temporel. Mais la thèse adverse, en progrès constant, l'emporte bientôt, avec Alain, l'un des commentateurs des *Compilationes antiquæ* (vers 1210) : *Dicunt quidam quod potestatem et gladium habet (imperator) tantum a principibus... Verius est quod gladium habeat a papa. Est enim corpus unum Ecclesiæ, ergo unum solum caput habere debet...* L'unité du corps mystique, du sacerdoce et de la royauté du Christ, l'allégorie des deux glaives, l'exemple du Sauveur, qui lui aussi a usé des deux glaives, même du glaive matériel (dans l'expulsion des vendeurs du Temple), telle est la série désormais classique des preuves que produiront les décrétalistes à l'appui de leurs thèses. Dante n'avait pas tout à fait tort de leur en reprocher l'insuffisance. Cf. J. Rivière, *op. cit.*, p. 53-55.

Quoi qu'il en soit, le canoniste bolonais Laurent l'Espagnol suit intégralement la doctrine d'Alain, et Tancrède († vers 1235), disciple de Laurent, le répète en substance quand, vers 1215, il écrit de Pierre : *Utrumque gladium habuit... Quum jurisdictionem et potestatem suis posteris transmisit...; verumtamen executionem gladii materialis quoad judicium sanguinis imperatoribus et regibus Ecclesia commisit.* Gilmann, *Von wem stammen die Ausdrücke « potestas directa »*, dans *Archiv für kath. Kirchenrecht*, t. XCVIII, 1918, p. 408.

Avec Jean le Teutonique († vers 1245), dont la *Glossa ordinaria* devint vite le commentaire obligé du *Décret* de Gratien, le pape reçoit expressément la possession des deux glaives. Sur le texte de Pierre Damien que nous avons cité, col. 2713, Jean a cette remarque catégorique : *argumentum quod papa habet utrumque gladium.* Il ne s'embarrasse pas davantage du texte attribué à Nicolas Ier : *Ecclesia gladium non habet nisi spiritualem;* il se contente de l'addition : *quoad executionem*, et d'une brève explication : *hoc ideo dico, quia imperator habet illum a papa. Decretum*, dist. XXII, dans *Corpus juris*, Lyon, 1671, t. I, c. 100.

Parmi les décrétistes et les décrétalistes, les voix discordantes se font de plus en plus rares, soit pour affirmer l'autonomie et l'origine divine du pouvoir civil soit pour ironiser, comme le Bolonais Damasus, *Quomodo papa utrumque gladium et cælum et terram a Deo in solidum acceperit, Deus novit. Burchardica*, regula 127, Cologne, 1564, fol. 88.

L'accord est vite fait sur la question de la prééminence absolue du pape; la tradition se fixe grâce aux travaux des maîtres dont il suffira de citer ici les plus célèbres : Barthélemy de Brescia, Bonaguida d'Arezzo, Sinibaldo Fieschi, que nous retrouverons sous le nom d'Innocent IV, et surtout Henri de Suse, cardinal d'Ostie († 1271), le célèbre Hostiensis, *pater canonum, fons et monarcha juris, stella decretorum*, sur lequel il convient de s'arrêter plus longuement, car, aux arguments classiques des deux astres et des deux glaives ou de l'unité du corps du Christ, il en ajoute de nouveaux, et d'abord celui des deux clés. Le Sauveur *omnia commisit Petro...; non dixit : clavem, sed claves, scilicet duas*, pour signifier que l'autorité papale s'étend au temporel, comme au spirituel, en sorte que *imperator ab Ecclesia imperium tenet et potest dici officialis ejus seu vicarius. Summa aurea*, l. IV, tract. XVII, *Qui filii sint legitimi*, n. 9, Bâle, 1573, col. 1098. Viennent, en outre, des considérations plus originales et plus fécondes, qui amalgament, au bénéfice du successeur de Pierre, l'impérialisme romain et la royauté universelle du Christ. Pour l'Hostiensis, *ratione imperii romani quod obtinet*, le pape hérite de tous ses droits, et voilà qui justifie, entre autres entreprises, les croisades, qui doivent remettre le pape en possession de la Terre sainte; *et hæc ratio sufficit in omnibus aliis terris in quibus nonnunquam imperatores romani jurisdictionem habuerunt.* Le pape est aussi et surtout le fondé de pouvoirs du Christ, dont l'avènement a eu pour effet une expropriation de tous les infidèles au profit des chrétiens. *In lib. III Decretal., c. 8, De voto et voti redemptione*, n. 17 et 26, Venise, 1581, p. 128.

Son disciple Guillaume Durand, évêque de Mende († 1296), développe fidèlement la même doctrine. Le pape *deponit imperatorem propter ipsius iniquitates... et etiam reges... et dat eis curatores ubi sunt inutiles ad regendum*, peut-on lire dans le *Speculum juris*, l. I, partic. I, *De legato*, VI, n. 17 et n. 41, p. 43 et 46.

Tandis que l'idée de la suprématie pontificale gagne de jour en jour du terrain dans le domaine spéculatif, dans l'ordre des faits elle rencontre une résistance plus vive que jamais, en particulier de la part de l'empereur Frédéric II. Ce prince, Innocent III l'avait choisi, préparé, appelé au trône (1215). En 1226, Honorius III

(1216-1227) lui rappelle son devoir de soumission : *Vinculo fidelitatis es nobis nostrisque successoribus obligatus.* Huillard-Bréholles, *Hist. diplomatica Frederici II*, t. II *a*, p. 554. En 1236, Grégoire IX (1227-1241) éprouve le besoin d'insister. Ce n'est pas seulement la primauté du spirituel qu'il évoque comme un principe incontestable et comme un droit imprescriptible; c'est encore le fait de la donation de Constantin, revêtant d'un titre positif le domaine du pape sur l'empire romain, soit, en définitive, sur le monde entier : *Patrimonium B. Petri... ditioni suæ in signum universalis dominii reservavit. Ibid.*, t. V *b*, p. 777. C'est en vertu de ce titre que le Saint-Siège a transféré l'empire aux Germains, en sorte que le pape est l'auteur *(factor)* du pouvoir impérial et que l'empereur n'en est que le dépositaire délégué. *Ibid.*, t. IV *b*, p. 919-922.

Du reste, écrivant à saint Louis, le même pontife n'oublie pas d'attribuer à l'Église les *terreni simul et cælestis imperii jura*, aussi bien que les deux glaives, *ut alterum ipsa exerat et ut alter exeratur indicat. Mon. Germ. hist., Epist. sæculi XIII pontif. roman.*, t. I, n. 672, p. 658. Grégoire IX est tellement convaincu de ses droits sur le temporel des États qu'il adresse au patriarche de Constantinople (1233) une épître où il revendique la possession des deux glaives et conclut, comme saint Bernard : *unus a sacerdote, alius ad nutum sacerdotis administrandus a milite.* Mansi, *Concil.*, t. XXIII, col. 60.

Innocent IV (1243-1254) ne parlera pas autrement. Voir l'art. INNOCENT IV, t. VII, col. 1981-1996. Canoniste, c'est dans ce sens absolu qu'il avait interprété les textes du *Corpus juris*; glosant sur la concession d'Innocent III quant à l'entière indépendance du roi de France pour le temporel, non seulement il avait apporté cette distinction : *de facto, nam de jure subest imperatori romano;* mais il avait ajouté ce correctif : *nos contra, immo papæ. Appar. in V libros Decretal.*, IV, c. *Per venerabilem*, fol. 173. Sur la formule *non intendimus judicare de feudo*, Sinibaldo Fieschi avait, il est vrai, adopté la distinction déjà fort usitée : *directe, secus indirecte. Ibid.*, fol. 71. Mais que l'on ne s'y trompe pas, ce n'était pas un recul; lorsqu'en 1245, au Ier Concile de Lyon, il fulmine contre Frédéric II une sentence de déposition, il entend bien, nouveau Grégoire VII, s'établir sur le roc apostolique : *Cum Jesu Christi vices immeriti teneamus in terris, nobisque in B. Petri apostoli persona sit dictum : quæcumque ligaveris...* Au nom de Dieu d'abord, il juge : *memoratum principem... suis ligatum peccatis et abjectum omnique honore et dignitate privatum a Domino ostendimus, denuntiamus;* en son propre nom ensuite, il prononce : *ac nihilominus sententiando privamus, omnes qui ei juramento fidelitatis tenentur adscripti a juramento hujusmodi perpetuo absolventes.* Mansi, *op. cit.*, t. XXIII, col. 613-619. Le fait que l'empereur a été nommé par le pape n'est produit qu'à titre de considérant juridique subsidiaire.

La riposte de Frédéric II développe tout un système de philosophie politique. On y retrouve, bien entendu, la distinction imprescriptible des deux puissances, mais aussi le droit divin et universel du césar germanique, *imperialis rector et dominus majestatis,... qui legibus omnibus est solutus.* Devant l'ingratitude du donataire, la donation faite au Saint-Siège par Constantin, son successeur peut la révoquer *ut illud Italiæ medium... ad nostræ serenitatis obsequia et imperii redeat unitatem*, relevant à son tour les Romains d'un serment de fidélité prêté au pape *ex permissione nostra.* Et que l'on n'objecte pas la *plenariam in omnibus potestatem* du pontife romain : n'y a-t-il pas *sacerdotalis abusio potestatis*, à transférer le pouvoir à sa fantaisie, à punir les rois au temporel par la privation de leurs royaumes ou à juger les princes de la terre, puisqu'on ne lit nulle part qu'une loi divine ou humaine lui ait concédé un tel droit? Huillard-Bréholles, *op. cit.*, t. V *a*, p. 348, 376-378, et Albert de Beham, *Conceptbuch*, dans Hoefler, *Bibliothek des lit. Vereins von Stuttgart*, t. XVI *b*, p. 79-85.

Mais les encycliques impériales contiennent un autre principe qui réduit le pouvoir spirituel de l'Église au domaine intime de la conscience : Frédéric, au for interne, s'avoue sujet du pape, voire de n'importe quel prêtre; mais, au for externe, il se déclare soustrait à la juridiction de tout pouvoir humain, même ecclésiastique. Un chef d'État moderne parlerait ainsi au nom du libéralisme le plus radical et proclamerait l'indépendance naturelle de l'État laïque; Frédéric II parle au nom d'un impérialisme qui ne s'affranchit pas encore de tout dogme religieux et il proclame la mission divine de l'empire, méconnue, selon lui, par le pape. Il était de son temps.

Innocent répliqua en pape de son temps, lui aussi, et en reprenant par la base la synthèse esquissée par ses prédécesseurs; c'est l'objet de la bulle *Agni sponsa nobilis* (1246). Il y exalte moins le pape et son pouvoir personnel que l'Église et les séculaires prérogatives qu'elle tient de sa divine constitution, l'Église *universorum dominam, qui super omnem terram obtinet principatum.* Mais la bulle *A diebus Frederici* (1248), après avoir énuméré tous les attentats de l'empereur contre la noble épouse de l'Agneau, conclut en affirmant le droit exclusif qui appartient au pontife romain de réformer l'Église, dont il est le chef. Huillard-Bréholles, *op. cit.*, t. VI *b*, p. 676-681. L'Église, c'est toute la chrétienté.

Déjà dans l'encyclique *Æger cui lenia* (1245), avec une ampleur et une vigueur qui ne seront pas dépassées, Innocent IV, au nom du droit positif de sa primauté apostolique, revendique sur la terre une délégation générale du roi des rois, avec la plénitude du pouvoir de lier et de délier, *non solum quemcumque, sed... quidcumque.* L'empereur ne saurait donc échapper à son jugement : *Romanum pontificem posse* SALTEM *casualiter suum exercere pontificale judicium in quemlibet christianum, cujuscumque conditionis existit,* MAXIME *ratione peccati. « Saltem... maxime ratione peccati »;* il est à remarquer que l'intervention occasionnelle, déjà prévue par Innocent III, n'est plus, chez Innocent IV, qu'un minimum. Du reste, il s'explique sur la forme de ce *pontificale judicium*, qui est bien, cette fois, un pouvoir « direct » : ce sera d'abord l'excommunication, mais ce sera aussi, *saltem per consequens*, la déposition du souverain coupable. Car le pouvoir temporel est inconcevable chez un excommunié : ... *procul dubio extra Ecclesiam efferri omnino non potest, cum foris, ubi omnia ædificant ad gehennam, a Deo nulla sit ordinata potestas.*

Et nous voici enfin en plein droit naturel, devant la métaphysique de l'autorité : ce n'est pas de la Donation de Constantin ou de la révocation qu'en prétend faire son successeur qu'il faut faire dépendre, pour l'Église, l'*imperii principatum qui prius naturaliter et potentialiter fuisse dinoscitur apud eam.* Tout au rebours, c'est du Siège apostolique, investi par le Christ, vrai roi et vrai prêtre selon l'ordre de Melchisédech, non seulement de la monarchie pontificale, mais encore de la monarchie royale, que Constantin et ses successeurs tiennent la légitimité de leur pouvoir impérial : *Illam inordinatam tyrannidem, qua foris antea illegitime utebatur, humiliter Ecclesiæ resignavit... et recepit intus a Christo vicario... ordinatam divinitus imperii potestatem ... ut qui prius abutebatur potestate permissa deinde fungeretur auctoritate concessa.* Voilà qui vaut pour tout monarque héréditaire ou élu et qui suppose clairement que l'Église détient l'autorité temporelle non moins que l'autorité spirituelle : hormis la tyrannie désordonnée, qui ne peut être qu'une tolérance *(potestas permissa)*, toute *potestas ordinata* doit toujours, même

en matière temporelle, être une *auctoritas concessa* dans et par l'Église. L'argument des deux glaives vient à point couronner cet exposé officiel, qui rejoint la pensée d'Hugues de saint Victor, de saint Bernard et de Jean de Salisbury, pour la traduire en une brève proposition scolastique : *Hujus siquidem materialis potestas gladii apud Ecclesiam est implicata, sed per imperatorem qui eam inde recipit explicatur, et quæ in sinu Ecclesiæ potentialis est solummodo et inclusa, fit, cum transfertur in principem, actualis.* Albert de Beham, *op. cit.*, p. 86-92. Cf. Winkelmann, *Acta imperii inedita*, t. II, n. 1035 p. 698.

Pas plus d'ailleurs que le césaropapisme de Frédéric, cet absolutisme ecclésiastique ne semble avoir suscité de réactions doctrinales notables : de part et d'autre, on suivait un courant d'idées; de part et d'autre, théologiens pontificaux et légistes impériaux vont continuer l'édification de leurs systèmes contradictoires.

2° *Les grands scolastiques.* — Les grands scolastiques, il est vrai, ne traiteront la question nulle part *ex professo*, ou du moins *in extenso* (c'était avant tout affaire de canonistes), mais incidemment ils enregistreront avec la plus parfaite sérénité les formules acquises et leurs conséquences logiques.

1. *Alexandre de Halès* († 1245) cite à deux reprises le texte du *De consideratione* de saint Bernard; mais c'est surtout pour épiloguer et distinguer entre *jubere* et *innuere*. Les deux glaives sont bien au pape; mais seuls les princes peuvent ordonner le châtiment des malfaiteurs, l'Église se bornant à cet égard au droit de demande et de prière. *Sum. theol.*, p. III, q. XXXIV, membr. 2, a. 3; cf. q. XL, membr. 5; q. XLVII, membr. 3, a. 2; p. IV, q. X, membr. 5, a. 2. Et il insère littéralement le texte d'Hugues de Saint-Victor concernant les rapports des deux puissances.

2. *Robert Grossetête* († 1253) est plus formel encore. Selon lui, « les princes reçoivent de l'Église tout ce qu'ils possèdent de puissance et de dignité légitimes », et dans la cérémonie du sacre, le prélat consécrateur, au nom de l'Église, vraie propriétaire du glaive matériel, en confie l'exercice au prince séculier.

Pourtant, le maître des *Sentences*, nous l'avons vu, avait retenu, d'après Gratien, et sous le nom de Nicolas Ier, une proposition qui n'accorde à l'Église que le glaive spirituel; il est curieux de voir les grands commentateurs aux prises avec cet axiome et de constater avec quelle conviction ils admettent la pleine suprématie de l'*apostolicus*.

3. *Saint Bonaventure* († 1274) en fait l'objet d'un *dubium*, et il conclut tout uniment, avec saint Bernard, que « l'un et l'autre glaive appartiennent à l'Église, mais différemment : le glaive spirituel doit être dégainé par la main de l'Église, l'autre *non manu, sed tantum nutu* »; et voilà la difficulté résolue. *In IVum Sentent.*, dist. XXXVII, dub. IV, éd. de Quaracchi, t. IV, p. 812.

4. *Saint Thomas.* — En cette voie, saint Bonaventure est suivi, d'ailleurs, par les plus éminents de ses contemporains, Pierre de Tarentaise, Richard de Médiavilla, saint Thomas d'Aquin lui-même († 1274) qui, en termes analogues, donne la même glose rectificative : *Sancta Ecclesia... habet spiritualem tantum (gladium), quantum ad executionem sua manu exercendam. Sed habet etiam temporalem, quantum ad ejus jussionem : quia ejus nutu extrahendus est, ut dicit Bernardus. In IVum Sent.*, dist. XXXVII, expos. textus.

Mais saint Thomas nous fournit de sa conception du pouvoir pontifical sur le temporel un exposé autrement explicite et complet. Et, d'abord, entre les deux puissances, il établit une discrimination fort nette, en même temps qu'une réelle subordination :

Potestas superior et inferior dupliciter possunt se habere... Aut ita quod inferior potestas *ex toto* oriatur a superiori... et sic se habet potestas Dei ad omnem potestatem creatam; sic etiam se habet potestas imperatoris ad potestatem proconsulis; sic etiam se habet potestas papæ ad omnem spiritualem potestatem in Ecclesia... Possunt iterum potestas superior et inferior ita se habere, quod *ambæ oriantur ex una quadam suprema potestate*, quæ unam alteri subdit secundum quod vult; et tunc una non est superior alteri nisi in his quibus una supponitur alii a suprema potestate; et in illis tantum est magis obediendum superiori quam inferiori...

Et voici l'application précise :

Potestas spiritualis et sæcularis utraque deducitur a potestate divina; et ideo in tantum sæcularis potestas est sub spirituali in quantum est a Deo supposita, scilicet in his quæ ad salutem animæ pertinent; et ideo in his magis est obediendum potestati spirituali quam sæculari. In his autem quæ ad bonum civile pertinent, est magis obediendum potestati sæculari quam spirituali, secundum illud Matth., XXII, 21 : « Reddite quæ sunt Cæsaris Cæsari. » *In IVum Sent.*, dist. LXIV, expos. textus.

Il s'agit donc bien, en l'espèce, d'une subordination accidentelle ou relative; mais une difficulté surgit du contexte immédiat, qui prévoit pour le souverain pontife, comme une exception, le double pouvoir souverain : « *A moins peut-être* qu'à la puissance spirituelle soit unie la puissance séculière, comme dans le pape, qui se trouve au sommet de l'une et de l'autre puissance, la spirituelle et la séculière, en vertu d'une disposition de celui qui est prêtre et roi. Prêtre pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédech, roi des rois et seigneur des seigneurs, à qui la puissance ne sera point ravie et dont le règne n'aura pas d'éclipse pour les siècles des siècles. » *Ibid.*, ad 4um.

Saint Thomas a-t-il en vue ici le principat civil du pape dans le Patrimoine de saint Pierre, comme il le fait ailleurs, par exemple, IIa-IIæ, q. X, a. 10? C'est fort possible. Ou bien vise-t-il l'ensemble de la chrétienté et l'autorité que le pape y exerce, même dans le domaine temporel? Cette seconde explication ne s'impose pas; la *Somme théologique* ne fournit aucune déclaration sur ce même point, mais elle ne manque pas de poser en principe *quod potestas sæcularis subditur spirituali sicut corpus animæ*, IIa-IIæ, q. LX, a. 6, ad 3um. Qu'est-ce à dire, sinon que la vie spirituelle et surnaturelle doit agir, par mode de cause efficiente, en vue de soutenir et de diriger la puissance civile dans son ordre substantiellement naturel, et par mode de cause finale, en vue de mesurer et d'ordonner le bien commun de la cité. *Semper enim invenitur ille ad quem pertinet ultimus finis imperare operantibus ea quæ ad finem ultimum ordinantur.* Le royaume de Dieu prime tout; or, *hujus regni ministerium... sacerdotibus est commissum et præcipue summo sacerdoti successori Petri, Christi vicario, romano pontifici, cui omnes reges populi christiani oportet esse subditos sicut ipse Domino Jesu Christo. De regimine principum*, I, 14, 15, éd. Vivès, t. XXVII, p. 354 sq. Tel est le droit proclamé par saint Thomas. Comment se réalisera-t-il dans le concret?

Si la situation a tellement changé depuis la disparition du pouvoir païen, si le Christ règne sur la conscience des princes, c'est grâce à ce fait normal que, désormais, *in isto tempore reges sunt vassalli Ecclesiæ. Quodlib.*, XII, q. XII, a. 19, ad 2um. Mais saint Thomas ne l'entend pas d'une mainmise continuelle de l'Église sur le temporel : ce serait contredire ses principes sur le droit naturel du pouvoir civil, que ne compromet pas essentiellement la violation même du droit divin; bien plus, ce serait contredire saint Paul et le Christ. Si, dans l'état de « nature réparée », la subordination du temporel au spirituel est constante, totale, intrinsèque et essentielle, c'est que, pratiquement, les œuvres et les choses politiques se révèlent toujours bonnes ou mauvaises, jamais indifférentes, ni plus ni moins que les autres actes humains, et qu'elles relèvent nécessaire-

ment de la morale, que, par suite encore, elles sont tout entières sous l'influence de la vie surnaturelle. Ce n'est pas à dire que le pouvoir spirituel doive s'immiscer à tout propos dans les affaires politiques; il interviendra seulement quand elles sont, à titre de moyen, en connexion moralement nécessaire avec la fin de l'Église, le salut des âmes : subordination occasionnelle, partielle, accidentelle. *Et ideo*, explique le Docteur angélique, *non est usurpatum judicium, si spiritualis prælatus se intromittat de temporalibus*, du moins quant aux choses où la puissance séculière lui est soumise, *quantum ad ea in quibus subditur ei sæcularis potestas*, IIa-IIæ, q. LX, a. 6, ad 3um, chaque fois que de graves intérêts moraux seront engagés ou compromis. C'est ainsi que l'indignité d'un prince justifie l'intervention de l'Église, qui *ratione peccati*, sous forme de sanction, aura toute compétence pour se prononcer et pour agir : *Aliquis per infidelitatem peccans potest sententialiter jus dominii amittere, sicut etiam quandoque propter alias culpas... Infidelitatem eorum qui fidem susceperunt potest (Ecclesia) sententialiter punire, et convenienter in hoc puniuntur quod subditis fidelibus dominari non possint.* IIa-IIæ, q. XII, a. 2. Du reste, la déchéance politique ne fait que suivre *ipso facto* la sentence, d'excommunication : *quam cito aliquis per sententiam denuntiatur excommunicatus propter apostasiam a fide, ipso facto ejus subditi sunt absoluti a dominio ejus et juramento fidelitatis quo ei tenebantur. Ibid.*

Si l'Église peut exceptionnellement prononcer la déposition des princes chrétiens coupables, elle peut de même, si elle le juge bon, supprimer juridiquement le pouvoir des souverains infidèles sur les chrétiens; mais elle ne le jugera bon que si le pouvoir du prince constitue un danger grave pour les fidèles; car, dans tous les cas, saint Thomas met hors de cause les droits naturels de l'autorité, que rien ne saurait abolir. Cf. *ibid.*, q. X, a. 10.

Ailleurs, saint Thomas semble accorder une réelle supériorité au pouvoir temporel, quand il considère les immunités ecclésiastiques comme dues à l'initiative des princes. *Ad Romanos*, c. XIII, lect. I. Mais le contexte prouve à l'évidence que notre docteur ne se place ici qu'au seul point de vue de l'équité naturelle, sans préjudice des droits de l'Église en cette matière.

Tout au long de ces textes si divers, saint Thomas nuance sa pensée : après avoir posé le ferme principe de la subordination des souverains temporels au souverain pontife, vicaire du Christ, il ne précise pas dans le détail les formes et les modes de cette soumission; encore convient-il d'admettre que ses exigences de principe ne débordent nulle part explicitement ce que ses commentateurs s'efforceront de renfermer dans la formule du pouvoir « indirect ». Du reste, les thèses thomistes de l'origine du pouvoir civil sont fortement marquées par la *Politique* d'Aristote et, bien que le Docteur angélique n'en déduise pas toutes les conséquences logiques, il n'est pas sans avoir trouvé de ce côté des éléments qui mettaient une sourdine à la conception des rapports entre les deux puissances en passe de prévaloir autour de lui.

5. *Autres théologiens.* — De plus en plus, en effet, à cette époque, l'axiome : *papa habet utrumque gladium* devient un lieu commun chez les auteurs ecclésiastiques : tous les pouvoirs du Christ, prêtre éternel et roi universel, sont passés à son vicaire, le pontife romain.

Dans son mémoire au IIe concile de Lyon, Humbert de Romans († 1277) montre « les puissances du monde » soumises à l'Église et les empereurs *qui honorem suæ dignitatis ab Ecclesia recipiunt et recognoscunt. Opusc.*, t. I, part. I, 5 et 11 dans E. Brown, *Appendix ad fascicul. rerum expetendarum et fugiendarum*, p. 187, 191 sq.

L'auteur inconnu d'un petit traité *De ecclesiastica hierarchia*, longtemps attribué à saint Bonaventure, enseigne que *temporale regnum velut quoddam adjectum subjacet sacerdotio.* C'est à ce titre que les papes peuvent *ex causa amovere reges et deponere imperatores.* Saint Bonaventure, *Opera omnia*, t. VII, Lyon, 1668, p. 256.

Dans un autre opuscule anonyme, parfois attribué à Duns Scot, il est dit plus explicitement encore que le Christ *suum vicarium quantum ad ista duo quod est dominus mundi et prælatus ecclesiasticus ordinavit Petrum, cui succedit quantum ad utrumque dominus papa. De perfectione statuum*, 7, dans Duns Scot, *Op. omnia*, éd. de Paris, 1891, t. XXVI, p. 506.

Cette doctrine, on la retrouve partout : dans les commentaires de saint Albert le Grand († 1280) sur Luc., XXII, 38, et sur Joa., XVIII, 11, *Opera*, éd. Vivès, t. XXIV, p. 631; adoucie peut-être dans les *Quodlibeta* de Henri de Gand († 1298), *quodlib.*, VII, 23, éd. de Paris, 1518, fol. 254 F; fort claire dans le traité d'éducation écrit en 1259 par Guibert de Tournai à l'usage du fils de saint Louis, *Eruditio regum et principum*, ep. I, 2, et ep. III, 7, éd. de Poorter, Louvain, 1914, p. 7, 75; et jusque dans les sermons de Jacques de Vitry († 1240), *Sermo ad fratres ordinis militaris*, éd. Pitra, dans *Analecta novissima*, t. II, p. 405.

3° *La synthèse de la doctrine.* — « Dans les idées comme dans les faits, la suprématie pontificale en matière politique touchait à son apogée... Les canonistes du XIIIe siècle avaient plutôt tendance à renchérir sur les théologiens. Leur enseignement à tous a d'ailleurs pour commun caractère de s'affirmer sans hésitation ni discussion. C'est pourquoi quelques lignes, quelques pages tout au plus, leur suffisent, et la sérénité dogmatique de leur solution prouve qu'il n'y avait pas encore pour eux de véritable problème. » J. Rivière, *op. cit.*, p. 58-59. C'est ainsi qu'un illustre maître bolonais, Guy de Baisi, « l'archidiacre », entérinait les vues d'Innocent IV à propos du pouvoir impérial de Constantin : *Videns et intelligens Constantinus se gladio non usum fuisse legitime cum illum ab Ecclesia non haberet, resignavit et renuntiavit eidem, et postea illum ab Ecclesia et beato Sylvestro recepit. Glossa in Decret.*, dist. X, c. 8, cité dans Rivière, *op. cit.*, p. 58. Mais il est deux théologiens qui, en ce XIIIe siècle finissant, ont triomphalement rédigé la synthèse de la doctrine qui nous occupe : Gilles de Rome et Jacques de Viterbe.

1. *Gilles de Rome* (†1316) n'est pas seulement l'auteur d'un *De regimine principum*, composé à l'usage de son royal élève, le futur Philippe le Bel et conçu d'après la *Politique* d'Aristote et le commentaire qu'en avait donné saint Thomas, sans faire aucune place à l'intervention de l'Église; il est aussi l'auteur d'un traité *De ecclesiastica potestate*, qui, sous une forme didactique et prolixe, présente un remarquable enseignement sur le suprême pouvoir de l'Église et de son chef. Voir ici, l'art. GILLES DE ROME, t. VI, col. 1358-1365; cf. J. Rivière, *op. cit.*, p. 142-145, 191-227; N. Bross, *Gilles de Rome et son traité « De ecclesiastica potestate »*, Paris, 1930.

Une Ire partie fait valoir l'excellence unique du pontife romain, réalisant au suprême degré l' « homme spirituel » qui juge et n'est pas jugé. Les développements classiques sur la primauté de l'âme, le texte d'Hugues de Saint-Victor, l'oracle de Jérémie, le fait du transfert de l'empire d'Orient en Occident, la loi dyonisienne de la subordination hiérarchique, l'argument des deux glaives selon saint Bernard, avec un symbolisme légèrement différent, tels sont les éléments de la démonstration de Gilles. Il la renforce par des considérations fort diverses : l'Église sacre les rois; elle perçoit la dîme; le sacerdoce a institué ou précédé toute royauté légitime, car *absolute et simpliciter actus præcedit potentiam et perfectum imperfectum. De eccles.*

potest., I, 5, éd. de Florence, 1908, p. 18-20. Sans doute, tout pouvoir vient de Dieu et, comme le pouvoir pontifical, l'autorité royale est divine, mais *non... æque immediate a Deo est hæc potestas et illa : immo est hæc per illam et per consequens est hæc sub illa. Ibid.*, II, 5, p. 46. Il s'ensuit que la subordination de l'État, ordonné logiquement aux fins de la puissance ecclésiastique, s'étendra à tous ses moyens d'action; les lois civiles ne seront valides que si elles sont conformes à la justice, qui relève essentiellement de l'Église. *Ibid.*, II, 6, 10, p. 56, 74.

Une IIe partie du traité expose les droits de l'Église en matière de biens temporels, au regard du droit de propriété que lui avait contesté Arnaud de Brescia et que lui contestaient encore les vaudois et les fraticelles. La thèse était d'importance, à une époque où la souveraineté s'identifiait avec la possession territoriale. *Si possessio dicat ipsum dominium, quis diceret quod spiritualis potestas non debeat temporalia possidere, cujus est omnibus dominari? Ibid.*, II, 1-3, p. 31-40. Les biens matériels, naturels, imparfaits, sont subordonnés aux biens spirituels, surnaturels, parfaits; le pape, qui garde et dispense ceux-ci, dispose également de ceux-là; sa *potestas quodammodo divina et cælestis* s'étend sur les biens de tous les fidèles comme sur leurs personnes. Les redevances ecclésiastiques sont la marque de ce domaine éminent.

Sans doute, constate Gilles, beaucoup se rebellent contre ce droit et cette vérité, mais elle est un corollaire obligé de la subordination du temporel au spirituel, et Gilles ne recule pas devant la conclusion logique *quod omne dominium cum justitia, sive sit rerum sive sit personarum, sive sit utile, sive potestativum, nonnisi sub Ecclesia et per Ecclesiam esse potest. Ibid.*, II, 4, 5, 7, p. 42-45, 47-49, 57. Cette justice, c'est l'Église qui nous la donne : *magis itaque est Ecclesia domina possessionis tuæ quam tu ipse. Ibid.*, II, 8, p. 63-65. Infidèle, pécheur, excommunié, tout pécheur injuste mérite d'être dépossédé et ne possède que par tolérance de l'Église. Théorie à double tranchant, que maniaient déjà les sectaires pseudo-mystiques du Moyen Age contre toute autorité et qu'ils finiront, avec Wiclef, par retourner contre cette Église hiérarchique que Gilles plaçait à la base de toutes les propriétés, de toutes les juridictions, de tous les titres juridiques.

A la suite de tels principes, on pourrait attendre de notre intrépide théologien des applications d'une absolue intransigeance; mais c'est toujours en pur spéculatif et non pas en juriste, que Gilles de Rome entend régler l'exercice de la puissance spirituelle; de même que les fidèles n'ont de possessions que celles que leur concède l'Église, de même que le pouvoir civil n'a de droits que ceux qu'elle lui confère, de même le pouvoir ecclésiastique n'a de devoirs que ceux qu'il s'impose, dans la conscience de ses responsabilités. Comme de Dieu, dont la toute-puissance peut, selon son bon plaisir, se passer des causes secondes, ainsi en est-il du souverain pontife, avec cette seule réserve que la plénitude de son pouvoir céleste et divin est restreinte à la juridiction confiée à l'Église. Or, tous les biens privés sont sous le haut domaine de l'Église et de son chef, de même le gouvernement temporel lui appartient, *per se, sed non primo*, car il relève immédiatement de l'État. En certains cas où le temporel intéresse le spirituel, l'Église interviendra, sans sortir de sa sphère. *Rigor spiritualis potestatis est intendere circa spiritualia; sed si casus immineat, si spirituale aliquod hoc requirat, potest iste rigor sine culpa intermitti, ut spiritualis potestas se de temporalibus intromittat... Hoc erit prout temporalia induunt quemdam modum spiritualem, ut ipsa temporalia spiritualia dici possunt. Ibid.*, III, 4, 5, p. 132-135.

Ces cas d'interférence se produiront, soit lorsqu'une chose est commandée par Dieu : ainsi les dîmes, devenues *res spirituales*, en tant que *censura ecclesiarum;* soit, lorsque le temporel se trouve annexé au spirituel ou le spirituel au temporel, surtout *ratione peccati*, et, à ce titre, l'Église peut connaître de toutes les causes où il y a *denuntiatio criminis*, principalement s'il y a *crimen ecclesiasticum*, parjure, usure, sacrilège, hérésie. *Ibid.*, III, 5, 6, p. 135-143. Cette juridiction de l'Église *ratione criminis* est d'une extension à peu près illimitée. Elle aura pleine et normale compétence en matière temporelle, en cas de carence de l'autorité civile, soit que celle-ci fasse défaut par négligence, soit qu'elle abandonne ses droits par tolérance coutumière ou par concession formelle; et la plénitude radicale du pouvoir ecclésiastique justifiera ses interventions dans les cas difficiles ou douteux, surtout s'ils concernent les princes. *Ibid.*, III, 7, 8, p. 144-151.

Gilles envisage le pouvoir de l'Église, soit dans l'absolu *(posse simpliciter, summum posse absolutum)*, soit dans le relatif, conditionné par la convenance *(posse cum decentia)* ou l'opportunité *(non facit quia non expediunt)* : c'est le *posse quibusdam regulis regulatum;* et en définitive l'intervention du pape dans le temporel s'exerce *solum in casibus ubi videt Ecclesiæ et bono publico expedire. Ibid.*, III, 7, p. 146.

Malgré ces réserves, c'est à bon droit que l'on a pu voir dans le traité de Gilles de Rome, la plus formelle expression de la doctrine théocratique du pouvoir « direct ».

2. *Jacques de Viterbe* († 1308) nous a laissé une œuvre proprement théologique, plus nuancée et mieux équilibrée. Voir ici, art. JACQUES DE VITERBE, t. VIII, col. 305-309, et H. X. Arquillière, *Le plus ancien traité de l'Église. Jacques de Viterbe, De regimine christiano*, étude des sources et éd. crit., Paris, 1926.

Étudiant les éléments constitutifs de la société chrétienne, Jacques ne craint pas d'écrire que *nulla communitas dicitur vere res publica nisi ecclesiastica, quia in ea sola est vera justitia et vera utilitas et vera communio. De regim. christ.*, I, 4, éd. Arquillière, p. 128. Cependant, plus aristotélicien que Gilles de Rome, Jacques de Viterbe met en belle évidence le droit naturel du pouvoir civil, non seulement son droit humain, mais aussi son droit divin; il prend position entre l'opinion qui fait dépendre le pouvoir de l'État de Dieu directement et uniquement et celle qui en subordonne la légitimité à l'Église. « Entre ces deux voies opposées, dit-il, on peut trouver une voie moyenne plus raisonnable, en disant que le pouvoir temporel a son origine *(inchoative habet esse)* dans l'inclination naturelle des hommes et, par suite, en Dieu lui-même, en tant qu'une œuvre de la nature est une œuvre de Dieu. Mais *formellement* et dans *sa perfection (perfective autem et formaliter)*, il existe par le pouvoir spirituel..., car la grâce ne détruit pas la nature, mais la perfectionne et l'informe... » Aussi le pouvoir, chez les infidèles, fondé sur le droit naturel, en conséquence légitime, est cependant informe, parce qu'il n'a pas été ratifié et approuvé par la puissance spirituelle. Et, de même, chez les chrétiens le pouvoir séculier est informe, tant qu'il n'a pas été ratifié par l'Église... C'est pourquoi l'onction est conférée aux rois, non seulement comme un signe de la sainteté requise, mais encore comme un signe de ratification... La puissance spirituelle est, en quelque sorte, la « forme » du pouvoir séculier, comme la lumière est la forme de la couleur. » *Ibid.*, II, 7, éd. Arquillière, p. 231 sq. et 68-69. Et voilà qui fait sa part à saint Augustin et à saint Thomas.

Mais il faut dégager les conclusions de cette doctrine. Dans l'ordre temporel, le pape exercera nécessairement une suprématie effective, puisqu'il domine de sa primauté tout l'ordre hiérarchique de la grâce, établi par le Christ dans l'Église. Alors reparaît l'argument

des deux glaives, mais aussi l'argument métaphysique et théologique fondé sur la distinction des deux ordres de la nature et de la grâce. A son Église, le Sauveur a transmis sa double dignité royale et sacerdotale : le pouvoir civil, à peine de demeurer informe, inchoatif, devra recevoir confirmation, information du pouvoir spirituel, qui joue ainsi le rôle de cause finale, voire même de cause efficiente. Le spirituel, qui a la primauté, représente la fin par excellence; le temporel, qui n'est que l'accessoire, fournit les moyens.

En somme, la papauté contient logiquement la puissance temporelle, non seulement parce que la donation de Constantin n'a fait que traduire en droit humain positif les droits antérieurs de l'Église, mais encore *quia virtutes inferiorum continentur in superioribus, et quæ sunt causatorum præinsunt causatis. Ibid.*, II, 7, p. 236. Il n'y a donc qu'un pouvoir unique, celui de l'Église, qui ne se diversifie que dans la manière d'agir; car le pape a tout pouvoir *secundum primam et summam auctoritatem, non autem secundum immediatam executionem generaliter et regulariter. Ibid.*, II, 7, p. 237. Grâce au concours de l'État, l'Église est libre de s'adonner au ministère des âmes et la protection du bras séculier lui permet d'accomplir bien des choses dont elle serait, par elle-même, pratiquement incapable. Si donc le pape n'exerce pas, par lui-même, le pouvoir temporel, ce n'est pas *propter deesse potentiæ, sed propter dignitatem ejus et vilitatem jurisdictionis temporalis.* Telle est toute la raison d'être du pouvoir civil.

Pratiquement, l'Église, n'interviendra dans les affaires séculières, que dans des cas spéciaux, que Jacques de Viterbe énumère, à la suite des docteurs qui l'ont précédé. Par contre, l'État se gardera bien de s'immiscer dans le domaine spirituel. Toujours soumis au pape, suprême interprète du droit divin, le prince chrétien honorera l'Église, protégera ses pasteurs et ordonnera en toutes choses son gouvernement temporel aux fins éternelles de ses sujets.

4° *L'attitude des légistes.* — Les légistes, on peut s'en douter, ne se livrèrent pas sans résistance à la poussée théocratique qui avait eu raison des théologiens et des canonistes.

Tandis que Guillaume d'Auxerre et Jean le Teutonique faisaient prévaloir dans leurs milieux respectifs la thèse *papa habet utrumque gladium*, François Accurse († 1260), l'illustre maître bolonais en droit romain, à propos du texte de la VIe novelle que nous avons cité, col. 2710, invoque la distinction des deux glaives et ajoute : « Le pape ne doit se mêler en rien du temporel; l'empereur, à son tour, ne doit pas intervenir dans le spirituel. » *Inauthenticum*, I, 6, éd. Lyon, 1558, p. 41. C'était d'ailleurs faire écho à Pillio de Medicina, qui, après avoir consenti au pape la *plenitudo potestatis*, avait soin de la restreindre *in divinis. Ordo de civilium atque criminalium causarum judiciis*, Bâle, 1543, p. 57. Le *Miroir de Saxe (Sachsenspiegel)*, coutumier germanique des environs de 1225, le *De regimine civitatum* de Jean de Viterbe (vers 1260), le *De legibus et consuetudinibus Angliæ* du juriste anglais Henri de Bracton († 1268), les *Coutumes du Beauvoisis* du feudiste français Philippe de Beaumanoir († vers 1295) expriment, en quatre nations différentes, la même conception de la concorde et de la simple coordination des pouvoirs, mais aussi de leur dualité radicale et de l'inviolabilité de la puissance impériale ou royale.

Ce n'est pas à dire toutefois que les thèses théocratiques ne se soient pas infiltrées dans le droit civil. C'est ainsi que, vers la fin du XIIIe siècle, le *Miroir de Souabe (Schwabenspiegel)*, dès le préambule, dont la forme générale est analogue à celle du *Miroir de Saxe*, s'en distingue clairement par cette rédaction significative : « Le glaive de la justice est confié par le pape à l'empereur; le pape retient l'autre pour exercer la justice spirituelle » *Landrechtbuch*, Vorwort, éd. Lassberg, Tubingue, 1840, p. 1-5. Mais cette influence du droit canon sur le droit séculier semble avoir été exceptionnelle; les légistes vont résister longtemps encore avant de se laisser sérieusement entamer.

5° *Apogée de la théorie : Boniface VIII.* — Le pape Boniface VIII (1294-1303) incarnait dans un tempérament fougueux les plus intransigeantes doctrines sur la suprématie pontificale. Canoniste, « il avait hérité d'une certaine tradition de forme, celle des puissants et vigoureux pontifes qu'il avait admirés au temps de sa jeunesse;... il s'était nourri du style même, combien véhément, de leurs lettres aux princes ». Alf. Baudrillart, *La vocation catholique, de la France et sa fidélité au Saint-Siège à travers les âges*, Paris, 1928, p. 99. Ce pontife, qui ne dépassa aucune des formules d'Innocent IV, ne sut ou ne voulut pas adapter les principes à une époque où déjà prenait corps une tradition radicalement et délibérément hostile aux ingérences du pouvoir spirituel. Voir l'art. BONIFACE VIII, t. II, col. 992-1003.

Nous nous bornerons ici à souligner les principales déclarations de Boniface VIII dans la question qui nous occupe. Ce sont d'abord ses revendications auprès de Philippe le Bel en matière d'immunités ecclésiastiques qui lui en fournissent l'occasion dans la bulle *Clericis laicos* (24 févr. 1296). Sans doute, il y interdit, soit aux clercs, sous les peines les plus sévères, de payer ou seulement de promettre des taxes extraordinaires, soit aux autorités civiles de les demander ou seulement de les recevoir sans l'autorisation expresse du Saint-Siège; mais encore il proclame le droit, pour le pontife romain, de se prononcer sur les conflits entre les princes. Si plus tard, dans la bulle *Ineffabilis* (20 sept. 1296), il adoucit ses défenses, il ne se prive pas de faire remarquer que c'est là une faveur *(sub quadam tolerantia)* et de rappeler que son souverain pouvoir s'étend sur les rois aussi bien que sur les simples fidèles et qu'il comporte un droit de regard sur leur politique extérieure ou intérieure, lequel se traduit par des monitions, des censures canoniques, des mesures diplomatiques aboutissant à la plus effective des sanctions. C'est bien ce pape qui, au dire de ses ennemis, *super reges et regna in temporalibus etiam possidere se glorians, omnia per se solum posse pro libitu de plenitudine potestatis... asserere non formidat.* Cité, d'après Ehrle, dans Rivière, *op. cit.*, p. 69. De nouveau, la bulle *Etsi de statu* (31 juillet 1297) consent des atténuations pratiques, mais ce n'est pas sans réitérer expressément les mêmes affirmations.

Les droits de sa charge, Boniface VIII entend les maintenir envers et contre tous les détenteurs du pouvoir temporel. Le 13 mai 1300, il rappelle aux princes allemands qui avaient déposé Adolphe de Nassau pour élire à sa place Albert d'Autriche qu'ils ne sont électeurs que par la grâce du Saint-Siège, à qui il appartient de procéder à la « promotion de l'élu » : *quicquid honoris, præeminentiæ, dignitatis et status imperium seu regnum romanum habet ab ipsius Sedis gratia, benignitate et concessione manavit, a qua Romanorum imperatores et reges... receperunt gladii potestatem. Mon. Germ. hist., Constit. et acta*, t. IV a, p. 80. C'est la même doctrine de prééminence *super reges et regna* que contiennent les lettres comminatoires aux Florentins révoltés ou au duc de Bohême. *Ibid.*, p. 84. C'est la même rigueur qui ressort de la sommation adressée au roi des Romains, Albert, qu'il traduit à sa barre *ad faciendum... quæ justitia suadebit et expedire videbimus sibique duxerimus injungenda;* et, à défaut d'une pénitence acceptée, les plus graves sanctions seront fulminées : *districtius injungemus quod nullus sibi ut Romanorum regi obediat... et omnes et singulos ab homagiis... et fidelitatis præstitis juramentis absolvemus. Ibid.*, p. 87.

Le 31 juillet 1297, en suspendant les privilèges précédemment consentis, la bulle *Salvator mundi* rappelle que le pouvoir du Saint-Siège peut toujours révoquer les lois qu'il a portées et qu'il ne saurait être limité par les initiatives qu'il a prises par ailleurs; mais, en même temps, la bulle *Ausculta fili* entreprend de morigéner Philippe le Bel. Le pape fait valoir les droits de sa primauté, il invite le roi à s'amender et à venir témoigner de son bon propos devant le concile des prélats français convoqués à Rome pour le 1er novembre 1302 par une troisième bulle, qui, entre autres buts assignés à cette assemblée, mentionne *reformationem regis et regni, correctionem præteritorum excessuum, et bonum regimen regni. Registre*, n. 4126, col. 335-337. Ces intentions et ces visées, la réponse *Verba delirantis filiæ* aux observations du clergé de France, le discours du cardinal Mathieu d'Aquasparta et l'allocution pontificale au consistoire du 24 juin 1302 les maintiennent et les défendent catégoriquement; Boniface conclut : *Prædecessores nostri deposuerunt tres reges Franciæ... Cum rex commisit omnia quæ illi commiserunt et majora, nos deponeremus regem ita sicut unum garcionem, licet cum dolore et tristitia magna.* Dupuy, *Hist. du différend...*, Paris, 1655, p. 79.

C'est bien la suprématie que le pontife revendiquait en matière de juridiction temporelle, *de jure;* personne ne s'y trompait. Si le concile français de Rome se tient sans juger le roi, la bulle *Unam sanctam* va condenser *ex professo* toute la doctrine jusque-là seulement indiquée ou supposée (18 nov. 1302).

Après avoir insisté sur l'unité de l'Église, corps mystique du Christ, le célèbre document proclame la nécessaire unité de son chef; et, parce que les pouvoirs de l'Église sont conformes à sa fin, à laquelle tout s'ordonne, tous les arguments classiques que nous connaissons, et d'abord celui des deux glaives, viennent immédiatement appuyer la revendication d'une juridiction suprême dans le double domaine spirituel et temporel. Sans doute, interviennent les distinctions connues sur la possession et l'exercice de l'un et l'autre glaive; mais la loi de subordination est fortement énoncée, *nam veritate testante, spiritualis potestas terrenam potestatem instituere habet et judicare, si bona non fuerit... Ergo, si deviat terrena potestas, judicabitur a potestate spirituali. Sed si deviat spiritualis minor, a suo superiori; si vero suprema, a solo Deo non ab homine poterit judicari.* On reconnaît la source de ce passage, le texte d'Hugues de Saint-Victor, col. 2719; on a essayé de l'atténuer, en interprétant *instituere* (comme s'il y avait *ut sit bona*) dans le sens d'*instruire;* le contexte de la bulle, celui d'Hugues et d'Alexandre de Halès qui l'a citée, tout porte à préférer le sens d'*instituer, établir.*

On reconnaît de même, dans la formule célèbre qui clôt le document, un texte de saint Thomas, *Contra errores Græcorum*, II, 27 : *Porro subesse romano pontifici omni humanæ creaturæ declaramus, dicimus et definimus omnino esse de necessitate salutis.* Rien n'oblige à comprendre cette proposition autrement que le Docteur angélique auquel elle est empruntée; et c'est précisément ce qui caractérise cette bulle : du point de vue théologique, elle manque d'homogénéité. On a tenté de la ramener et de la maintenir dans les limites du système bellarminien dit du « pouvoir indirect » ou de l'intervention *ratione peccati;* cela peut se soutenir, si l'on s'en tient à certaines expressions; mais il en est d'autres, qui sont plus que des « hyperboles fameuses » et qui, manifestement, débordent cette théorie.

Sans doute, Boniface VIII distingue les deux pouvoirs, les deux glaives, mais c'est pour en revendiquer la possession; sans doute encore, il note une différence dans l'exercice de ce double pouvoir; mais il revendique pour l'Église le plein droit d'institution du pouvoir temporel, d'où il résulte que le pouvoir temporel est radicalement subordonné au spirituel *(oportet gladium esse sub gladio)*, ce qui entraîne pratiquement qu'il s'exerce *ad nutum et patientiam sacerdotis.* Toutes ces affirmations implacables, sans nuances, nous les avons rencontrées déjà dans Innocent IV, dans Alexandre de Halès, dans nombre d'auteurs; elles sont l'expression achevée de la doctrine du pouvoir *direct* la plus avérée. Du reste, il paraît démontré que le rédacteur de la bulle s'est notablement servi du traité de Gilles de Rome.

Il a utilisé aussi saint Thomas et, s'il a prétendu juger *de feudo*, il a affirmé son droit primordial de juger de la moralité : *spiritualis potestas... habet... judicare, si bona non fuerit*, et donc des actes de la puissance séculière *ratione peccati.* Mais ce n'est là, semble-t-il, que la moindre des revendications du célèbre document.

Les actes postérieurs du pontificat ne démentiront pas ce jugement. En avril 1303, Boniface VIII prétend procéder contre Philippe le Bel *spiritualiter et temporaliter;* et, dans le discours de la même époque où il va reconnaître Albert d'Autriche comme légitime empereur, après avoir glosé sur l'allégorie des deux glaives, il poursuit en ces termes : *sicut luna nullum lumen habet nisi quod recipit a sole, sic nec aliqua terrena potestas aliquid habet nisi quod recipit ab ecclesiastica potestate;* et il ajoute : *ita communiter consueverit intelligi*, en concluant sans ambages : *omnes (potestates) sunt a Christo et a* NOBIS *tanquam a vicario Jesu Christi.* Cité par Rivière, *op. cit.*, p. 91. Jusqu'à la fin, Boniface VIII, avec aussi peu de bonheur que d'opportunité, persiste, en tant que successeur de Pierre, *qui ipsius Petri voce omnibus præest*, à vouloir exercer son autorité suprême et *circa alicujus principis vel potentis... correctionem intendere et immittere manus ad fortia. Registre*, n. 5383, col. 893; n. 5384, col. 894-895; cf. Dupuy, *op. cit.*, p. 161, 167. La bulle *Super Petri solio*, qui devait entreprendre cette « correction » du roi de France et la pousser jusqu'aux sanctions extrêmes, allait être lancée le 8 septembre 1303; le 7, se perpétrait l'attentat d'Anagni, et le 11 octobre suivant, le vieux pontife mourait de douleur avant d'avoir pu frapper.

III. PÉRIODE DE DÉCLIN (XIV-XVe siècle). — A vrai dire, la formule suivant laquelle Boniface VIII revendiquait la suprématie du Siège apostolique en brandissant des textes fort divers et en négligeant délibérément toutes les contingences, cette formule qu'il considérait comme immuable, pâtissait déjà du contrôle des faits et subissait les coups redoublés de la critique doctrinale. Le déclin commençait, en dépit des actes solennels de la curie romaine et des synthèses des canonistes et des théologiens pontificaux.

1° *Le maintien des anciennes positions.* — Dans une société croyante, organisée suivant le type féodal d'une hiérarchie qui avait (théoriquement) à sa tête un empereur tenant en quelque manière son pouvoir du Saint-Siège, les droits souverains de Dieu avaient un sens et l'on considérait le vicaire du Christ comme leur dépositaire suprême.

Mais avec le XIVe siècle, tandis que la féodalité commence à se lézarder, sous les coups de la bourgeoisie d'affaires et de finances, la chrétienté même tend à se dissocier de plus en plus sous la poussée des nationalités naissantes et le droit romain, remis définitivement en honneur par les légistes, fournit aux souverains et à leurs conseillers des principes politiques et sociaux qui s'éloignent progressivement du droit chrétien.

1. *Les partisans du pape.* — Le conflit qui mit aux prises Boniface VIII et Philippe le Bel fut pour la France l'occasion de résistances et de controverses dans le détail desquelles nous n'avons pas à entrer.

Ni les théologiens, ni surtout les canonistes n'abandonnent leurs positions. Parmi les controversistes au service de Boniface VIII, celui qui semble être le premier en date est Henri de Crémone († 1312), auteur d'un *De potentia papæ* composé vers 1302 contre ceux qui disent : *papam non habere jurisdictionem in temporalibus per totum mundum*. Texte dans Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII.*, Stuttgart, 1903, p. 459-471. C'est le droit canon qu'il exploite de préférence; mais aux canons, « dictés par l'Esprit saint », il ajoute les arguments les plus variés, avec une méthode scolastique vigoureuse et une conviction hors de pair. Plus que de volumineux traités, l'influence de cet opuscule est particulièrement remarquable.

Le cardinal français Jean Lemoine compose, vers 1303, une glose de la bulle *Unam sanctam* qui figure dans les anciennes éditions du *Corpus juris* comme commentaire classique du texte pontifical. Faisant aussi bon marché des méthodes historiques que des modalités qui l'entourent, l'auteur accumule tous les arguments habituels pour faire rendre un sens absolu à toutes les propositions de Boniface VIII : c'est ainsi que, pour lui, la perception des dîmes prouve que *tota terra laicorum est in censum Ecclesiæ* et que la judicature du spirituel sur le temporel *(judicare)* implique le droit de destitution *(destituere)*.

L'augustin Agostino Trionfo († 1328), lui surtout, est l'apologiste outrancier de Boniface VIII, soit dans les divers opuscules que lui inspirent les circonstances, soit dans sa célèbre *Summa de potestate ecclesiastica*. Dès les premières lignes de son *De duplici potestate prælatorum et laicorum*, il a cette affirmation digne de Gilles de Rome : *Omnem potestatem tam spiritualem quam temporalem a Christo in prælatos et principes sæculares derivatam esse mediante Petro ejus successore, cujus personam romanus pontifex representat.* Éd. Scholz, *op. cit.*, p. 486. C'est la conception déjà fréquemment rencontrée ailleurs; c'est la pensée maîtresse de l'œuvre entière d'Agostino Trionfo. Ce n'est pas à dire pourtant que les théologiens pontificaux aient servilement défendu la cause du Saint-Siège sans faire aucune réserve. Le même auteur est le partisan déterminé d'une réforme de l'Église.

Confesseur de Jean XXII, Alvaro Pelayo († 1352), qui est lui aussi un théoricien convaincu de la toute-puissance du pape et qui la défend dans son principal ouvrage *De planctu Ecclesiæ* (vers 1330), ne méconnaît pas les abus de la centralisation avignonnaise et la cupidité des gens de la curie. Voir N. Iung, *Un franciscain théologien du pouvoir pontifical au* XIVe *siècle : Alvaro Pelayo*, Paris, 1931.

Guillaume Le Maire, évêque d'Angers, et Guillaume Durand le Jeune († 1328), évêque de Mende, ne ménagent pas davantage leurs doléances dans les mémoires qu'ils ont rédigés en vue du concile de Vienne. L'évêque d'Angers ne fait nulle difficulté de proclamer la *plenitudo potestatis* du Saint-Siège; mais, gallican déjà, il se montre jaloux de la liberté de l'épiscopat à l'égard des réserves, exemptions et autres ingérences pontificales, tout comme à l'encontre des empiétements du pouvoir royal. Le mémoire de l'évêque de Mende, qui est un véritable traité *De modo generalis concilii celebrandi*, n'est pas moins formel pour demander la réforme de l'Église *in capite et in membris;* mais, avec Gilles de Rome, auquel il se réfère expressément, c'est une véritable suprématie qu'il revendique, lui aussi, pour le pontife romain. Cf. Rivière, *op. cit.*, p. 360 sq.

Les dominicains Hervé de Nédellec († 1323) et Ptolémée de Lucques († 1327) soutiennent une doctrine analogue; le dernier surtout, dans son *De regimine principum*, où il continue, à sa manière, l'œuvre inachevée de saint Thomas, et, dans la *Determinatio compendiosa*, qui paraît bien être de lui, pousse jusqu'à l'extrême la thèse de la prédominance de la papauté : *Summum pontificem in sua auctoritate sive spirituali sive temporali dominio præeminere cujuscumque potestati sive dominationi. Determinatio compendiosa*, 5e éd., Krammer, p. 12. En ce qui regarde l'ordre temporel, Ptolémée reprend les arguments traditionnels pour systématiser le droit pontifical le plus absolu en face de l'autorité séculière. Sur l'empire, il reconnaît au pape tous les droits : l'institution originelle, la constitution fondamentale, la disposition totale, jusqu'à la suppression inclusivement : *tantum durabit quantum romana Ecclesia, quæ supremum gradum in principatu tenet, Christi fidelibus expediens judicaverit. De regimine principum*, III, 19, dans saint Thomas, *Opera*, t. XXVII. Ainsi l'empereur n'est qu'un instrument aux mains du pape et ne peut revendiquer à son égard une plus grande indépendance que les autres princes. Voir l'art. LUCQUES.

Alexandre de Saint-Elpide († 1326), dans son *De ecclesiastica potestate*, après avoir répété les textes de saint Bernard et d'Innocent IV, développe la thèse originale de Jacques de Viterbe : *Nec per hoc minus perfecte habet talem gladium materialem, quam habet potestas sæcularis, quia nobilius est aliquid habere ad nutum quam ad usum, sicut nobilius est habere aliquid eminenter et dominative quam habere illud formaliter.* II, 8, dans Roccaberti, *Bibl. maxima pontif.*, t. II, p. 25. Gilles Spiritalis reproduit parfois littéralement les leçons apprises chez son maître, Guy de Baisi, chez Henri de Suze ou Guillaume Durand l'Ancien. Opicino de Canistris donne au pape *de potentia absoluta* le droit de manier en personne le glaive matériel. Cf. Scholz, *op. cit.*, t. II, p. 97, 107, 119, 120.

Quelques théologiens conservateurs se montrent moins affirmatifs et commencent à tenir compte des objections opposées aux arguments classiques, en particulier à l'argument des deux glaives. Jusqu'ici personne n'en contestait ni le symbolisme, ni la force probante; adversaires ou défenseurs des positions théocratiques, tous le tiraient à eux avec une égale conviction, pour en faire sortir soit la parfaite distinction et l'union éventuelle des deux pouvoirs, soit l'indépendance parfaite, soit la complète subordination du pouvoir civil. Au début du XIVe siècle, on soumet à une critique sérieuse l'interprétation allégorique du texte de Luc, et c'est à Augustin, au pseudo-Denys, à Albert le Grand, à Thomas d'Aquin, que l'on demande une arme, la formule devenue courante : *theologia symbolica non est argumentativa.* Saint Thomas, *In Ium Sent.*, prolog., a. 5; *Sum. theol.*, Ia, q. I, a. 10, ad 1um.

Aux prises avec ces autorités, François de Meyronnes († 1327), un franciscain, disciple de Duns Scot, croit se tirer d'affaire en répliquant que le texte ne comportant pas d'explication littérale, c'est l'explication dite mystique, qui est en réalité littérale. *Quodlibeta*, q. II, Venise, 1520, fol. 253. En tout cas, il maintient en faveur du pape que la *plenitudo potestatis secundum utramque jurisdictionem concurrit in eamdem personam. In IVum* Sent., dist. XIX, q. IV, fol. 34.

Un théologien, Conrad de Megenberg (1374), s'en tire à plus de frais. Dans son *De translatione imperii*, il pose l'objection : on ne peut, selon Augustin, s'appuyer sur une interprétation allégorique, sans avoir, par ailleurs, des témoignages évidents qui l'éclairent. Qu'à cela ne tienne : le témoignage requis, « nous l'avons et il suffit par lui-même, c'est l'autorité de saint Bernard qui n'a pas puisé sa science dans les écoles terrestres, mais l'a reçue tout droit du Saint-Esprit ». *Op. cit.*, 21, éd. Scholz, t. II, p. 331-332. Convaincu, en outre, et contre toute évidence, que saint Ambroise a les mêmes vues que l'abbé de Clairvaux, il en fait le *contestis Bernardi*. Tels seront désormais la position de repli et le

système de défense des théologiens conservateurs : l'autorité de saint Bernard donne, selon eux, à l'argument des deux glaives sa valeur décisive, puisqu'elle constitue le témoignage réclamé par le docteur d'Hippone en faveur de l'interprétation allégorique.

2. *Les régaliens.* — Quant aux régaliens, il nous suffira de situer brièvement leurs positions doctrinales. Aussi bien n'avons-nous pas, de la main du roi de France, un exposé comparable à ceux du souverain pontife; mais nous avons ses actes officiels, ses propres déclarations et quelques formules de ses partisans, qui donnent à penser qu'au système théocratique du pape c'est un véritable césarisme religieux que l'on prétend opposer.

A propos de la bulle *Clericis laicos* et des immunités ecclésiastiques, un document anonyme qui n'est sans doute qu'un projet de réponse au Saint-Siège, débute ainsi : *Antequam essent clerici, rex Franciæ habebat custodiam regni sui et poterat statuta facere quibus ab inimicorum insidiis et nocumentis sibi præcaveret.* C'est l'indépendance de la politique royale qui s'affirme. Du reste, *Ecclesia... non solum est ex clericis, sed etiam ex laicis*, les laïques ont des droits dans l'Église, et les immunités ecclésiastiques ne sont que des concessions des princes aux clercs; ces franchises accordées par faveur doivent céder devant le droit naturel et devant le devoir national, pour le bien du royaume.

Sur le terrain même des principes, retenons la solennelle protestation que Philippe le Bel fit enregistrer par les légats pontificaux (20 avril 1297); en ce qui concerne le temporel, la position est nettement marquée : *Regimen temporalitatis regni sui ad ipsum regem solum et neminem alium pertinere, seque in eo neminem superiorem recognoscere, nec habere, nec se intendere supponere vel subjicere modo quocumque viventi alicui super rebus pertinentibus ad temporale regimen regni...* Pour ce qui regarde le spirituel, le texte est plus ambigu : *Quantum autem ipsius regis tangit animam et ad spiritualitatem attinet, idem rex... paratus est monitionibus et præceptis Sedis apostolicæ devote ac humiliter obedire, in quantum tenetur et debet, et tanquam verus et devotus filius Sedis ipsius et sanctæ matris Ecclesiæ reverentiam observare.* Dupuy, *op. cit.*, p. 28 sq.

Mais la *summa regis libertas*, le *jus regium*, tels que le comprennent Pierre Dubois, Pierre Flote, Nogaret, devront s'étendre jusqu'à la *reformatio regni et Ecclesiæ gallicanæ*, jusqu'à la *defensio Ecclesiæ et ecclesiasticæ libertatis commissa* et, pratiquement, jusqu'à la collation des prébendes et l'usufruit des bénéfices vacants, voire même jusqu'à l'abolition de toute propriété ecclésiastique. Plus archaïque encore que Boniface VIII, Philippe le Bel tend à restaurer la confusion des deux pouvoirs au profit de sa royale autocratie — semblable à celle d'un basileus byzantin.

On chercherait en vain, entre 1296 et 1303, un exposé large et systématique des thèses régaliennes; mais elles ont à leur service des opuscules, libelles ou pamphlets de circonstance, qui sont suffisamment significatifs.

C'est d'abord la célèbre *Disputatio inter clericum et militem*, dont l'auteur anonyme, faisant litière du droit canon et usant à ses fins des arguments scripturaires, refuse purement et simplement à l'Église tout droit en matière temporelle : *Quæ illi (romani pontifices) statuunt, si de temporalibus statuunt, vobis possunt jura esse, nobis vero non sunt... Et quemadmodum terreni principes non possunt aliquid statuere de vestris spiritualibus, super quæ non acceperunt potestatem, sic nec vos de temporalibus eorum, super quæ non habetis auctoritatem. Disput.*, dans Goldast, *Monarchia imperii romani*, t. I, p. 13 sq. Mais, ici encore, c'est l'absolutisme du pouvoir séculier que l'on prétend substituer à l'absolutisme pontifical, au nom de la raison d'État.

A ce chevalier, dont la théologie est de moindre valeur que la verve satirique, un théologien dont la vigueur logique vaut mieux que le style se chargea de répondre dans un autre traité anonyme *Non ponant laici*, où la subordination du temporel au spirituel et la suprématie pontificale étaient défendues par l'Écriture et les canons, où la bulle *Clericis laicos* était célébrée comme due à une inspiration divine. Cf. Rivière, *op. cit.*, p. 130-132.

Mais ces opuscules s'attachent surtout aux aspects pratiques de la question; d'autres œuvres vont suivre, qui porteront délibérément la discussion sur le terrain spéculatif. Deux surtout doivent retenir l'attention : l'un est la *Quæstio in utrumque partem*, l'autre le traité *Rex pacificus*. Textes dans Goldast, *op. cit.*, t. II, p. 96-207, et dans Dupuy, *op. cit.*, p. 663-683. Tous deux sont anonymes et contemporains des précédents écrits, mais, tandis que la *Quæstio* est d'un philosophe et d'un théologien froid, méthodique, volontairement concis et mesuré, le *Rex pacificus* est d'un juriste de profession qui, tout en ne ménageant pas son dédain aux théologiens, ne dédaigne pas les arguments théologiques et qui, après avoir proclamé radicalement l'*impertinentia* de l'Église dans l'ordre temporel, accorde au roi le *jus summæ superioritatis in regno suo;* on reconnaît le régalisme et le nationalisme du *Dialogue entre un clerc et un chevalier*. Cf. Rivière, *op. cit.*, p. 133-138, 262-271.

2° *A la recherche de nouvelles formules.* — Cependant, si les canonistes, dans l'ensemble, continuent d'attribuer au Saint-Siège la stricte possession des deux glaives, les théologiens, de plus en plus, nuancent leurs thèses. Tandis que les théoriciens attardés de l'impérialisme gibelin présentent encore l'empire comme la puissance suprême et universelle, perpétuellement et de droit divin dévolue aux Allemands, comme le veulent Jourdain d'Osnabrück, Alexandre de Roes, Engelbert d'Admonts, les légistes, plus attachés aux vieilles formules du droit romain qu'aux considérations mystiques, ou aux textes de la Bible, des Pères et des canons, restreignent expressément la suprématie pontificale au domaine spirituel et réservent au prince un pouvoir universel et absolu dans l'ordre temporel. Un système intermédiaire devait se faire jour, amorce des conceptions de la théologie moderne.

1. *En Italie.* — Dante († 1321), le grand poète, qui fut aussi un grand penseur, en fut un des premiers représentants. Sa *Monarchia* est d'un philosophe qui, esquissant le plan idéal du monde, en arrive à cette conclusion qu'une monarchie universelle est indispensable au développement normal et paisible de la chrétienté sur le plan temporel; pour lui, cette monarchie unique ne peut être que l'empire romain, sacré par la conduite obéissante du Christ. Mais, si Dante s'oppose, par cette vue politique, à tout nationalisme, et d'abord à celui des légistes français, il ne se pose pas en ennemi irréconciliable de la papauté. Pour lui, l'empire qui procède immédiatement de l'autorité divine, est indépendant du Saint-Siège, comme il lui est antérieur; aucun des arguments de la théologie courante ne prouve à ses yeux le bien-fondé de la thèse contraire. Le gouvernement du temporel est donc *contra naturam Ecclesiæ;* l'Église est *omnino indisposita ad temporalia recipienda*, puisque sa « forme », c'est le Christ, qui, *ut exemplar Ecclesiæ, regni hujus curam non habebat. Monarchia*, III, 10, 15, éd. Witte, p. 123, 134-135. Mais Dante ne veut pas pour autant supprimer tout lien de subordination de l'empereur au pape : *...cum mortalis ista felicitas quodammodo ad immortalem felicitatem ordinetur. Ibid.*, III, 16, p. 139-140. Sur cette soumission relative, il ne s'explique guère, sauf, sans doute, en attribuant une « grâce », une « influence morale » qui n'est pas sans quelque analogie avec ce que l'on dénommera plus tard le « pouvoir directif » : *Regnum tempo-*

rale non recipit esse a spirituali, nec virtutem quæ est ejus auctoritas, nec etiam operationem simpliciter, sed bene ab eo recipit ut virtuosius operetur per lucem gratiæ quam in cælo et in terra benedictio summi pontificis infundit illi. Ibid., 4, p. 103. La place que le Florentin accorde au pape dans son système politique, pour n'être pas celle que lui assignaient les apologistes de Boniface VIII, reste encore considérable. Ce ne sera point la domination immédiate sur le temporel; ce sera pourtant une réelle suprématie, à laquelle l'empereur ne devra pas se dérober : *Illa igitur reverentia Cæsar utatur ad Petrum qua primogenitus filius debet uti ad patrem, ut luce paternæ gratiæ illustratus virtuosius orbem terræ irradiet, cui ab illo solo præfectus est qui est omnium spiritualium et temporalium gubernator. Ibid.*, 16, p. 140.

Visiblement, cette philosophie politique rejoint celle que professaient en France Jean de Paris et les théologiens nationalistes comme Lupold de Bebenburg († 1363) en Allemagne. Comme Dante, ce dernier est un impérialiste; s'il soutient la cause de Louis de Bavière, c'est avec une modération qui le sépare nettement du radicalisme de Marsile de Padoue comme du nominalisme aventureux d'Occam; chez lui, le théologien reste attaché aux thèses de l'ecclésiologie traditionnelle; mais le juriste l'emporte pour revendiquer l'indépendance politique de l'empire et en général de tous les États.

2. *En France.* — C'est surtout en France que fleurit l'école moyenne. Déjà l'auteur de la *Quæstio in utramque partem* est remarquable par la modération, non seulement de son langage, mais encore de sa doctrine : quel que soit l'objet en discussion ou en litige, *debent duæ potestates remanere distinctæ sicut sunt divinitus institutæ. Quæstio*, art. 2, éd. Goldast, *Monarchia*, t. II, Francfort, 1668, p. 99. Il exploite à son profit l'exégèse des deux glaives, l'exemple du Christ et des apôtres, les conseils de saint Bernard au pape Eugène III, la supériorité du sacerdoce dans la nouvelle Loi, l'autorité des papes Gélase Ier et Innocent III. Il sait déjà distinguer les causes purement spirituelles de celles qui sont purement temporelles, *causæ feudales et causæ sanguinis et hujusmodi*, relevant du pouvoir civil *immediate et principaliter*, enfin les causes mixtes, *causæ temporales quæ connexionem quamdam habent cum spiritualibus.* La *ratio peccati* qui peut s'y introduire justifie l'intervention du pape, mais seulement par voie *indirecte.*

A peine peut-on relever dans ce petit écrit une tendance à une sorte de gallicanisme avant la lettre, simple effet des controverses du moment. Le dominicain Jean de Paris (Jean Quidort, † 1306), penseur plus vigoureux, nourri d'Aristote et de saint Thomas, se libère davantage de ces contingences, pour exposer une doctrine méthodiquement ordonnée dans son *De potestate regia et papali.* S'il prend parti contre les vaudois, il s'oppose aussi à Gilles de Rome et à son école, et prétend tenir le vrai et juste milieu : *scilicet quod prælatis Ecclesiæ non repugnat habere dominium in temporalibus et jurisdictionem... Nec debetur eis per se ratione sui status et ratione qua sunt vicarii Jesu Christi et apostolorum successores; sed eis convenire potest habere talia ex concessione et permissione principum, si ab eis ex devotione aliquid fuerit collatum eis, vel si habuerint aliunde. Op. cit.*, proœmium, dans Goldast, *op. cit.*, t. II, p. 109.

Les deux glaives évangéliques ne trouvent pas Jean de Paris au dépourvu; il en cite les interprétations symboliques, si diverses dans la tradition, et il poursuit : « Étant admis que, ...par ces deux glaives, on entend mystiquement les deux puissances, cette interprétation est en faveur de notre thèse; il y avait bien deux glaives, en effet, mais Pierre n'en a gardé qu'un seul en sa possession. » On peut même admettre que les deux appartenaient aux apôtres; « mais l'un leur appartenait *per se*, c'est celui qu'ils ont reçu du Christ; l'autre leur appartenait *aptitudine*, parce que rien ne s'y oppose et qu'il devait leur être confié plus tard, par mandat et permission des princes. » Le commentaire de saint Bernard sur le fameux texte ne le gêne guère : *dictum hoc non est magnæ auctoritatis*, prononce-t-il, et il affirme que « le seigneur pape n'a pas l'un et l'autre glaive ni une juridiction sur le temporel, à moins que le prince ne la lui concède par dévotion ». *Ibid.*, 19, p. 135; 10, p. 118-120. Et, reprenant la doctrine traditionnelle de l'École sur l'origine du pouvoir, notre dominicain a cette affirmation très claire : *Potestas regia nec secundum se nec quantum ad executionem est a papa; sed est a Deo et a populo regem eligente in persona vel in domo.* Dans les cas d'interférence, dans les causes mixtes, la distinction des deux puissances doit persister; en effet, *voluit (Deus) istas potestates esse distinctas re et subjecto... ut propter mutuam indigentiam et subministrationem membrorum Ecclesiæ dilectio et caritas serventur... dum princeps indiget sacerdote in spiritualibus et e converso sacerdos principe in temporalibus. Quod non esset, si unum utrumque haberet. Ibid.*, 10, p. 119. Et ici Jean de Paris rend à l'abbé de Clairvaux son autorité : « Bernard dit que le pape a le glaive matériel *in nutu; ubi innuit papa propter necessitatem boni spiritualis, imperator debet exercere jurisdictionem sæcularis potestatis;* mais s'il ne le veut pas, ou s'il ne le juge pas expédient, le pape n'a rien d'autre à faire, parce qu'il n'a pas le glaive *in jussu*, mais seulement l'empereur. » *Ibid.*, 11, p. 121.

Jean de Paris, en effet, n'accorde au pape, en fait de pouvoir coercitif ordinaire, que le droit de porter des peines spirituelles ou des censures canoniques; il n'a pas à connaître *de peccato in temporalibus nisi sub conditione et per accidens*, mais seulement *de peccato oppositionis seu erroris*, qui compromet gravement la foi ou la morale, dont il est le gardien suprême. Si les censures sont sans effet, et inutiles toutes les monitions, le pape agira sur le peuple, au besoin par la menace de l'excommunication, pour obtenir la déchéance d'un prince coupable.

La justification de ces interventions, Jean de Paris la trouve dans la supériorité du spirituel sur le temporel et dans la métaphysique aristotélicienne de la cause finale; c'est toujours en vertu de son autorité proprement religieuse que le pape exerce cette action régulatrice et c'est à la conscience du souverain ou des sujets qu'elle s'adresse : *Nec eum (regem) dirigit (papa) per se ut rex est, sed per accidens in quantum convenit regem fidelem esse, in quo instruitur a papa de fide et non de regimine... Et ita debet concludi quod potestas terrena est a Deo immediate, licet ipsa ad beatam vitam dirigatur per potestatem spiritualem. Ibid.*, 18, p. 132.

Rien en tout cela que de parfaitement orthodoxe, en dépit d'une ecclésiologie entachée par ailleurs des théories conciliaires, épiscopaliennes, voire presbytériennes, qui vont bientôt être débattues.

Une glose anonyme de la bulle *Unam sanctam*, contemporaine du traité de Jean de Paris, se préoccupe pareillement de réagir contre les théories extrêmes. Si l'auteur affirme la distinction des deux pouvoirs, il proclame la primauté du spirituel. Mais peut-être avons-nous ici des précisions moindres quant au rôle de direction attribué au pape à l'égard du temporel; notre glossateur ne paraît pas avoir envisagé d'autres conséquences des peines spirituelles que les effets ordinaires de l'excommunication et il s'abstient d'aborder le cas de la déposition du souverain. L'action de l'Église sur la société civile lui paraît devoir résulter logiquement de son ministère ordinaire et de son action sur les consciences individuelles : *prædicare,*

docere, et in temporalibus spiritualiter dirigere, monendo eos temporalia ad spiritualia ordinare. Nous voilà loin, sans doute, de Gilles de Rome, loin aussi des légistes régaliens ou impérialistes, mais non pas si loin, à vrai dire, de cette tradition qui, de Gélase Ier à Boniface VIII, n'a jamais cessé complètement de s'exprimer dans l'Église. Texte dans Fincke, *Aus den Tagen Bonifaz VIII.*, Munster, 1922, p. CX, CXIII, CXV, CXVI.

3° *La thèse impérialiste.* — On conçoit que le séjour des papes en Avignon n'ait pas servi leurs revendications de suprématie universelle; s'ils surent rester en paix avec la cour de France, ils eurent, durant vingt-deux ans (1324-1346), des démêlés avec l'empereur Louis de Bavière. Jean XXII (1316-1334) l'excommunie et le dépose (1324), mais il ne réussit qu'à se susciter le plus redoutable des adversaires. A Benoît XII (1334-1342), qui a repris la lutte, la diète de Rense (16 juillet 1338) déclare que la dignité impériale vient immédiatement de Dieu et que la légitimité d'une élection tient à la décision de la majorité; enfin la constitution *Licet juris utriusque*, du 6 août 1338, proclame que l'empereur ne peut être jugé par le pape. Clément VI (1342-1352) pourra bien profiter du mécontentement des princes électeurs, provoquer une nouvelle assemblée à Rense, déposer Louis le 13 avril 1346 et approuver l'élection de Charles IV, en rappelant dans son discours que *potestas imperialis catholica et approbata a papa originatur, a papa exemplatur et ad papam terminatur;* il en fournira dix preuves, dont la septième est l'argument des deux glaives; il n'omettra pas de signifier à l'élu que le glaive temporel qu'il devra manier devra l'être *ad nutum et imperium sacerdotis ;* il n'aura obtenu qu'une victoire diplomatique, et bien éphémère. Dès cette même année 1346, Charles IV dupera le Saint-Siège et, dix ans plus tard (1356), par la *Bulle d'or*, il consommera l'émancipation: tout rôle actif y sera refusé au pape dans la constitution impériale et sept princes allemands seront possesseurs exclusifs du droit d'élire l'empereur. C'est du même coup la nationalisation de l'empire, naguère « romain », désormais « germanique ». Comme le royaume très chrétien de France, les Allemagnes prétendent organiser en marge de la justice évangélique et des droits de l'Église leur vie sociale et politique.

Durant ce conflit, tandis que Michel de Césène traite le pape d'Antéchrist et l'Église romaine de prostituée de Babylone, deux maîtres célèbres soutiennent les prétentions impériales : Marsile de Padoue († vers 1342) et Guillaume d'Occam († vers 1349).

Toutes les œuvres de Marsile sont consacrées à cette cause à laquelle il s'était voué corps et âme, avec la collaboration de Jean de Jandun († 1328). Son *Defensor pacis* tend à instituer une subordination complète de l'Église à l'État. Pour lui, l'Écriture et la tradition établissent que le Christ a interdit à son Église toute puissance temporelle, qu'il lui a ordonné la soumission aux princes et que, sur ce double point, il a été parfaitement suivi par les apôtres. Les deux glaives du texte de Luc ne sont plus pour Marsile, comme jadis pour Ambroise, que le symbole des deux Testaments; et quant à saint Bernard, il n'en veut retenir que le *quid tu denuo usurpare gladium tentes?* On n'*usurpe* que ce qui ne vous appartient pas. Du reste, à ses yeux, les textes invoqués couramment n'ont aucune valeur pour prouver une *plenitudo potestatis*, puisque, ni dans l'ordre temporel, ni même dans l'ordre spirituel, l'évêque de Rome ne possède nulle primauté.

Occam s'attache lui aussi à la thèse impérialiste; s'il ne nie pas l'institution divine de la papauté, il s'élève avec fougue contre les empiétements du Saint-Siège et contre les prétentions de « l'Église d'Avignon » à régir les choses temporelles, particulièrement l'empire, sur lequel le vicaire du Christ n'a aucun pouvoir fondé en droit. Moins radical que Marsile, Occam conteste seulement l'extension abusive des prérogatives que théologiens et canonistes ont cru pouvoir déduire de l'exégèse des textes scripturaires. Dans ses *Octo quæstiones super potestate ac dignitate papali*, il note que le sens mystique ne peut être utilisé dans une thèse que s'il s'appuie par ailleurs sur des textes clairs de l'Écriture ou sur une raison évidente. Ce n'est pas le cas pour le fameux texte de Luc; pas plus que le *converte*, le *ecce duo gladii hic* n'a de rapport avec un pouvoir de Pierre sur le temporel. La même argumentation se retrouve dans les *Allegationes de potestate imperiali*, qui sont une apologie de l'édit impérial *Licet juris* (1338). A propos de l'interprétation allégorique des deux glaives, « supposons, dit-il, que les deux glaives signifient les deux pouvoirs. Pierre ne dit pas au Seigneur : J'ai ou nous avons deux glaives; mais il dit : Il y a ici *(hic)* deux glaives. *Hic* désigne en effet le corps de l'Église militante qui voyage ici-bas, parce qu'en vérité, dans le corps de l'Église catholique militante, il y a bien deux glaives, le spirituel et le temporel. » *Alleg.*, éd. Scholz, *op. cit.*, t. II, p. 425-427. Cette exégèse fut en faveur avant saint Bernard, mais Occam ne s'y rallie que pour combattre la thèse adverse.

4° *Le Grand Schisme et ses conséquences.* — Cependant, tandis que l'empire va désormais s'affaiblissant au profit des souverainetés nationales, la papauté elle-même, humiliée dans son prestige par le Grand Schisme, voit diminuer sa force : non seulement elle n'impose plus ses volontés aux empereurs et aux rois, mais elle se trouve obligée de lutter pour garder la prééminence dans l'Église. A partir de la fin du XIVe siècle, la grande question qui passionne les esprits, c'est celle de la supériorité du pape sur le concile. On conçoit que, dans de telles conjonctures, le problème du pouvoir politique du Saint-Siège passe au second plan. Il n'est pas oublié néanmoins, et, dans les écoles, il préoccupe encore, bien qu'en se différenciant plus clairement que dans la période précédente.

1. *Canonistes pontificaux.* — L'accord des canonistes demeure imposant pour attribuer au pape la stricte possession des deux glaives.

Le décrétaliste Gilles de Bellamère (†1406) tient à marquer que la dualité des pouvoirs *(ecce gladii duo)* n'entraîne nullement leur indépendance, mais que *duo dicuntur habito respectu ad diversos actus. In c. Novit*, n. 14, dans *Comment. des Décrétales*, t. IV, Lyon, 1549, fol. 29-30. Le professeur de Bologne, Jean d'Imola († 1436), après avoir cité le texte de Boniface VIII, reconnaît cependant que l'intervention pontificale dans le temporel pourra être limitée en fait à certains cas que précise le droit. *In c. Novit*, X, 2, édit. de Venise, 1575, t. II, p. 9. Chez le célèbre Panormitanus, Nicolas Tedeschi, archevêque de Palerme († 1445), parmi bien des tergiversations et des contradictions, on trouve cette affirmation que le Seigneur a transmis à Pierre sa double puissance spirituelle et temporelle, en lui disant *Pasce oves meas* et en répondant *satis* au geste de l'Apôtre qui lui montrait les deux glaives, et cette remarque significative : *omnia illa sunt pensanda, cum Christus fere semper loquatur figurative. In c. Novit*, X, II, 1, cité par F. Bozio, *De temporali Ecclesiæ monarchia*, Rome, 1601, p. 475. Pierre d'Andlau, professeur à Bologne (1444-1480) le répète fidèlement. *De imperio romano*, II, 9, Strasbourg, 1612, p. 106.

L'interprétation symbolique du texte est tenace, sans, du reste, se renouveler aucunement. Le dominicain Jean de Raguse, qui joua un rôle important au concile de Bâle, se borne dans son traité *De Ecclesia* (1439), à développer l'argument classique sans y rien ajouter que des longueurs et, lorsqu'il s'agit de lutter contre la Pragmatique sanction de Bourges, le cano-

niste français, Bernard de Rousergue, plus tard archevêque de Toulouse, compose un mémoire où il insiste, mais après Innocent IV et tant d'autres, sur ce fait que le Christ n'a pas dit à Pierre de jeter son glaive, mais de le garder. *Liber intitulatus* etc., cité dans *Rech. de science rel., art. cit.*, t. XXII, p. 167, n. 38. Vers la même époque, réfutant le juriste Antoine de Rosellis, le dominicain allemand Henri Institor († vers 1500), rétablit la teneur du célèbre argument scripturaire. *Opusc. in errores Monarchiæ*, part. II, c. III, n. 3, Venise, 1499.

Le franciscain saint Jean de Capistran († 1456) revient sur l'absurdité du *satis* entendu littéralement et fait observer que le *gladium tuum* désigne une véritable propriété. *De papa et concilii sive Ecclesiæ auctoritate*, IIa part., éd. Venise, 1580, fol. 76-77.

Du reste, ce qui justifie aux yeux de tous ces auteurs la valeur de la preuve, c'est l'emploi qu'en ont fait saint Bernard et Boniface VIII. C'est à l'abbé de Clairvaux que le dominicain saint Antonin († 1469) fait appel pour étayer sa thèse *quod potestas imperatorum, regum et principum sit in ministerium data a Deo mediante papa*. La thèse, d'ailleurs, est théocratique à souhait : le saint explique clairement ce qu'il entend par *in ministerium dare : Illa potestas est in ministerium aliis data quæ est restringenda, amplianda et executioni mandanda ad imperium ejus a quo data est in ministerium. Sum. theol.*, IIIa p., tit. XXII, c. III, 7, éd. Vérone, 1740, t. III, p. 1195-1196. C'est le même son que rendent les propositions du théologien bolonais Isidore de Milan († 1522), selon que le pape est empereur, sinon *formaliter*, du moins *eminenter*, de par ses fonctions de pasteur suprême. Et, bien entendu, c'est le texte de Luc, éclairé par la bulle *Unam sanctam*, qui fournit l'un des principaux arguments d'autorité. *De imperio militantis ecclesiæ*, II, 8, Milan, 1516.

2. *Pénétration des idées théocratiques chez les civilistes.* — Mais ce qui est plus étonnant et plus remarquable, c'est la pénétration de ces idées théocratiques jusque chez les légistes et les romanistes. Alors qu'aux siècles précédents, ils sont à peu près unanimes pour soutenir la distinction et la coordination des deux pouvoirs, à partir du XIVe siècle ils subissent décidément l'influence des canonistes et des théologiens pontificaux, jusqu'à se rallier même aux conceptions qui voyaient dans la dignité impériale une simple émanation de l'autorité pontificale. Les *Décrétales* et leurs commentaires ont envahi le monde des juristes; docteurs *in utroque*, ils se sont laissé dominer peu à peu par les expressions familières aux canonistes.

En France, citons comme particulièrement typique le cas de Pierre Jacobi († 1350), professeur à Montpellier. Dans sa *Practica aurea*, il explique, sans doute, que l'empereur reçoit son pouvoir *a populo romano;* mais c'est du pape qu'il reçoit sa confirmation, son sacre et, par conséquent, *habet illius gladii (materialis) executionem a papa*. En effet, pour lui, *papa habet utrumque gladium*, ce qu'il prouve par les textes et par les raisonnements habituels aux glossateurs. Avec eux, il ne craint pas d'affirmer que le pape a le pouvoir d'user du glaive temporel; sinon, le Christ n'aurait pas dit à Pierre : *pone gladium in vaginam*, mais *remove vel redde gladium*, rubr. 63, Cologne, 1575, p. 290. Pourtant, concède notre auteur, le pape doit user très rarement de ce glaive.

En Italie, jusqu'au XVIe siècle, toute une lignée de remarquables juristes se montre acquise ou ralliée aux mêmes théories. Oldrade († 1335), professeur à Bologne et à Padoue, fait écho à Gilles de Rome : pour lui, l'empire vient de Dieu, *non immediate, sed per debitam et subalternam emanationem a vicario Jesu Christi. Consilium*, 180, n. 12 et 15, éd. Lyon, 1550, fol. 67 vo. Son disciple Bartolo de Sassoferato († 1357) professe la même doctrine en des termes dont la magnificence rappelle ceux d'Honorius d'Autun : « Il y eut d'abord, dit-il, l'empire de Babylone, puis celui des Mèdes et des Perses, en troisième lieu celui des Grecs, en quatrième celui des Romains; enfin, après la venue du Christ, l'empire des Romains a commencé d'être l'empire du Christ; c'est pourquoi, aux mains du vicaire du Christ, se trouve l'un et l'autre glaive, le spirituel et le temporel. Le Christ, en effet, est la pierre détachée sans l'action d'une main humaine, dont le règne ne sera pas brisé, selon la prophétie de Daniel. Ainsi, avant le Christ, l'empire romain ne dépendait que de lui-même, on pouvait dire en vérité que l'empereur était le maître du monde et que tout lui appartenait. Après le Christ, toute la puissance impériale est passée au Christ et à son vicaire, pour être transférée par le pape au prince séculier. » *In const. Henrici VII « ad reprimendum »* n. 9, dans *Consilia et tractatus*, éd. Lyon, 1563, fol. 127. Dans son commentaire du *Digeste*, il ne craint pas d'affirmer que « Dante, après sa mort, a été condamné comme hérétique pour avoir nié cette vérité ». *In Dig.*, XLVIII, 17, Lyon, 1537, fol. 348 ro. Son contemporain, le feudiste André d'Isernia († 1353), enseigne, lui aussi, que « l'empereur tient son pouvoir du pape », *qui succedit in jurisdictione imperii quando vacat. In usus feudorum*, c. *De prohibita alienatione feudi*, n. 87, Francfort, 1598, p. 723.

Si Balde de Ubaldis, disciple de Bartolo, est moins asservi aux formules des canonistes, il n'en professe pas moins que *quæcumque potestas est sub cælo est in summo pontifice* et que le pape, à l'exclusion du peuple, peut déposer un empereur fou ou ivrogne. *In Decretal.*, procœmium, n. 16, Venise, 1571, p. 4 vo, et *In Dig.*, I, 3, dans *Opera*, Venise, t. VII, p. 18.

Paolo de Castro († 1492), professeur à Padoue, pour célébrer le pouvoir de l'Église et de son chef, reprend le dithyrambe de Bartolo. *In Dig.*, Lyon, 1545, fol. 10. Vers la même époque, le jurisconsulte Alexandre Tartagni en appelle au texte de Luc et à la bulle *Unam sanctam*, pour prouver que l'empire *procedit a Deo et ab Ecclesia. Consilia*, V, 24, Venise, 1610, p. 34 vo. Le fameux juriste d'Arezzo, François Accolti semble moins affirmatif lorsqu'il écrit : ...*dicunt ecclesiastici viri quod uterque gladius fundatur in papa... quam opinionem dicunt quod quilibet christianus debet tenere. In II Inst., De rerum divisione*, § *sacra*, n. 2, Lyon, 1523, fol. 111 vo. Hippolito de Marsigli l'invoque avec Bartolo à l'appui de sa thèse : *Imperium dependet ab Ecclesia. Repetitio legis fin. in Dig. II, I, n. 148*, Lyon, 1532, fol. 72.

Au début du XVIe siècle, le feudiste Matteo d'Afflitto déclare tout uniment : *omnes reges subjiciuntur papæ in spiritualibus et temporalibus, sed in temporalibus mediate... et ideo non possunt præscribere reges hujus mundi quod non subsunt papæ. In Ium lib. feudorum*, præf., n. 26-27, Lyon, 1548, fol. 3 vo. Même doctrine enfin chez Restaurus Castaldus, jurisconsulte italien du temps de Charles-Quint, qui, dans son *De imperatore*, déclare sans sourciller : « C'est l'opinion commune que le pape a juridiction même sur le temporel de droit divin et, de l'aveu du Christ lui-même, principalement par ce texte : *Ecce duo gladii hic*, comme le prouve la bulle *Unam sanctam*. » Q. V, n. 2, dans les *Tract. universi juris*, t. XVI, Venise, 1584-1586, fol. 33 vo. Et l'on n'en est pas moins déconcerté de trouver chez un légiste français de cette même époque, Jean de Montaigne, en son *De parlamentis*, cette assertion catégorique : « Juridiquement parlant, nous pouvons dire à juste titre que l'Église est propriétaire, c'est-à-dire qu'elle a la nue propriété de la juridiction séculière, l'empereur et les autres princes n'en sont que les usufruitiers ». P. II, n. 15, *ibid.*, t. XVI, fol. 177 vo.

3. *Les théoriciens du pouvoir royal.* — Mais si la thèse de la subordination du pouvoir temporel à l'Église avait fini par pénétrer chez les maîtres les plus fameux des universités, il s'en faut qu'elle ait prévalu parmi les légistes de l'entourage du roi de France ou de l'empereur.

a) En France, les conseillers de Philippe le Bel eurent des successeurs, qui revendiquèrent âprement l'indépendance de leur souverain. Qu'il suffise de citer quelques noms plus représentatifs.

C'est Pierre de Cugnières, qui, à l'assemblée de Vincennes de 1329, ne manque pas, à l'encontre de Pierre Roger et de Pierre Bertrand, de reprendre à son profit l'exégèse ancienne du texte des deux glaives, pour en tirer la distinction radicale des deux pouvoirs. « Le temporel, disait-il, doit appartenir aux (chefs) temporels, et le spirituel aux spirituels, car Dieu a institué deux glaives, selon la parole : *Ecce duo gladii hic.* » Dans Durand de Maillane, *Les libertés de l'Église gallicane*, Lyon, 1771, t. III, p. 480.

Peu après, Charles V fit traiter par écrit la brûlante question. C'est, en effet, sous son règne et, vraisemblablement, sous son inspiration, qu'un légiste resté inconnu — peut-être Philippe de Maizières — reprit le thème du *Rex pacificus* et du *Dialogue entre un clerc et un chevalier* dans un livre au titre poétique, *Le songe du vergier* (1376). En dépit du titre, c'est un ouvrage ardu, une sorte de discussion contradictoire entre un clerc encore et un chevalier, sur la juridiction ecclésiastique et la juridiction séculière. Le clerc soutient la suprématie du sacerdoce en des termes souvent exagérés à dessein; le chevalier défend, au contraire, avec une apparente modération, l'indépendance du pouvoir civil et, conformément à la politique royale, c'est lui qui a le beau rôle. Bien entendu, il s'en prend à tous les arguments favoris des canonistes pontificaux. A propos du *converte gladium tuum in vaginam*, sur lequel on insistait en faisant valoir le *tuum*, pour prouver que le pape avait en propriété la juridiction temporelle, il fait observer, d'abord, qu'il ne s'agit, dans l'espèce, que d'une arme offensive et, en outre, que le possessif n'est pas à prendre toujours au sens le plus strict : « Les bouviers et les pâtres parlent aussi de *leurs* troupeaux et de *leurs* brebis, et, pourtant, ils n'en sont pas les propriétaires, ils en ont seulement la garde. » Et que l'on n'invoque pas ici l'exégèse de saint Bernard : « *Salva reverentia*, dit notre chevalier, saint Bernard n'a pas l'autorité des Écritures; il a pu se tromper; saint Augustin lui-même n'a-t-il pas écrit des rétractations? » *Somnium viridarii*, c. LXIII, LXVIII-LXIX, LXXXIV, dans Goldast, *op. cit.*, t. I, p. 80-82, 88; en traduction française de l'époque, dans Brunet, *Traité des droits et libertés de l'Église gallicane*, t. II, Paris, 1731. Le parlement de Paris fit réimprimer plusieurs fois cet ouvrage aux reparties habiles et pénétrantes, qui exerça en France une grande influence et devint une mine inépuisable d'arguments contre une certaine conception de l'Église jusqu'au XIXe siècle même.

Moins caustique peut-être que l'auteur du *Songe du vergier*, mais dans le même esprit et vers la même époque, Guy Pape, conseiller au parlement de Grenoble, argumente en suivant, lui aussi, les canonistes sur leur terrain. Il utilise le symbole des deux luminaires, l'analogue de celui des deux glaives, pour démontrer la mutuelle indépendance du pape et de l'empereur dans leurs domaines respectifs, et il va jusqu'à cette formule que l'empereur *dicitur quoad temporalia Deus in terris. Consilium*, 65, n. 7-9, Francfort, 1574, p. 133.

b) Non moins résolu, le jurisconsulte italien Antoine de Rosellis († 1467), qui fut cependant délégué par Eugène IV au concile de Bâle, écrivit un grand traité *De monarchia*, où il professe explicitement l'autonomie du pouvoir temporel. Les deux glaives, au sens mystique, ne peuvent, selon lui, que désigner les deux Testaments; l'autorité de la bulle *Unam sanctam*, qui consacre l'exégèse symbolique des deux pouvoirs, est bien faible, puisqu'elle est rejetée parmi les Extravagantes communes. Du reste, le Christ, qui a donné à l'Apôtre les clés du royaume des cieux et laissé à César ce qui lui revient, n'a pu se contredire en donnant à Pierre les deux glaives. Suit une discussion serrée du texte, où les possessifs jouent leur rôle et qui se clôt par cette sentence qui donne la note dominante de l'ouvrage : « De même que le fils ne tient pas de son père les biens adventices, mais en dispose néanmoins d'après l'avis de son père, ainsi le prince doit s'inspirer des conseils du pape pour l'exercice du glaive temporel, qu'il ne tient pas cependant du Saint-Siège. » *De mon.*, I, 49, dans Goldast, *op. cit.*, t. I, p. 279-280.

c) Au XVIe siècle, le juriste espagnol Michel Ulcurruno, de Pampelune, en combattant la thèse théocratique, éprouvera encore le besoin de réfuter l'argument des deux glaives, mais, pour lui, le *mitte gladium tuum in vaginam* signifie, sur les lèvres du Sauveur, une défense irrévocable et rigoureuse; *à partir de la passion*, le glaive temporel est formellement interdit aux apôtres qui, dès lors, ne peuvent s'autoriser de l'exemple antérieur, souvent allégué, de leur Maître chassant les vendeurs du Temple. *De regim. mundi*, part. III, q. II, n. 57-58, dans *Tractatus juris*, t. XVI, fol. 114.

4. *Les modérés.* — Tandis que Wiclef et Jean Huss sapaient par la base non seulement la juridiction de l'Église sur le temporel, mais encore son droit de propriété et sa constitution essentielle, les théories conciliaires de Pierre d'Ailly († 1420), en faisant de l'Église une aristocratie, n'accordaient pas même au pape la primauté dans l'ordre spirituel. Jean Gerson († 1429), avec une tendance plus démocratique, reconnaît au Siège romain une certaine influence, une sorte de « pouvoir directif ». Tous les hommes, princes ou autres, disait-il, sont soumis au pape, en tant qu'ils voudraient abuser de leur souverain domaine contre la loi divine et naturelle. *Sermo de pace et unione Græcorum*, consid. V, *Opera*, éd. Ellies du Pin, Anvers, 1706, t. II, col. 225-226. Mais, cette application du *ratione peccati*, c'est par le dedans, sur les consciences, que la conçoit le chancelier de Paris; à l'écart des thèses extrêmes, les doctrines moyennes ont fait des progrès notables.

De ces progrès nous avons un intéressant témoin dans Thierry de Niem († 1418), un théologien, longtemps attaché à la cour d'Avignon, qui ne fait pas difficulté de déclarer que c'est de Dieu immédiatement que vient la dignité impériale. *De schismate univ.*, III, 7, dans Goldast, *op. cit.*, t. II, p. 1476.

Le dominicain Jean de Torquemada († 1468) est souvent rangé parmi les tenants du pouvoir direct : c'est qu'il en a gardé la formule, *papa habet utrumque gladium*, par déférence pour les textes. Mais, dans sa *Summa de Ecclesia*, il apporte à la thèse théocratique de sérieuses réserves. A la manière de Jean de Paris, il mentionne d'abord les deux opinions extrêmes, celle qui prétend que la juridiction du pontife romain, considéré comme vicaire du Christ et chef de l'Église, est limitée aux seules choses spirituelles, sans pouvoir jamais s'étendre aux temporelles, et celle qui déclare, au contraire, que le pape, en vertu de sa primauté apostolique, possède, tant au temporel qu'au spirituel, une pleine juridiction sur l'univers, en sorte que le pouvoir de juridiction des rois, des princes séculiers est dérivé du pape. Ces deux théories, qui lui semblent *minus probabiles*, le célèbre cardinal se propose de les éviter pour choisir une *via media*, qui peut se résumer en deux propositions : *Quod romanus pontifex, jure principatus sui, habeat jurisdictionem aliquam in temporalibus in toto orbe christiano. Quod, licet papa habeat*

aliquo modo jurisdictionem in temporalibus in toto orbe christiano, non tamen ita amplam, sive plenariam, aut extensam, sicut illi de secundo modo asserunt sive dogmatizant, sed quantum necesse est pro bono spirituali conservando ipsius et aliorum, sive quantum Ecclesiæ necessitas exigit, aut debitum pastoralis officii in correctione peccatorum exposcit. Et notre théologien s'explique : « ...le pontife romain, bien qu'il n'ait pas *regulariter sive directe* sur le temporel une puissance aussi pleine que sur le spirituel, possède cependant un pouvoir sur le temporel *ex consequenti*, et cela par un droit propre, à savoir pour autant que l'exigent la conservation des choses spirituelles, la direction des fidèles vers leur salut éternel, la correction des pécheurs et le maintien de la paix dans le peuple chrétien. » *Sum. de Ecclesia*, Venise, 1561, l. II, c. CXIII-CXIV, fol. 263-269. Torquemada, du reste, précise que le pouvoir du pape est *directivus* et *præceptivus* à l'égard des puissances séculières, *in administrationem sui officii secundum exigentiam finis ultimi;* car la *félicité politique* est subordonnée à la félicité suprême. Ainsi, le pontife romain se comporte envers les rois et les princes comme l'architecte envers les artisans : celui-là sait le *propter quid;* ceux-ci, tout experts qu'ils soient en bien des points, savent bien le *quia*, mais ignorent le *propter quid*. Nous voilà en plein thomisme : le disciple renchérit à peine sur le maître quand il affirme que le pape possède de droit divin la juridiction temporelle d'une manière plus noble et plus excellente que les princes séculiers, ou lorsqu'il note que le pape peut non seulement frapper de censures ecclésiastiques, mais encore déposer les princes indignes ou incapables. Bellarmin ira jusque-là ; mais le cardinal de Saint-Sixte en est encore à l'argument des deux glaives, tous deux en la possession et à la disposition du pontife romain, avec cette réserve qu'il ne peut manier lui-même le glaive temporel.

Plus moderne, le théologien de Tubingue, Gabriel Biel († 1495) ne s'embarrasse plus de l'exégèse consacrée et ne veut plus voir dans les deux glaives que le symbole de la distinction des deux pouvoirs et cette distinction fondamentale commande ses vues très modérées sur le pouvoir du pape, qui n'est pas, à ses yeux, illimité comme celui du Christ. *Expos. in can. missæ*, lect. 23, Lyon, 1517, fol. 33.

Le Français Jacques Almain († 1515), dans ses commentaires d'Occam (1512), est loin d'offrir une doctrine orthodoxe sur l'autorité du pape et du concile. Par contre, il revendique, pour le pontife romain, un véritable pouvoir sur le temporel. Sans doute, à ses yeux, l'autorité civile dérive de Dieu par le peuple et le pape n'a directement aucune juridiction sur les princes comme tels; mais, indirectement, le pape pourra intervenir dans leur gouvernement, au besoin même il déposera les souverains coupables d'hérésie ou de schisme, de négligence ou de crime contre l'ordre social. *Expositio circa decisiones M. G. Occam, super potest. S. pontificis, de potest. ecclesiastica et laica*, q. II, c. 8 et 12, parmi les *Œuvres* de Gerson, t. II, Anvers, 1706, p. 1080 sq. et 1093.

John Mair ou Jean Scot Major († 1550), docteur en Sorbonne comme Almain et comme lui imbu des thèses ecclésiastiques de Gerson, s'en prend au texte de saint Bernard et dénie toute valeur de preuve au sens mystique, d'autant plus que le *forsitan (tuo forsitan nutu, etsi non manu tua evaginandum)* enlève toute sa force au passage fameux de l'abbé de Clairvaux. Jean Major n'accorde donc pas au pape toute suprématie dans le temporel. Texte dans les *Œuvres* de Gerson, t. II, p. 1128.

Mais avec Jean Major l'occamisme va tomber sous les coups de l'humanisme et de la Réforme; une théologie renouvelée achèvera la systématisation de l'ecclésiologie et fera prévaloir les thèses modérées.

III. LES TEMPS MODERNES (XVe-XXe siècle). — Repoussant l'autorité spirituelle de la papauté, les protestants entendaient moins encore lui reconnaître un pouvoir temporel quelconque. Leurs élucubrations haineuses furent d'une violence inouïe, leurs pamphlets ne reculèrent devant aucune injure, aucune calomnie. Leurs historiens, même les plus graves, reproduisirent avec complaisance les fables les plus invraisemblables qui pouvaient illustrer les abusives prétentions de Boniface VIII, de Grégoire VII et des autres papes du Moyen Age. — 1° Les attaques protestantes; 2° l'attitude doctrinale des théologiens catholiques du XVIe siècle; 3° la controverse autour du gallicanisme. 4° le système du pouvoir directif; 5° faits et doctrines à l'époque contemporaine.

I. LES ATTAQUES PROTESTANTES. — L'idée dominante de la polémique protestante contre le Saint-Siège, c'est l'assimilation de la papauté à l'Antéchrist. Bien que destinée surtout à l'enseignement des masses populaires, cette idée prend chez les théologiens réformateurs une importance extraordinaire qui dépasse de beaucoup, à tous égards, l'engouement des auteurs catholiques pour l'argument symbolique des deux glaives.

1° *Luther.* — Déjà en 1518 et en 1519, Luther († 1546), dans sa correspondance, établit expressément un rapprochement entre le pape et l'Antéchrist. Grisar, *Martin Luther*, trad. franç., Paris, 1931, p. 74. En 1520, il publie son livre *De la papauté à Rome*, où il a cette assertion significative que le pape, en prétendant établir, déposer et transférer à son gré les rois et les princes, agit tout comme l'Antéchrist. *Von dem Papstum zu Rom*, éd. de Weimar, t. VI, p. 308. Le pape-Antéchrist, dira le réformateur dans ses *Propos de table*, s'est emparé de la totalité du pouvoir spirituel peu après Grégoire Ier, du temps de l'empereur Phocas; ensuite, il y a un peu plus de quatre siècles, il a ravi le pouvoir temporel, lorsqu'il s'est mis à déposer les rois. *Tischreden*, XXVII, 2, Erlangen, 1854, t. LX, p. 179-180; Weimar, t. III, p. 645 sq.

Les « centuriateurs de Magdebourg », reprenant la pensée du maître, parodient grossièrement les formules canoniques traditionnelles et appliquent au Saint-Siège le texte de l'Apocalypse montrant la Bête régnant sur le monde et s'y faisant adorer : « D'après l'enseignement des apôtres, l'Antéchrist portera les deux glaives, politique et ecclésiastique; il se donnera pour Dieu, vicaire du Christ, et chef de l'Église; il aura autorité sur toute magistrature civile, sur l'Église, sur tous les conciles; en lui comme dans un écrin *(in cujus pectoris scrinio)* seront déposées toutes les lois divines et humaines; il pourra façonner et refaçonner des articles de foi; il aura pouvoir de commander même aux anges de Dieu; il sera de nécessité de salut de se soumettre à ses ordres en quelque matière que ce soit; personne ne devra le juger ni lui demander raison de sa conduite, quand bien même il induirait en erreur des multitudes d'âmes. » *Centuria I*, Bâle, 1560, l. II, c. IV, p. 435. David Chytræus institue un parallèle entre la doctrine du Seigneur dont le royaume n'est pas de ce monde et celle de l'Antéchrist qui « se glorifie de posséder les deux glaives, et cela de droit divin ». *Comment. in Apocal.*, Wittenberg, 1575, p. 200 sq.

2° *Calvin* († 1564) en arrive à égaler la violence luthérienne, lorsqu'il rencontre, dans ses commentaires évangéliques, le texte célèbre de Luc : « Quant à ce que les docteurs qu'on appelle de droit canon tirent de ce passage, que les évêques cornus ont double juridiction, c'est non seulement une allégorie inepte, mais une moquerie détestable, laquelle ils dégorgent à l'encontre de la parole de Dieu. Mais il a fallu que les suppôts de l'Antéchrist soient tombés jusqu'en cette forcenerie, de fouler ouvertement les saints oracles de

Dieu par un mépris plein de sacrilège. » *Comment. de J. Calvin sur le Nouv. Test.*, t. I, Paris, 1854, p. 661.

Son disciple Duplessis-Mornay ne le dépassera pas en invectives, lorsque, dans son histoire de la papauté intitulée *Le mystère d'iniquité*, il décrira les progrès et l'évolution de l'Antéchrist, l'arrogance des pontifes romains, « fiers de leurs deux glaives, mêlant le profane au sacré et absorbant le sacré dans le profane », et argumentant, comme Boniface VIII dans la bulle *Unam sanctam*, « au rebours de tous les Pères interprètes ». *Le mystère...*, Paris, 1611, préf. et p. 407.

Citons, en dernier exemple, le jurisconsulte François Hotman. Dans un pamphlet antipapiste de 1585, il tourne en ridicule les théologiens et canonistes qui ont considéré la petite épée que portait fortuitement le pêcheur Pierre comme le symbole du pouvoir temporel, comme si l'Apôtre avait été magistrat, ou encore, qui ont tiré du *converte gladium tuum in vaginam* cette application, contraire au sens, que le pape aurait le glaive matériel à sa disposition. *Fulmen Brutum*, dans Goldast, *op. cit.*, t. III, p. 114. Toutes ces diatribes ont suscité des répliques de la part des auteurs catholiques, et il est curieux de remarquer qu'un nombre imposant de traités, tels ceux de Bellarmin, Lessius, Nicolas Coëffeteau, Malvenda, Eudæmon-Joannès, Jérémie Ferrier, s'occupent de l'Antéchrist ou contiennent explicitement cette question : le pape est-il l'Antéchrist?

II. L'ATTITUDE DOCTRINALE DES THÉOLOGIENS CATHOLIQUES DU XVIe SIÈCLE. — Le respect de la tradition maintenait malgré tout au célèbre argument des deux glaives une longue survivance, qui n'était pas sans influer sur le fond même de la doctrine.

1° *Les attardés.* — Dans son traité *De concilio*, le cardinal Dominique Jacobatius († 1528) utilise longuement, avec une parfaite sérénité, le texte classique de Luc, l. X, a. 8, n. 9-10, dans Roccaberti, *Bibl. max. pontif.*, t. IX, p. 617. Il est suivi, du reste, par le théologien belge Albert Pighi († 1542), dans sa *Hierarchia catholica*, V, 10, et par le canoniste français Jean Quintin († 1561).

Entre le *Pasce oves meas* et le *Ecce duo gladii hic*, le théologien allemand Conrad Braun († 1583) ne dissimule pas que sa préférence est pour ce dernier texte, qui, à ses yeux, prouve plus clairement la double juridiction du pontife romain. Et les canonistes italiens Lelius Jordanus († 1583) et Raoul Cupers († 1588), les espagnols Valenzuela et Torreblanca ne sont pas d'un autre avis.

Au début du XVIIe siècle, on verra encore l'oratorien François Bozio consacrer un long chapitre de son *De temporali Ecclesiæ monarchia* à justifier l'argument des deux glaives, pour lequel jamais encore aucun partisan des doctrines théocratiques n'avait dépensé un tel luxe de preuves.

Cependant, la fragilité de cette exégèse apparaît de jour en jour plus flagrante. Maldonat († 1583), dans son commentaire de saint Luc, l'abandonne résolument, pour s'en tenir au sens littéral.

2° *La théologie de Cajétan.* — Cajétan († 1531) en avait agi de même, ignorant totalement cette interprétation allégorique. Par ailleurs, sa pensée fait corps avec celle du Docteur angélique, mais, sur le point le plus délicat de la question, son commentaire nous offre des précisions qui sont à remarquer. « La puissance du pape, dit-il, concerne *directement* les choses spirituelles, *directe est respectu spiritualium*, en vue de la fin suprême du genre humain; aussi deux propriétés la caractérisent : 1. elle n'est pas *directe* à l'égard du temporel; 2. elle ne concerne le temporel qu'en vue du spirituel... Il résulte de ces principes que l'on peut, au sujet du pape, affirmer précisément les deux points suivants et qu'il *possède* bien un pouvoir suprême sur le temporel et aussi que ce suprême pouvoir, *il ne le possède pas.* En effet, la thèse affirmative est vraie, mais en vue du spirituel, *in ordine ad spiritualia;* la négative, par contre, est vraie *directement*, c'est-à-dire en ce qui concerne le temporel en soi, *directe, seu secundum seipsa temporalia.* D'où il suit que l'une et l'autre thèse peut se défendre sans risque d'aucune erreur; et c'est pourquoi des papes ont pu revendiquer un pouvoir suprême sur le temporel et d'autres le repousser. » *Apologia tractatus de comparata auctoritate papæ et concilii*, tract. II, part. 2a, c. XIII.

D'autre part, dans son commentaire de la *Somme*, Cajétan a cette déclaration d'une souveraine importance et qui était alors d'une brûlante actualité : « Il peut se rencontrer des infidèles qui ne soient ni en fait, ni en droit sous la juridiction temporelle des princes chrétiens. Ainsi, les païens qui n'auraient jamais été sujets de l'empire romain et habiteraient des territoires où le nom chrétien est demeuré inconnu, les gouvernements de ces peuples, quoique infidèles, sont légitimes, quelle qu'en soit la forme, royale ou démocratique. L'infidélité ne leur enlève pas la juridiction sur leurs sujets, le *dominium* (civil) étant de droit positif (humain) et l'infidélité se référant au droit divin, lequel ne détruit pas le droit humain, comme l'explique saint Thomas, IIa-IIæ, q. X, a. 10. Nul roi, nul empereur ni non plus l'Église romaine n'ont le droit de faire la guerre contre des païens pour s'emparer de leurs terres et se les soumettre temporellement. » *In IIam-IIæ*, q. XLVI, a. 8, ad 1um.

C'est à la lumière de ces principes qu'il faut envisager l'acte d'arbitrage d'Alexandre VI, partageant, en 1493, entre l'Espagne et le Portugal, non pas tant des territoires, qu'il ne possédait pas, ni des peuples, dont il ne pouvait disposer à son gré, que des zones d'influence et surtout d'évangélisation dans les régions nouvellement découvertes ou à découvrir. Et c'est bien cette doctrine authentiquement catholique que défendra Bartholomé de Las Casas († 1566) par son apostolat, par toute sa vie, par ses écrits, et, notamment, par son *Traité comprobatoire de l'empire souverain et du principal universel que les rois de Castille et de Léon possèdent sur les Indes* (Séville, 1553), où il écrit : « Ceux qui disent que le Christ en venant au monde a, *ipso jure*, privé les infidèles de toute autorité, indépendance, souveraineté et juridiction, disent une chose absurde, contraire à la raison, indigne même de l'intelligence de paysans, scandaleuse, infâme, indigne du nom chrétien. Ils portent faux témoignage contre Jésus qu'ils déshonorent. Il n'y a pas de plus grand obstacle à la prédication de l'Évangile. Si le Christ est venu pour exercer toute justice, il ne peut dépouiller les hommes de leurs droits naturels. Avec cette opinion impie et détestable, ils rendent l'Église menteuse, ils sont coupables d'hérésie et de sacrilège, et on devrait brûler vifs ceux qui la soutiennent, car elle est contraire à l'Écriture et à la doctrine de l'Église. » Cf. M. Brion, *Bartholomé de Las Casas*, Paris, 1927, p. 238 sq.

Un autre dominicain, l'Espagnol François de Vittoria († 1546) invoque l'autorité de Cajétan non pas seulement pour éliminer l'argument des deux glaives, mais encore pour établir la thèse du pouvoir pontifical en matière temporelle. Du système théocratique, il ne craint pas d'écrire : *Ego puto esse merum commentum in adulationem et assentationem pontificum. Prælect. theol.*, Lyon, 1587, p. 38. Sa doctrine sur le sujet qui nous occupe est exprimée surtout dans son *De Indis;* elle se relie expressément à celle de Torquemada et se ramène aux propositions suivantes : *Papa non est dominus civilis aut temporalis totius orbis, loquendo proprie de dominio et potestate civili. — Papa habet potestatem temporalem in ordine ad spiritualia, id est quantum necesse est ad administrationem rerum spiritualium.*

Hæc etiam est Turrecremata; et est omnium doctorum. — *Papa nullam potestatem habet in barbaros istos* (les Indiens) *neque in alios infideles.* « Cette dernière proposition, ajoute notre théologien, résulte des deux précédentes. Le pape n'a, en effet, de pouvoir temporel qu'en vue du spirituel. Or, il n'a pas de pouvoir spirituel sur les Indiens, donc, pas de pouvoir temporel. » Cette doctrine, toute thomiste, reconnaît la légitimité et l'inviolabilité du domaine public comme du domaine privé chez les infidèles; elle s'oppose aux abus que les conquistadors justifiaient par les thèses de l'école de Gilles de Rome; mais, comme Cajétan, Vittoria revendique pour l'Église et pour le pape le droit imprescriptible de faire annoncer l'Évangile aux païens et de protéger les convertis.

Néanmoins, si Vittoria, après Cajétan, nous entraîne fort loin, pour ces vues de principes, de Gilles de Rome, il nous y ramène, lorsque, fidèle à une tradition à la vérité plus fournie, il affirme que le pape peut *aliquando reges deponere et etiam novos constituere, sicut aliquando factum est. Et certe nullus legitime christianus deberet negare hanc potestatem. De Indis recenter inventis*, sect. I, 7, p. 226, 240-243; cf. *De potestate Ecclesiæ*, I, 6, 12, 13, Lyon, 1586, p. 44-45.

L'école dominicaine n'expose de vues bien nouvelles qu'avec Dominique Soto († 1560). Comme ses devanciers. celui-ci affirme la distinction des deux pouvoirs, la primauté du spirituel, avec cette réserve, visant la *propriété*, que le pape n'est pas pour autant le maître *(dominus)* de toute la terre *in temporalibus*. Mais il va plus loin peut-être dans cette voie des restrictions, et jusqu'à dire, à l'encontre de Vittoria, que *non solum papa non est dominus temporalium regnorum, imo nec sic superior, ut reges possit instituere.* De même, il se sépare de Torquemada et autres, lorsqu'il attribue « non pas au pape », mais « à la république », le droit de renverser le souverain qui deviendrait tyran sans attenter à la foi. Il reste pourtant attaché à une dernière conclusion qui, pour lui est « catholique », *contra eorum hæresim qui abdicant pontifici temporalem potestatem :* si le bien de la foi et de la religion l'exige, le pape, en vertu de sa puissance *spirituelle*, peut non seulement agir contre les rois pour les contraindre par des censures ecclésiastiques, mais il peut toujours, en vertu de son pouvoir spirituel qui utilise comme instrument le pouvoir temporel, priver n'importe quel prince chrétien de ses biens temporels et procéder contre lui jusqu'à la déposition; et Soto précise bien que le pape, ce faisant, n'use encore que de sa propre puissance, qui n'est pas purement temporelle, mais qui, en l'occurrence, se sert de la puissance temporelle comme « servante » de la spirituelle. Par ces atténuations *(eodem moderamine)*, par des formules comme *in ordine ad spiritualia*, Soto croit pouvoir expliquer, dans la bulle *Unam sanctam* le texte de Boniface VIII, *ubi ait in potestate romani pontificis duos esse gladios, spiritualem videlicet et temporalem.* Par là aussi il veut justifier les faits exploités contre le Saint-Siège par ses ennemis : « Jamais les royaumes n'ont été changés par les papes qu'en raison de la foi *(nisi causa fidei)*. C'est pour une raison de cet ordre que le pape Étienne a transféré l'empire des Grecs aux Germains (!)... et qu'Innocent IV a interdit au roi de Portugal l'administration de son royaume. » *In IVum Sent.*, dist. XXV, q. II, Venise, 1584, p. 66-71.

3° *La théologie de Bellarmin.* — Ce n'est plus au regard des Indes nouvelles, mais en face d'une Europe bouleversée par la Réforme, que Bellarmin († 1621) eut à traiter cette irritante question du pouvoir du pape en matière temporelle.

En 1571, à Louvain, Saunders *(Sanderus)* avait publié un *De visibili monarchia Ecclesiæ;* c'est ce théologien plutôt que ceux de l'école dominicaine que suivra le savant jésuite. La substance de sa doctrine, quant au point qui nous occupe, se trouve principalement dans la troisième de ses controverses générales, *De romano pontifice*, l. V, *De temporali dominio ejusdem pontificis* (1588), *Opera*, t. II, p. 145 sq.; il faut y ajouter quelques œuvres de polémique particulière : *De translatione imperii romani a Græcis ad Francos adv. Flaccium Illyricum* (1599), t. VI. p. 561 sq., les écrits qui se rapportent à la controverse anglaise et à l'apologie de Jacques Ier concernant le serment d'allégeance et les catholiques (1608-1609), enfin le *Tractatus de potestate summi pontificis in rebus temporalibus adversus G. Barclaium* (1611), t. XII, p. 1 sq. (Il s'agit de Guillaume Barclay, voir son article, t. II, col. 389.)

1. Bellarmin ne prétend pas inventer une théorie nouvelle, pas même de nouvelles formules. Voir ici, art. BELLARMIN, t. II, col. 591-593. Il se réclame d'une série impressionnante de théologiens et de canonistes; il invoque aussi les divers actes pontificaux ou conciliaires, surtout ceux qui furent portés de Grégoire VII à Boniface VIII; il rappelle et commente les faits historiques si amèrement reprochés au Saint-Siège dans ce débat. A vrai dire, le célèbre controversiste ne fait pas toujours le départ entre les écrits nettement théocratiques et ceux qui sont plus modérés; les documents, la bulle *Unam sanctam* elle-même, il s'efforce de les expliquer dans le sens de ses vues propres et en arrive ainsi parfois à prêter le flanc aux mêmes critiques que les auteurs dont il prétend atténuer les doctrines.

2. Ayant mis hors de conteste le double principe de la distinction des deux pouvoirs et de la prééminence effective du spirituel, Bellarmin énonce catégoriquement ses conclusions : *Directement*, de *droit divin*, le pape n'a aucun *dominium* temporel, ni de possédant ni de gouvernant, et non pas même sur les terres et biens des fidèles. Mais « *indirectement* le pape a la souveraine puissance temporelle », c'est-à-dire « un souverain *pouvoir de disposer*, en vue des fins spirituelles, *des biens temporels de tous les chrétiens* », comme l'âme dispose du corps dans le composé humain. Cette comparaison traditionnelle, notre docteur, oubliant un peu que comparaison n'est pas raison, l'exploite et la développe, non sans raideur, jusqu'au point le plus épineux de sa thèse. Si l'esprit ne s'immisce pas dans les activités propres de la chair, cependant, il lui commande en maître et, si elle contrarie les fins supérieures de l'esprit, il la châtie, la mortifie, lui impose même la mort (?). De même, le pouvoir spirituel n'a pas à s'ingérer dans les affaires temporelles; mais si les actions du pouvoir civil nuisaient à la fin spirituelle ou négligeaient de la bien servir, le pouvoir spirituel pourrait user de contrainte à son égard, qu'il s'agisse de la personne des juges et des princes séculiers, des lois civiles ou du for judiciaire.

« Quant aux *personnes*, le pape, comme tel, en qualité de juge ordinaire *etiam justa de causa*, ne peut déposer un prince de la même manière qu'il dépose un évêque; mais il peut transférer les États et enlever le pouvoir à l'un pour le conférer à un autre, si ce changement est nécessaire au salut des âmes, agissant en tant que chef souverain du spirituel... En ce qui concerne les *lois*, le pape, comme tel, ne peut faire lui-même des lois civiles, à l'ordinaire du moins, non plus que confirmer ou infirmer les lois des princes, parce qu'il n'est pas lui-même prince politique de l'Église. Pourtant, tout cela il peut le faire, si quelque loi civile est nécessaire au salut des âmes et si les rois ne veulent pas l'établir, ou si telle autre est pernicieuse au salut des âmes et que les princes refusent de l'abroger... Quant aux *jugements*, le pape, comme tel, ne peut non plus, en tant que juge ordinaire, connaître des affaires temporelles; néanmoins, dans le cas où c'est nécessaire

pour le salut des âmes, il peut assumer ces fonctions de juge, même dans les causes temporelles, lorsque, par exemple, il ne se trouve personne qui puisse juger, soit dans un conflit entre deux rois sans suzerain, soit devant la carence de ceux qui peuvent et doivent juger. » *De romano pontifice*, l. V, c. VI, t. II, p. 156.

Bellarmin reconnaît donc au pape, non seulement un droit de monition impératif sur les princes qui abuseraient de leur pouvoir au détriment du bien spirituel; il lui attribue encore un droit de censure s'étendant jusqu'à l'excommunication, comportant, dans l'espèce, les conséquences politiques les plus graves pour les coupables : *populos a juramento fidelitatis absolvere, eosque dignitate atque auctoritate regia, si res ita postulat, privare. Tract. de potest. pontif. in rebus tempor. adv. Barclaium*, c. II, t. XII, p. 15.

Cette conception du pouvoir de l'Église et de son chef, Bellarmin reconnaît qu'elle n'est pas explicitement contenue dans l'Écriture. Discutant le texte de Luc, il déclare que, littéralement, il n'y est pas question de glaives, politique ou ecclésiastique, et que l'interprétation mystique est propre à saint Bernard et à Boniface VIII, dont la doctrine garde néanmoins toute sa valeur. Elle s'appuie, en effet, sur la constitution même que le Christ a donnée à son Église et sur les paroles évangéliques qui fondent le pouvoir pontifical : *Quodcumque ligaveris*, etc., Matth., XVI, 19, et *Pasce oves meas*, Joa., XXI, 16 sq. De cette doctrine du pouvoir du sacerdoce sur l'empire, on trouve au moins des traces dans les deux Testaments, et la tradition ecclésiastique abonde en traits qui la justifient; du reste, l'enseignement formel des papes, conforme à leur manière d'agir, achève la démonstration. En conséquence, pour notre docteur, la théorie du pouvoir *indirect*, si elle n'est pas de foi, est théologiquement certaine.

3. Il y a lieu de remarquer que, dans la pensée de Bellarmin, il n'est pas explicitement question d'une juridiction spéciale et distincte du pape sur le temporel : *quando proprie loquimur, dicimus pontificem habere potestatem in temporalibus, non autem habere potestatem temporalem. Adv. Barclaium*, c. XII, n. 3. C'est comme pape, en vertu de son suprême pouvoir de juridiction spirituelle et, pour cette raison, indirecte, que le vicaire du Christ peut intervenir dans les affaires séculières. Il ne possède pas un haut domaine de propriété ni de gouvernement, ainsi que le soutenait Gilles de Rome; le pouvoir civil, comme la propriété publique ou privée, est de droit naturel, venant de Dieu immédiatement. Le souverain pontife n'en a pas moins un droit de direction positive et de contrôle effectif et coercitif sur le gouvernement des États; bien plus, il a, *in ordine ad spiritualia, potestatem disponendi de temporalibus rebus omnium christianorum*.

Une telle assertion suppose une conception de l'autorité temporelle qui demeure encore soit despotique, soit féodale et qui s'accorde mal, chez Bellarmin, avec l'esprit de sa propre théorie comme avec ses idées sur l'origine du pouvoir civil.

Du reste, les deux théories, celle du pouvoir direct et celle du pouvoir indirect qu'a systématisée le savant cardinal, ne se rejoignent pas seulement dans le principe primordial de la hiérarchie des fins; elles se rencontrent, en définitive, dans la pratique, puisque, de part et d'autre, on reconnaît au pontife romain le droit de déposer le souverain récalcitrant. La déposition peut bien n'être voulue que *per accidens, casualiter, ratione peccati*, selon les formules médiévales, et seulement pour le bien supérieur de la religion, comme un moyen, en vue d'une fin d'un autre ordre; n'empêche qu'elle est directement voulue, immédiatement visée, formellement procurée, comme une mesure d'ordre temporel. Bien que la fin supérieure en limite l'exercice, la théorie du pouvoir indirect n'offre pas de critère bien net pour préciser les cas d'intervention raisonnable dans les affaires de politique séculière. Compris de la sorte, le pouvoir indirect semble bien être, en réalité, sur le temporel, un pouvoir direct, supposant dans celui qui en est investi une véritable autorité politique, une juridiction proprement dite.

Mais il fallait défendre l'autorité du pape contre les attaques des protestants, la foi catholique contre le « serment d'allégeance »: notre controversiste ne pouvait guère, à cette époque et en pleine mêlée, ne pas demeurer tributaire du passé. Il ne le demeurait pas suffisamment, au gré de certains canonistes : peu s'en fallut que les *Controverses* ne fussent, de ce chef, prohibées par l'Index. Sixte-Quint et son entourage avaient trouvé que Bellarmin limitait trop la juridiction temporelle du souverain pontife en affirmant qu'il n'a pas le domaine *direct* du monde entier. Vittoria faillit subir la même disgrâce.

Cependant, les parlementaires français, de leur côté, condamnent au feu les *Controverses* de Bellarmin et la *Defensio* de Suarez († 1617) qui en faisait l'apologie. En 1626, c'est la Sorbonne qui interviendra à son tour pour censurer l'ouvrage de Santarelli, qui soutenait la même thèse. C'est que les régaliens objectaient qu'elle constituait, bon gré mal gré, une menace d'interventions perpétuelles dans les affaires politiques et, par conséquent, de troubles civils. Voir V. Martin, *Le gallicanisme politique et le clergé de France*, Paris, 1929, p. 163-244,

Suarez, sans doute, et plus précisément peut-être que Bellarmin, s'applique à décrire la juridiction du pape sur le temporel.

« Indirecta subjectio solum nascitur ex directione ad finem altiorem et ad superiorem et excellentiorem potestatem pertinentem... Et tunc, quamvis temporalis princeps ejusque potestas in suis actibus directe non pendeat ab alia potestate ejusdem ordinis et quæ eumdem finem tantum respiciat, nihilominus fieri potest, ut necesse sit ipsum dirigi, adjuvari vel corrigi in sua materia superiori potestate gubernante homines in ordine ad excellentiorem finem et æternum; et tunc illa dependentia vocatur indirecta, quia illa superior potestas non circa temporalia per se aut propter se, sed quasi indirecte et propter aliud interdum versatur. » *Defensio fidei cathol. et apostol. adv. anglicanæ sectæ errores*, l. III, c. V, n. 2, *Opera*, éd. Vivès, t. XXIV, p. 224.

Suarez justifie par les principes et légitime l'origine de cette autorité du pape qu'il appelle expressément *indirecta;* mais il est bien éloigné de la délimiter pratiquement, puisqu'il écrit ailleurs : *Fere tota materia temporalis ad spiritualem ordinari potest et illi subest, et sub illo respectu induit quamdam rationem spiritualis materiæ et ita potest ad leges canonicas pertinere. De legibus*, l. IV, c. II, n. 3. Aussi n'hésite-t-il pas à écrire : *Propositio hæc : « papa potestatem habet ad deponendos reges hæreticos et pertinaces, suove regno in rebus ad salutem animæ pertinentibus perniciosos », inter dogmata fidei tenenda et credenda est. Defensio*, l. III, c. XXIII; cf. *De legibus*, l. IV, c. XIX. En quoi il renchérit manifestement sur Bellarmin, qui se bornait à traiter l'opinion contraire de « périlleuse, erronée et proche de l'hérésie ».

Quoi qu'il en soit, Bellarmin fit école : Lessius († 1623), Sylvius († 1649) comptent parmi ses disciples; bientôt sa théorie devint la doctrine de la Compagnie et d'un grand nombre d'autres théologiens; les canonistes eux-mêmes finirent par s'y rallier.

Pourtant l'école dominicaine préféra généralement s'en tenir, tel Jean de Saint-Thomas († 1644), aux formules plus souples de Vittoria, voire même de Torquemada.

Quant à saint François de Sales († 1622), qui, par ailleurs, avait pour Bellarmin tant d'estime, il fit montre, à l'occasion, de sentiments assez peu favora-

bles à son système du pouvoir indirect. C'est qu'il le juge « également difficile et inutile ». Et il s'explique : ... « Difficile.... parce qu'en cet aage qui redonde en cervelles chaudes, aiguës et contentieuses, il est malaysé de dire chose qui n'offence ceux qui, faisant les bons valets, soit du Pape, soit des Princes, ne veulent que jamais on s'arreste hors des extrémités, ne regardant pas qu'on ne sçaurait faire pis pour un père que de luy oster l'amour de ses enfans, ni pour les enfans que de leur oster le respect qu'ilz doivent a leur pere... Les Rois et tous les Princes souverains ont... une souveraineté temporelle en laquelle le Pape ni l'Église ne pretendent rien, ni ne leur en demandent aucune sorte de reconnaissance temporelle; en sorte que, pour abbreger, le Pape est tres souverain Pasteur et Pere spirituel, le Roy est tres souverain prince et seigneur temporel... » *Lettre* DCCLXI, à la présidente Brulart (1612), *Œuvres*, édit. complète du monastère d'Annecy, t. XV, Lyon, 1908, p. 191-194.

III. LA CONTROVERSE AUTOUR DU GALLICANISME ET DU FÉBRONIANISME. — Ce n'est pas ici le lieu de faire l'exposé ou l'histoire de la doctrine gallicane relative au pouvoir du pape sur le temporel. Il suffira de renvoyer à l'art. GALLICANISME, t. VI, col. 1096-1137, et spécialement col. 1118-1124.

1° *La thèse gallicane.* — Pour les gallicans, ni direct ni indirect, aucun pouvoir n'existe sur les choses temporelles que l'Église puisse réclamer en vertu d'une concession divine. Textes scripturaires, témoignages de la tradition, raisonnements, ils retournent contre la théorie de Bellarmin les arguments mêmes dont l'illustre docteur s'était servi contre les tenants du pouvoir direct.

Bien entendu, les interprétations symboliques des deux glaives ou des deux luminaires ne trouvent pas grâce devant les critiques de Marc-Antoine de Dominis († 1624), de Richer († 1631), de Pierre de Marca († 1662); ils font aisément valoir qu'elles sont une arme à deux tranchants et qu'elles peuvent tout aussi bien prouver l'entière indépendance des deux pouvoirs que la subordination totale du temporel au spirituel. Le fameux passage du *De consideratione* est de même pris à partie, et la discussion aboutit à refuser au pape le droit de donner un ordre quelconque, en matière temporelle, à l'empereur ou aux princes. Quant à la bulle *Unam sanctam*, beaucoup d'adversaires du pouvoir pontifical la considéraient comme purement et simplement annulée par la décrétale *Meruit* de Clément V (1306). C'est ainsi que, dans son réquisitoire prononcé devant le parlement de Paris contre le traité de Bellarmin, l'avocat Louis Servin, en 1610, prétendait la mettre hors de cause : « Cette glose de Boniface VIII est tout à fait étrangère aux interprétations de saint Athanase, de saint Basile, de saint Ambroise et de saint Jean Chrysostome. De plus, elle répugne diamétralement à l'esprit du Seigneur; c'est une lettre de chair et de sang et non une lettre spirituelle, c'est pourquoi elle a été révoquée par Clément, dans sa décrétale *Meruit*. » Dans Goldast, *op. cit.*, t. III, p. 772.

Launoy s'exprimera dans le même sens, assurant que la décrétale de Clément V a eu cet effet que *ex ea* (la bulle *Unam sanctam*) *non nisi telum imbelle depromi potest. Lettres*, II, 2, dans *Opera omnia*, t. V *a*, Genève, 1731, p. 173. Bossuet soutiendra la même thèse dans sa *Défense de la déclaration de 1682 : Sic Decretalis* UNAM SANCTAM, *tanto apparatu prolata*, écrit-il, *perinde habita est a romanis etiam pontificibus ac si nunquam fuisset edita*. L. III, c. XXIV, éd. Lachat, t. XXI, p. 453.

Bossuet et les autres gallicans se contentaient à bon compte; en fait, le texte de la décrétale *Meruit* ne parle pas d'annulation et ne contient pas même une abrogation implicite d'une bulle qui n'avait rien que de conforme à la doctrine commune de l'époque.

La Sorbonne ne tenait pas un autre langage que le Parlement. Une déclaration de la faculté de théologie, en date du 2 mai 1663, est ainsi rédigée : *Non esse doctrinam facultatis summum pontificem in temporalia regis christianissimi auctoritatem habere; imo semper obstitisse etiam illis qui* INDIRECTAM *tantummodo voluerunt esse illam auctoritatem... Doctrinam facultatis esse quod subditi fidem et obedientiam regi christianissimo ita debent, ut ab iis nullo prætextu dispensari possint.* Cf. V. Martin, *op. cit.*, p. 268-291.

Cette doctrine, la Déclaration de 1682 la consacrera officiellement par son article premier, lequel était ainsi conçu : « Que saint Pierre et ses successeurs, vicaires de Jésus-Christ, et que l'Église même n'ont reçu puissance de Dieu que sur les choses spirituelles et qui concernent le salut, et non point sur les choses temporelles et civiles... Nous déclarons en conséquence que les rois et les souverains ne peuvent être déposés directement ou indirectement par l'autorité des chefs de l'Église. » Voir, ici, art. DÉCLARATION DE 1682, t. IV, col. 185-205. Une telle proposition était trop absolue dans le fond et dans la forme pour ne pas être englobée dans la condamnation portée contre les « Quatre articles » par le pape Alexandre VIII, dans la constitution *Inter multiplices* de 1690. Denzinger-Bannwart, n. 1322.

Au gallicanisme s'apparentent le joséphisme et le fébronianisme. Voir ici, art. JOSÉPHISME, t. VIII, col. 1543-1544, et FÉBRONIUS, t. V, col. 2215-2124. En ce qui concerne le pouvoir du pape sur le temporel, ces doctrines politiques ou théologiques ne sont ni moins radicales, ni moins exclusives — au contraire — que celles des régaliens français. En 1794, Pie VI, parmi les quatre-vingt-cinq propositions du synode de Pistoie, condamnera celle qui affirme *abusum fore auctoritatis Ecclesiæ, transferendo illam ultra limites doctrinæ ac morum et eam extendendo ad res exteriores*. Denzinger-Bannwart, n. 1504.

2° *La riposte des théologiens pontificaux.* — Devant ces erreurs, les défenseurs de l'autorité pontificale ne s'accordent ni sur le choix des arguments, ni sur le fond même de la doctrine.

Le cardinal espagnol d'Aguirre († 1699) s'attache aux positions de Bellarmin; il reproduit les textes de saint Bernard et de la bulle *Unam sanctam*, non pas comme des autorités en faveur du symbolisme décisif des deux glaives, mais comme les témoins d'une doctrine commune dans l'Église. *Auctoritas infallibilis et Summa cathedra Petri*, tr. III, disp. XXXV, n. LI-LII, éd. de Salamanque, 1685, p. 474-475.

Par contre, Sfondrati († 1696) semble exiger davantage, lorsqu'il écrit dans son *Regale sacerdotium*, à propos du fameux passage de Luc : « De ce texte... et des explications des Pères qui y sont jointes, il résulte que la double juridiction spirituelle et temporelle, représentée par les deux glaives, a été concédée aux apôtres et à leurs successeurs. » *Op. cit.*, I, 2, n. 8, dans Roccaberti, *Bibliotheca*, t. XI, p. 320.

Vers 1745, le théologien J.-A. Bianchi, O. M., représente une opinion analogue dans son traité en italien *De la puissance ecclésiastique dans ses rapports avec les souverainetés temporelles*, où il écrit : « Si cette double force, je veux dire le pouvoir spirituel et la force matérielle, n'avait pas dû appartenir quelque jour à l'Église, Notre-Seigneur ne l'aurait pas désignée et fait entendre sous l'allégorie des deux glaives »; ce qui ne l'empêche pas, d'ailleurs, d'interpréter les dépositions des princes par le pape comme une conséquence du *non licet* adressé à la conscience de leurs sujets. *Op. cit.*, trad. A.-C. Peltier, t. I, Paris, 1857, p. 638, et t. II, p. 401, 640 sq. Cependant, en réalité, Sfondrati et Bianchi s'en tiennent au pouvoir indirect, mais aussi

aux arguments dont Bellarmin n'avait plus fait de cas pour son propre compte.

C'est que « la théorie bellarminienne a plus d'un mérite. Elle opposait une digue à la marée montante des doctrines absolutistes sur le pouvoir royal et sur l'État; elle s'inspirait d'un souci de réelle modération et cherchait à dégager une notion plus pure de l'autorité spirituelle en même temps qu'à en maintenir toutes les prérogatives ». Leibniz († 1716) n'hésitait pas à la prendre en considération. « Les arguments de Bellarmin, disait-il, qui, de la supposition que les papes ont la juridiction sur le spirituel, infère qu'ils ont une juridiction au moins indirecte sur le temporel, n'ont pas paru méprisables à Hobbes même. Effectivement, il est certain que celui qui a reçu une pleine puissance de Dieu pour procurer le salut des âmes a le pouvoir de réprimer la tyrannie et l'ambition des grands qui font périr un si grand nombre d'âmes. » « Pour la juger équitablement, ajouterons-nous avec le R. P. de Lubac, il faut... la replacer dans le contexte de l'histoire. » H. de Lubac, *Le pouvoir de l'Église en matière temporelle*, dans *Rev. des sc. relig.* de Strasbourg, t. XII, 1932, p. 330. Toujours est-il qu'à partir du XVII[e] siècle les théories théocratiques sont abandonnées par la plupart des théologiens et des canonistes; ils sont reconnaissants à Bellarmin de leur avoir ménagé dans le système du pouvoir indirect une position de repli.

IV. LE SYSTÈME DU POUVOIR DIRECTIF. — Les défenseurs du premier article de la Déclaration de 1682 refusent de s'installer dans cette position, puisqu'ils ne veulent pas plus entendre parler de pouvoir indirect que de pouvoir direct. Toutefois, Bossuet, Maimbourg, Ellies du Pin, Tournély, Régnier et les autres gallicans, qui attaquent encore, et parfois avec une grande violence, l'argument des deux glaives et les autres preuves alléguées par leurs adversaires les plus modérés, se contentent généralement, sur le point qui nous occupe, de thèses purement négatives.

C'est le cas de Claude Fleury († 1723) lui-même qui, dans son *Institution du droit ecclésiastique*, se borne à des déclarations de principes comme celles-ci : « Personne n'a droit de demander compte au roi du gouvernement de son royaume et, quoiqu'il soit soumis à la puissance des clefs spirituelles, comme pécheur, il ne peut en souffrir aucune diminution de sa puissance, comme roi. » Et voici qui vise Bellarmin et son école : « Nous rejetons la doctrine des nouveaux théologiens qui ont cru que la puissance des clefs s'étendait *indirectement* sur le temporel, et qu'un souverain étant excommunié pouvait être déposé de son rang, ses sujets absous du serment de fidélité, et ses États donnés à d'autres. » *Op. cit.*, éd. Boucher d'Argis, t. II, Paris, 1763, p. 220.

1° *Fénelon.* — Il faut arriver à Fénelon († 1715), pour trouver entre la théorie gallicane et celle du pouvoir indirect une sorte de compromis, le système du *pouvoir directif.* Au c. XXVII de sa dissertation *De summi pontificis auctoritate*, à propos de la bulle *Unam sanctam* et des objections qu'elle soulève contre Boniface VIII, l'archevêque de Cambrai émet une théorie qui, dans son ensemble, s'inspire de Gerson, qu'il cite expressément : « Il ne faut pas dire, comme certains le prêtent à Boniface VIII, affirme le chancelier de Paris, que tous les rois et les princes tiennent leur héritage et leur terre des mains du pape et de l'Église, en ce sens que le pape aurait sur eux tous le principat civil et juridique. Mais tous les hommes, princes ou non, sont soumis au pape dans la mesure où ils voudraient abuser de leur juridiction, de leur puissance temporelle et de leur *dominium* contre la loi divine et naturelle, et cette primauté, peut s'appeler un pouvoir directif et dispositif plutôt qu'un pouvoir civil ou juridique, *et potest superioritas illa nominari potestas directiva et ordinativa, potius quam civilis vel juridica.* »

Ainsi, pas plus que Gerson, Fénelon ne conçoit, entre la juridiction civile et la juridiction spirituelle, un pouvoir juridictionnel *spécial* du pape s'appliquant aux affaires qui sont en soi temporelles. Pour Fénelon, comme pour Gerson, le pouvoir directif n'est qu'une application particulière aux choses temporelles de la primauté *(superioritas)* toute spirituelle du pape, non pas une juridiction nouvelle et distincte. Fénelon continue : « Ce pouvoir que Gerson appelle *directif* et *dispositif* consiste simplement en ce que le pape, comme prince des évêques, comme recteur et docteur suprême de l'Église, dans les causes majeures de la discipline morale, est tenu d'enseigner au peuple qui le consulte à observer le serment de fidélité. Il n'y a, par ailleurs, aucune raison que les pontifes veuillent étendre leur empire *(imperare)* sur les rois, à moins que, par titre spécial ou par quelque possession particulière, ils aient acquis ce droit sur quelque roi feudataire du Siège apostolique. Car à tous les apôtres, et par conséquent à Pierre, il a été dit : « Les rois des nations leur font sentir leur domination..., vous, vous n'agirez pas ainsi. »

A la vérité, quand Fénelon en arrive au passage le plus délicat de la bulle *Unam sanctam* sur le pouvoir spirituel qui *institue* le pouvoir temporel et le juge s'il dévie — quoi qu'il en ait — son interprétation est moins fidèle à Gerson; elle rejoint plutôt les vues de Jean de Paris qu'elle ne recouvre la pensée personnelle de Boniface VIII et de ses prédécesseurs ou celle de saint Bernard. Lorsqu'il explique au sens du pouvoir directif le rôle du pape Zacharie dans la déposition de Childéric, on ne saurait dire non plus qu'il soit dans la pure vérité historique, encore qu'il y ait fort loin de Zacharie à Grégoire VII. Enfin, malgré l'usage qu'il fait des expressions *indirecte judicat et destituit*, il est bien évident surtout que Fénelon n'accorde rien, quant au fond, à la thèse du pouvoir direct, ni même à celle du pouvoir indirect, puisque, pour lui, ni l'institution ni la déposition d'un prince, ni le transfert de sa couronne ne peuvent être, de la part du pape, l'objet d'un acte de juridiction, au sens propre. « Sans doute, écrit-il, il appartient à l'Église d'instituer les rois, mais non pas quant à la juridiction civile et juridique, *non quantum ad jurisdictionem civilem et juridicam*, comme le dit très bien Gerson; jamais, en effet, l'Église n'a prétendu que les rois devaient être directement élus par elle; cette tâche ne lui appartient que d'une manière directive et dispositive, en ce sens que, comme une pieuse mère, elle enseigne aux électeurs quels princes ils doivent choisir ou écarter. Ainsi, pareillement, elle juge et destitue indirectement les rois établis, lorsqu'elle enseigne à ses fils qui la consultent quels sont ceux qu'ils doivent destituer ou bien confirmer sur le trône. » *Op. cit.*, éd. Vivès, t. II, Paris, 1854, p. 50-52.

Il apparaît bien que Fénelon ne prétend pas restreindre l'action de l'Église et de son chef; cette autorité toute spirituelle est universelle, puisqu'elle s'étend partout où la foi et la morale sont intéressés, sur toutes les consciences; mais l'archevêque de Cambrai repousse tout mode d'intervention du pape dans les affaires séculières qui pourrait ravaler son pouvoir essentiellement divin. Cf. *Discours pour le sacre de l'électeur de Cologne*, dans *Œuvres*, éd. Vivès, t. IV, p. 1-26. Et, sans doute, il est tributaire du présent qui l'entoure, il subit la mentalité de son siècle; peut-être n'envisage-t-il pas les diverses manifestations du pouvoir pontifical au Moyen Age en tenant toujours un compte exact des modalités historiques où celui-ci s'est déployé; ses idées n'en méritent pas moins d'être prises en considération.

2° *Gosselin.* — La théorie du « pouvoir directif », exposée en trois pages par Fénelon, n'eut pas de succès : il lui manquait d'être mise en valeur et d'être précisée par des théologiens de marque. Elle fut reprise en France, vers le milieu du XIXe siècle, par le sulpicien Jean-Edme-Auguste Gosselin († 1858), dans son important ouvrage, *Pouvoir du pape au Moyen Age, ou recherches historiques sur la souveraineté temporelle du Saint-Siège et sur le droit public au Moyen Age relativement à la déposition des souverains*, 2e édit., Paris et Lyon, 1845. Voir l'art. Gosselin, t. VI, col. 1498-1500.

Gosselin, auteur d'une *Histoire littéraire de Fénelon*, a fréquenté les œuvres de l'archevêque de Cambrai; il a subi aussi l'influence de M. Émery; ce n'est donc pas chez lui qu'il faut chercher, à proprement parler, des doctrines gallicanes. Mais, lui aussi, il est de son temps; les révolutions politiques auxquelles il a assisté ont profondément marqué son esprit, comme l'ont marqué ses travaux historiques sur les papes du Moyen Age. Quoi qu'en dise Renan, au c. IV de ses *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, Gosselin ne s'est pas tellement mépris dans l'interprétation des faits qui concerne la politique pontificale à cette époque. La suprématie des papes et leur pouvoir sur le temporel des États étaient alors fonction d'une situation juridique engendrée par l'histoire antérieure; le docte sulpicien l'a fort bien vu et mis en lumière. Mais il a eu soin de remarquer aussi les positions de la théologie spéculative : « Après avoir assigné les véritables fondements du droit public dont il s'agit, dit-il, nous ne dissimulerons pas que les auteurs du Moyen Age lui en ont quelquefois assigné d'autres, dont la légitimité est loin d'être aussi bien établie... On a supposé... que le pouvoir... sur le temporel des princes était fondé sur le droit divin. » C'est ce que ne semblait pas avoir suffisamment discerné Fénelon lui-même, pour qui le droit divin ne sortait pas *directement* d'autre effet que l'excommunication et qui considérait la déposition d'un prince comme l'effet du droit humain, *perçu comme tel.* La réalité paraît nettement différente, et Gosselin ne fait nulle difficulté de le reconnaître : « Il semble difficile d'expliquer ainsi tous les décrets dont il s'agit, particulièrement ceux de Grégoire VII et de Boniface VIII. » *Op. cit.*, p. 453-455.

Toutefois notre auteur, quand il s'agit de distinguer entre le pouvoir de juridiction proprement dit — direct ou indirect — et le pouvoir directif tel qu'il le conçoit, s'arrête à des formules dont se seraient peut-être contentés Fénelon ou Gerson, non pas, certes, Jean de Paris : « Le pouvoir directif renferme *seulement*, nous dit-il, le droit d'éclairer la conscience des princes et des peuples sur l'étendue et les bornes de leurs obligations en matière temporelle. En vertu de ce pouvoir, l'Église et le souverain pontife ne peuvent faire aucun règlement ni aucune ordonnance sur les choses temporelles; ils ne peuvent donner ou ôter aux souverains leurs droits et leur autorité dans l'ordre temporel, mais *seulement* diriger à cet égard la conduite des princes et des peuples *par de sages avis.* » *Op. cit.*, p. 454. Tels qu'ils sonnent, ces mots minimisent le pouvoir de l'Église sur le temporel et ne semblent pas vouloir envisager les cas de conflits, où les sages avis ne peuvent plus suffire.

3° *Les catholiques libéraux.* — D'une théorie à ce point atténuée des droits de l'Église et des pouvoirs de son chef, le libéralisme catholique pouvait s'accommoder; mais il était souvent, à ses débuts, plus hardi dans l'expression.

Pour le Lamennais de l'*Avenir*, en effet, « le pape est l'âme de la société humaine... L'Église, épouse du Christ, roi universel de l'ordre spirituel et corporel, partage avec lui la souveraineté du monde; elle est reine de droit et de fait dans les empires catholiques... souveraine de droit de tous les peuples qui n'ont pas reconnu ou qui repoussent sa juridiction ». *Articles*, t. II, p. 195-196. Si l'*Avenir* regarde « comme une sublime utopie » le *pouvoir direct*, il croit au *pouvoir indirect*, nécessaire pour instaurer l'ordre social catholique, dont le saint empire romain germanique ne fut qu'une tentative passagère remplie d'inconvénients, et dont la démocratie libérale assurera le triomphe définitif. Il s'en faut que Lamennais ait jusqu'au bout conservé cet idéal.

Nous n'avons pas à entrer dans le détail des doctrines libérales. Voir ici art. Libéralisme catholique, t. IX, col. 506-629. Qu'il nous suffise de rappeler que l'une des erreurs du libéralisme *absolu* consiste à nier que la société civile ait elle-même une fin d'ordre moral, qu'elle ait à tenir compte de la fin éternelle de chaque âme individuelle, ce qui, par voie de conséquence, aboutit à nier le droit du pouvoir spirituel dans les choses temporelles et la subordination de la société civile à l'Église en raison de la hiérarchie des fins. C'est cette erreur, laquelle, du reste, n'est pas exclusivement le fait des démocraties, qui se trouve visée par la condamnation des 23e et 24e propositions du *Syllabus :* « Les pontifes romains et les conciles œcuméniques se sont écartés de leur puissance et ont usurpé le droit des princes. L'Église n'a pas le droit d'employer la force; elle n'a aucun pouvoir temporel direct ou indirect. » La lettre apostolique *Ad apostolicæ Sedis*, du 22 août 1851, avait réprouvé les mêmes doctrines.

Mais il n'est peut-être pas hors de propos de rappeler que les catholiques libéraux, s'ils n'admettaient guère dans l'hypothèse, que le « pouvoir directif », réservaient l'exercice du « pouvoir indirect » pour la thèse. Il est bien évident aussi que le régime de la séparation de l'Église et de l'État, tant prôné par l'école libérale, n'était ni un remède certain contre les empiétements du temporel sur le spirituel, ni surtout le meilleur moyen d'assurer la primauté du spirituel.

Par réaction, on vit des adversaires du libéralisme, revigorer, pour mieux combattre celui-ci, la théorie du « pouvoir direct » et la proclamer « la théorie catholique ». Jules Morel, *Somme contre le catholicisme libéral*, t. II, Paris, 1877, p. 565-597.

On vit de même certains défenseurs du pouvoir indirect employer des termes qui dépassaient notablement leur théorie; tel Bouix († 1870), qui écrit par exemple : *Hoc ipso quod Christus civilem societatem non instituerit nisi tanquam medium ad finem Ecclesiæ proprium..., voluit ab Ecclesia corrigi posse in re temporali Statuum quidquid dictum finem præpediret, et utique corrigi per actus rem illam temporalem directe afficientes.* Et voilà comment on expliquera que papes et conciles *statuerunt de re temporali Statuum etiam per temporales actus, quando et in quantum requiri existimarunt ad finem Ecclesiæ proprium, salutem animarum. Tractatus de papa*, t. III, Paris, 1870, p. 308.

D'autres, comme P. Petitalot, ne craignent pas d'exprimer, sans la moindre atténuation ni réserve, la pure doctrine de Suarez : « Le pontife romain peut, de droit divin, s'il le juge nécessaire au salut des âmes, ou bien déposer les princes temporels, ou bien délier leurs sujets de l'obligation de leur obéir. Il a ce double pouvoir si les princes sont chrétiens, le dernier seulement, s'ils sont païens. Il peut délier les sujets du devoir d'obéir à leurs princes. Pourquoi pas? Tout ce qu'il délie sur la terre est délié dans les cieux... » *Le « Syllabus », base de l'union catholique*, Paris, 1877, p. 110.

V. *FAITS ET DOCTRINES A L'ÉPOQUE CONTEMPORAINE.* — Évidemment, depuis trois siècles, le développement de l'absolutisme royal, d'abord, et ensuite l'extension de l'étatisme démocratique ou parlementaire ne permettent plus au pouvoir de l'Église de s'étendre, en fait, soit directement soit même indirectement dans le domaine temporel. Sous l'Ancien Régime, le régalisme sévit jusqu'à s'immiscer dans la discipline

ecclésiastique : en France et en Autriche, on s'en prend aux légendes liturgiques des papes dont les actes affirment la plénitude effective du pouvoir spirituel, et Benoît XIII, en 1729, casse les arrêts des parlements de Paris et de Bordeaux prohibant l'office de Grégoire VII. Cf. dom Guéranger, *Institut. liturg.*, t. II, p. 431; cf. *P. L.* t. CXLVIII, col. 249 sq. Sous les régimes nouveaux, les conflits seront beaucoup plus graves.

1° *Actes et paroles des papes.* — Au cours du XIXe siècle, les papes n'ont jamais cessé de maintenir leur droit d'intervention dans le temporel par des actes juridiques ou doctrinaux.

Le 30 septembre 1833, Grégoire XVI déclare nuls et de nul effet les décrets de don Pedro II, roi de Portugal; le 1er février 1836, il réprouve de même les actes de la régence espagnole contraires aux droits de l'Église; en 1835, il condamne et annule, par l'encyclique *Commissum divinitus*, les *articles de Baden* érigés en lois cantonales par Berne. Pie IX, en 1852, procède pareillement contre les lois oppressives que s'est données la Nouvelle-Grenade et déclare « entièrement invalides et nuls les décrets promulgués ». Allocution consistoriale *Acerbissimum.* Le 11 février 1906, Pie X condamne, par l'encyclique *Vehementer*, la loi française de séparation : « En vertu de l'autorité suprême que Dieu Nous a conférée..., Nous réprouvons et Nous condamnons la loi votée en France sur la séparation de l'Église et de l'État comme profondément injurieuse envers Dieu, qu'elle renie officiellement en posant en principe que la République ne reconnaît aucun culte. Nous la réprouvons et la condamnons comme violant le droit naturel, le droit des gens et la fidélité publique due aux traités; comme contraire à la constitution divine de l'Église, à ses droits essentiels et à sa liberté; comme renversant la justice et foulant aux pieds les droits de propriété que l'Église a acquis à des titres multiples et, en outre, en vertu du Concordat. Nous la réprouvons et condamnons comme gravement offensante pour la dignité de ce Siège apostolique, pour Notre personne, pour l'épiscopat, pour le clergé et pour tous les catholiques français. En conséquence, Nous protestons solennellement et de toutes Nos forces contre la proposition, contre le vote et contre la promulgation de cette loi, déclarant qu'elle ne pourra jamais être alléguée contre les droits imprescriptibles et immuables de l'Église pour les infirmer. »

Il faut mentionner aussi le *non expedit* par lequel, en raison de la spoliation des États de l'Église, Pie IX et Léon XIII interdirent aux catholiques italiens de prendre part aux élections politiques de leur pays, mesure qui fut levée par Pie X et Benoît XV.

Enfin, il convient d'ajouter que, sur le terrain économique et social, Léon XIII a renouvelé avec éclat l'action de l'Église sur le temporel, en renouant la tradition du Moyen Age, tradition qui avait été obscurcie par les modernes théories, plus ou moins contraires au christianisme, nées au XVIIIe siècle et bientôt triomphantes. L'encyclique *Rerum novarum* constitue, de ce chef, un fait important, et d'autant plus significatif qu'il n'est pas demeuré isolé. Pie X, Benoît XV, Pie XI ont magistralement continué Léon XIII.

Mais, à ces directives maintes fois renouvelées, les souverains pontifes ajoutent le constant rappel des principes.

Léon XIII donne la formule la plus nette de la distinction des pouvoirs : « Dieu a divisé le gouvernement du genre humain entre deux puissances : la puissance ecclésiastique et la puissance civile; celle-là préposée aux choses divines, celle-ci aux choses humaines. Chacune d'elles, en son genre, est souveraine; chacune est enfermée en des limites parfaitement déterminées et tracées en conformité de sa nature et de son but spécial. Il y a donc comme une sphère circonscrite dans laquelle chacune exerce son action *proprio jure.* » Encycl. *Immortale Dei* (1885). « Cette délimitation des droits et des devoirs étant nettement tracée, il est de toute évidence que les chefs d'État sont libres dans l'exercice de leur pouvoir de gouvernement et, non seulement l'Église ne répugne pas à cette liberté, mais elle la seconde de toutes ses forces, puisqu'elle recommande de pratiquer la piété, qui est la justice à l'égard de Dieu et qu'ainsi elle prêche la justice à l'égard du prince... L'Église et la société politique ont chacune leur souveraineté propre; par conséquent, dans la gestion des intérêts qui sont de leur compétence, aucune n'est tenue d'obéir à l'autre dans les limites où chacune d'elle est renfermée par sa constitution. » Encycl. *Sapientiæ christianæ*, 1890.

Mais Léon XIII n'omet pas de revendiquer pour l'Église une autorité même sur le temporel : « Il est nécessaire qu'il y ait entre les deux puissances un système de rapports bien ordonné, non sans analogie avec celui qui, dans l'homme, constitue l'union de l'âme et du corps... Tout ce qui, dans les choses humaines, est sacré à un titre quelconque, tout ce qui touche au salut des âmes et au culte de Dieu, soit par sa nature, soit par rapport à son but, tout cela est du ressort de l'autorité de l'Église. Quant aux autres choses qu'embrasse l'ordre civil et politique, il est juste qu'elles soient soumises à l'autorité civile, puisque Jésus-Christ a commandé de rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. » Encycl. *Immortale Dei.* Le même enseignement se retrouve dans l'encyclique *Libertas* (1888) et dans un grand nombre d'actes doctrinaux du même pontife.

Pie X, dès le début de son pontificat, ne craint pas de rappeler la subordination de la politique au magistère et à la juridiction du chef de l'Église. « Nous ne nous dissimulons pas, disait-il dans l'allocution consistoriale du 9 novembre 1903, que Nous choquerons quelques personnes en disant que Nous devrons nécessairement Nous occuper des choses politiques. Mais quiconque juge équitablement voit bien que le souverain pontife ne peut en aucune manière arracher du magistère de la foi et des mœurs qui lui est confié la catégorie des choses politiques. » C'est ce qu'il mettait en pleine lumière en condamnant, dans l'encyclique *Pascendi*, les affirmations suivantes d'un *libéralisme* absolu et radical : « Tout catholique, parce qu'il est en même temps citoyen, a le droit et le devoir, sans se préoccuper de l'autorité de l'Église, sans tenir compte de ses désirs, de ses conseils, de ses commandements, au mépris même de ses réprimandes, de poursuivre le bien public en la manière qu'il estime la meilleure. Tracer ou prescrire au citoyen une ligne de conduite, sous un prétexte quelconque, est un abus de la puissance ecclésiastique contre lequel c'est un devoir de réagir de toutes ses forces. »

Pie XI, en rappelant l'universelle royauté du Christ, pose le principe de la subordination de toutes les puissances humaines à la puissance spirituelle de l'Église. « L'Église, écrivait-il déjà dans l'encyclique *Ubi arcano Dei* (1922) a été instituée par son auteur au rang de société parfaite, maîtresse et guide des autres sociétés : dans ces conditions, elle n'entamera pas le pouvoir des autres sociétés, qui sont légitimes chacune dans son domaine, mais elle pourra les compléter heureusement comme la grâce parfait la nature; et, par elle, ces sociétés seront plus fortes pour aider les hommes à atteindre la fin suprême, qui est la béatitude éternelle, et plus assurées pour procurer aux citoyens le bonheur même de la vie terrestre... L'Église, sans doute, ne se croit point permis de se mêler sans raison au gouvernement de ces affaires terrestres et purement politiques; mais elle reste dans son droit quand elle tâche d'empêcher que le pouvoir civil prenne prétexte de sa

mission politique pour faire opposition, de quelque façon que ce soit, aux intérêts supérieurs qui engagent le salut éternel des hommes, ou pour nuire à ces intérêts par des lois et des exigences injustes, ou bien pour s'attaquer à la divine constitution de l'Église elle-même, ou fouler aux pieds les droits sacrés de Dieu dans la société humaine. » Cf. encycl. *Quas primas*, du 11 décembre 1925.

Mais quel est l'enseignement des pontifes contemporains à l'égard de l'extension de leur pouvoir sur le temporel des États et comment jugent-ils le droit qu'exerçaient jadis les papes de déposer les rois, par exemple? Nous avons cette déclaration de Pie IX, en date du 20 juillet 1871 : « Ce droit a été, dans des circonstances extrêmes, exercé par les papes, mais il n'a absolument rien de commun avec l'infaillibilité pontificale. Il était une conséquence du droit public alors en vigueur et du consentement des nations chrétiennes. Celles-ci reconnaissaient dans le pape le juge suprême de la chrétienté et le constituaient juge sur les princes et les peuples, même dans les matières temporelles. Or, la situation présente est tout à fait différente. La mauvaise foi seule peut confondre des objets si différents et des époques si peu semblables; comme si un jugement infaillible porté sur une vérité révélée avait quelque analogie avec un droit que les papes... ont dû exercer quand le bien général l'exigeait. » Cité par L. Saltet. *Hist. de l'Église*, Paris, 1913, p. 135.

2° *Les théologiens.* — Les théologiens et canonistes modernes et contemporains continuent à citer saint Bernard et Boniface VIII et à se réclamer de saint Thomas, de Bellarmin surtout et de Suarez.

Jusqu'au concile du Vatican, les plus grands d'entre eux, hormis ceux qui furent notoirement gallicans, passent, d'ailleurs, rapidement sur le point précis du pouvoir pontifical en matière temporelle, quand ils ne l'omettent pas tout à fait, se contentant de revendiquer, devant les États qui se laïcisent, l'indépendance plutôt que la primauté du spirituel.

Billot († 1931) a surtout mis en lumière la distinction entre *finis operis* et *finis operantis*, celle-ci nécessitant une subordination essentielle de tous les actes humains, même politiques, à la fin dernière surnaturelle, celle-là permettant l'autonomie de la puissance temporelle dans son domaine propre, mais avec dépendance indirecte (ou subordination accidentelle) à l'égard de la puissance spirituelle. En conséquence, après avoir expressément éliminé toute conception d'un pouvoir direct du pape et de l'Église sur le temporel, il expose, d'après Suarez, la théorie classique du pouvoir indirect.

Cette même doctrine, le P. Monsabré († 1907) et Mgr d'Hulst († 1896) ne craignent pas de la prêcher éloquemment, celui-là en se réclamant surtout, à son ordinaire, du Docteur angélique, celui-ci, avec plus de nuances, en suivant de plus près les disciples de Bellarmin. *Carêmes* de 1882, 59e conf.; de 1895 Paris, 1908, p. 375 sq.

Mais quelques théologiens contemporains paraissent vouloir s'affranchir des formules reçues communément depuis trois siècles. Ainsi Van Noort écrit :

Vindicando... Ecclesiæ potestatem indirectam in temporalia, id unum asserimus : Ecclesiam judicare posse de rebus temporalibus, quando et quatenus illæ cum bono spirituali connectuntur, aut in quantum necessarium est, ut Ecclesia proprio fini, saluti nempe animarum, consulere possit. Igitur Ecclesia non potest se immiscere causis politicis aut administrativis alicujus reipublicæ; at, si princeps in his religioni damnum inferat aut justitiam lædat, Ecclesia declarare potest, hanc vel illam legem non obligare in conscientia, aut illi obedientiam præstari non posse; potest etiam principem (quem membrum Ecclesiæ supponimus), admonere, corripere, imo et coercere pœnis, saltem spiritualibus. *De Ecclesia Christi*, 4e éd., 1920, p. 220.

Mgr d'Herbigny, plus compréhensif et plus clair, définit ainsi le pouvoir indirect :

Potestas indirecta est Ecclesiæ officium (et inde jus) ut fidelium, etiam quatenus Statu politice associantur, conscientias vel doceat vel moneat... Regentium ergo conscientias illuminat docetque obscuras, excitat torpentes, admonet deviantes, reprehendit peccantes, damnat obstinatas : occasione accepta, sive ex eorum vita privata (ut Joannes Baptista ad Herodem), sive e materia administrationis publicæ religiosa aut morali (saltem indirecta, v. g. S. Ambrosius ad Theodosium)... Nullum ergo inducitur Statui periculum servitutis. Status enim cuncta officia jam præexistebant principiative, et solum determinantur in applicationibus ad Ecclesiam. *Theologica de Ecclesia*, 3e édit., t. I, p. 139-141 sq.

Nous avons là des thèses qui accordent beaucoup au système du pouvoir directif, en éliminant de la notion du pouvoir indirect la notion de juridiction proprement dite : l'Église, dit van Noort, n'use, pour faire prévaloir sa volonté, que de moyens d'ordre moral et de peines spirituelles. Mais ce n'est pas un simple droit de conseil qui est reconnu à l'Église; elle peut et doit user de monitions, de réprimandes, de condamnations formelles, suivies de sanctions canoniques; mais son action s'étend avant tout sur les consciences, parce que son pouvoir demeure essentiellement spirituel.

IV. Conclusions. — Il nous faut conclure et dégager ici brièvement ce qui ressort de la précédente étude.

1° *Les principes.* — La distinction des deux pouvoirs, inscrite formellement dans l'Évangile, importe à la liberté des âmes et à l'indépendance de l'Église comme au bien du genre humain et au progrès même de la civilisation. Il ne peut donc être question de confusion : le temporel et le spirituel, le naturel et le surnaturel constituent réellement des ordres distincts, situés sur des plans nettement différents.

D'autre part, l'activité humaine se déploie sur ces plans divers et dans ces ordres différents. Bien plus, nos actes peuvent se rapporter tout ensemble, soit au bien particulier, soit au bien commun de la famille ou de la cité terrestre, soit au bien commun de la cité céleste, c'est-à-dire à Dieu, Bien transcendant, fin dernière et universelle. Les aspects formels peuvent varier, mais les fins sont essentiellement hiérarchisées. Si l'éthique sociale domine l'éthique privée, la morale ou éthique générale, naturelle et surnaturelle, domine aussi et enveloppe l'éthique sociale, l'économique et la politique; cette subordination se fonde sur la subordination essentielle des fins.

Le christianisme professant que le souverain bien de la vie humaine et sa fin dernière, réside en la possession même de Dieu, par une vision béatifique, il s'ensuit que l'on ne saurait trop nettement marquer la subordination du politique et du temporel au moral et au spirituel, et qu'il n'y a nulle proportion de valeur entre la cité terrestre qui s'exprime dans l'État et la cité de Dieu qui se réalise ici-bas dans l'Église.

2° *Corollaires.* — Distinction et subordination, qu'est-ce à dire en définitive?

1. C'est-à-dire que la cité de Dieu ne doit pas présentement *absorber* la cité terrestre, qui est le domaine de César : l'Évangile proteste là contre et la tradition chrétienne, malgré ses fluctuations, reconnaît au pouvoir civil une parfaite autonomie d'opération.

2. On ne peut même concevoir comme *normal* que la primauté du spirituel se traduise, dans la pratique, chez le chef de l'Église, par un pouvoir *direct* de juridiction atteignant, en définitive, le temporel, en soi et comme tel. Ce régime ne peut s'admettre qu'à titre spécial, exceptionnel, en vertu d'une convention, d'un don, d'un legs volontairement consentis, ou d'une suzeraineté librement et formellement acceptée, bref dans des cas tout à fait particuliers, dont l'histoire, à

certaines époques, nous offre beaucoup d'exemples. Même au Moyen Age, malgré les interventions politiques des papes dans le gouvernement des États et en dépit de certaines conceptions théologiques, on ne peut pas dire que se soit généralisé, ni en fait ni en droit, l'exercice d'un *pouvoir direct* du souverain pontife sur le temporel. Revendiqué par des théoriciens, le pouvoir direct s'est difficilement acclimaté dans le domaine de la pratique, et les plus religieux des souverains, un saint Louis par exemple, l'ont toujours contesté.

Il faut aller plus loin; il faut reconnaître non seulement une *réelle autonomie* aux différentes techniques de l'activité humaine dans le domaine temporel, mais accorder cette autonomie à la politique même qui coordonne les techniques pour le bien de la cité terrestre, société parfaite. Et cela ne va point à l'encontre de la subordination essentielle des fins; cela s'accorde avec la souveraine discrétion de Dieu, cause première et fin dernière, à l'égard des causes secondes et des fins intermédiaires, comme aussi avec la distinction entre *finis operis* et *finis operantium*.

L'œuvre politique, en effet, a sa fin spécifique, qui est le bonheur temporel et collectif des hommes groupés dans la cité; elle a ses lois à elle et ses méthodes propres. Autre chose est de s'interroger sur la conduite qui promet d'être le plus utile au bien terrestre de la nation, ce qui constitue un problème politique, et autre chose de se demander directement quelle est la convenance de tels ou tels actes avec l'inclination naturelle de leur agent vers sa fin dernière, le Bien suprême, ce qui est proprement un problème de morale, relevant du pouvoir spirituel. Il est évident qu'une forme de fiscalité ou de suffrage, une organisation du service militaire, une convention de désarmement ou un régime douanier posent des questions qui doivent être examinées et résolues selon des principes et des méthodes d'une technique politique vraiment autonome, régulatrice immédiate de sa propre activité.

3. Cependant, il ne saurait être question non plus de séparation et de séparatisme. L'Église a condamné cette doctrine. Le pouvoir temporel ne peut ignorer totalement le spirituel, parce qu'il ne doit ni méconnaître, ni négliger, ni opprimer les valeurs humaines et morales qui sont impliquées dans les intérêts par lui gérés et que, par ailleurs, il ne peut, d'aucune manière légitime, se dérober aux exigences du culte social, qui trouve sa réalisation historique dans l'Église. Et, quant à l'Église, comme Jésus-Christ, qu'elle continue, répand et communique, elle est incarnée dans les réalités matérielles; société visible, il lui faut utiliser des *moyens* visibles et temporels.

Il ne peut pas même être question de séparer, absolument et en tout état de cause, dans la pratique, l'activité surnaturelle, de l'activité naturelle, en réservant celle-ci à l'État, celle-là à l'Église : le citoyen qui vit et agit dans le cadre de la cité terrestre se trouve être en même temps un membre de l'Église, en lequel une surnaturelle activité se surajoute à l'activité naturelle qu'elle informe. De même donc qu'en chaque fidèle la grâce s'accorde à la nature qu'elle perfectionne, de même l'Église et l'État doivent s'accorder harmonieusement. L'homme, naturellement sociable et normalement destiné à être un citoyen, relève, comme tel, de la morale naturelle et surnaturelle qui règle les rapports de l'homme avec ses semblables; d'autre part, la connaissance, l'estime et la recherche de la fin dernière, parce qu'elles fourniront une perception plus nette et plus complète de la condition humaine, permettent d'appliquer les principes et les méthodes politiques avec plus de compréhension vraie, de sûreté et de justesse, d'autant plus que l'élément le plus noble du bonheur collectif est la pratique de la vertu par l'ensemble des membres de la cité.

3° *Applications pratiques.* — C'est dans la complexité de ces relations mutuelles que s'exercera le pouvoir de l'Église et de son chef.

1. Ce pouvoir embrasse toute cause et tout cas de conscience en matière politique ou sociale. Il consiste, soit à instruire à ce sujet les fidèles de leurs obligations religieuses et morales, soit à leur donner, au besoin, des directives d'action. Qu'il s'agisse de doctrines spéculatives ou de lignes de conduite dans la pratique, ce pouvoir a le droit d'imposer aux âmes non pas seulement de simples conseils, mais, s'il le juge bon, de véritables préceptes.

2. Il s'étend, du reste, à tous les fidèles, sans aucune exception, et quelle que soit la forme du gouvernement qui les régisse. Il s'adresse en premier lieu à ceux qui, détenant l'autorité, ont une responsabilité plus grande dans la conduite des affaires. Les chefs de peuples, les gouvernements, les magistrats, par le fait qu'ils ne peuvent rien soustraire au contrôle de la morale religieuse, sont soumis à ce pouvoir de l'Église et de son chef qui s'étend jusqu'aux actes de leur vie publique et qui peut, s'il y a lieu, blâmer, censurer ou condamner les abus, les excès, les déviations dont ils se rendraient coupables.

Ainsi le souverain pontife peut et doit réprouver et déclarer nuls et non avenus tel acte, telle législation, tel système contraires au droit naturel ou au droit positif divin; ce faisant, il exerce encore un pouvoir *direct* dans l'ordre de la foi et des mœurs et, en définitive, en matière spirituelle.

3. Mais, par voie de conséquence, les choses temporelles elles-mêmes, si fréquemment mêlées aux spirituelles, pourront se trouver *atteintes* par les enseignements, monitions, condamnations ou censures de l'Église et de son chef. Cette atteinte, jusqu'où pourra-t-elle être portée? Évidemment, elle ne saurait s'étendre à une technique gouvernementale ou administrative, dès lors qu'en soi elle n'est pas contraire, formellement, au droit naturel ou surnaturel, à la morale humaine ou divine. Mais, en s'accommodant de tous les régimes politiques, le pouvoir ecclésiastique pourra, en des cas limités, s'exercer sur les mesures législatives ou administratives, pour les pénétrer d'esprit chrétien, pour les approuver ou pour les condamner.

4. Il faut y insister, cette autorité du pape demeure essentiellement religieuse, toujours, et alors même qu'elle atteint, *accidentellement, indirectement*, le temporel, en tant que le temporel peut intéresser le spirituel, en raison du péché à éviter ou à dénoncer, du bien des âmes à sauvegarder, de la liberté de l'Église à maintenir.

Il ne s'agit donc pas là d'un pouvoir distinct du pouvoir spirituel; c'est le pouvoir spirituel même, c'est le glaive spirituel — pour continuer la métaphore un peu belliqueuse, empruntée à l'Évangile de paix — atteignant les affaires du siècle qui passe, à cause des intérêts éternels qui s'y trouvent engagés.

Il ne s'agit pas d'une juridiction spéciale sur le temporel, laquelle serait vaine sans un système correspondant de sanctions du même ordre, sans un pouvoir effectif de contrainte. L'Église, qui n'est pas une grandeur de chair, n'a de pouvoir réel que sur les consciences. Est-ce à dire qu'elle doit se restreindre au for interne, compris au sens le plus précis du mot? Non pas : l'Église et son chef disposent de sanctions canoniques, de censures diverses, qui sont encore des armes spirituelles, bien qu'elles atteignent le for externe.

L'Église pourra donc s'engager à fond dans cette voie, soit à l'égard des gouvernants, soit à l'égard des sujets ou citoyens. Par l'excommunication la plus sévère, s'il y a lieu, le pape pourra les contraindre à

l'abandon des lois ou des pratiques politiques qu'il aura condamnées. Il ne suffirait pas, d'ailleurs, d'une réelle et spéciale juridiction sur le temporel pour assurer la constante efficacité de cette contrainte.

Le souverain pontife peut-il, normalement et de droit divin, procéder plus avant, jusqu'à déposer un prince ou transférer une couronne? Il ne semble pas que son pouvoir s'étende ou s'*abaisse* jusque-là, pas plus qu'il ne dépossédera expressément de ses biens privés celui de ses fidèles qui en aurait abusé. Car son droit, en ce qui concerne le temporel, ne peut se réclamer d'une sorte de haut domaine qui s'exercerait du dehors sur les choses, mais d'une primauté du spirituel qui n'agit, et souverainement, sur la cité qu'en opérant par le dedans sur les consciences de ses fils auxquels elle signifie le *non licet*. Aux chefs d'État et aux citoyens de traduire ce verdict en actes politiques.

5. Le pouvoir du pape n'est donc pas, en toute rigueur, un pouvoir *sur* le temporel, mais un *pouvoir en matière temporelle*.

Convient-il de le dénommer « direct »? Non pas : directement, il ne vise pas le temporel, en soi, mais toujours le spirituel dans les consciences; et s'il lui arrive de s'exercer, en cas d'interférence, dans le domaine temporel, ce n'est que pour des fins plus hautes et en raison seulement du spirituel.

Doit-on retenir l'appellation communément admise, de « pouvoir indirect »? Si l'on affirme par là que le pouvoir spirituel peut dégénérer, en ligne oblique, jusqu'à *changer de nature*, ou jusqu'à se doubler d'une véritable juridiction temporelle dont l'exercice intermittent, accidentel, serait légitime chaque fois qu'il y va d'une grande utilité pour l'Église, cette conception paraîtra tout à la fois excessive et insuffisante, parce qu'équivoque. Car la primauté du spirituel exige une essentielle et *permanente* subordination du temporel, sans pour cela nécessiter dans le pontife suprême une juridiction proprement civile de droit divin. Par ailleurs, le pouvoir spirituel se doit à lui-même d'inspirer, d'imprégner, d'informer, continuellement et directement, de son enseignement, de ses préceptes et de ses conseils toutes les théories et toutes les activités politiques et sociales, et non pas seulement d'intervenir éventuellement pour en corriger les abus ou les déviations. Quand l'Église et son chef préconisent ou condamnent tels ou tels principes sociaux ou politiques, il serait plus qu'inexact de dire que c'est en vertu d'un quelconque pouvoir indirect.

Préférera-t-on l'expression de « pouvoir directif »? Restreinte à n'envisager qu'une simple faculté de guider et de conseiller l'activité humaine, dès que cette activité cesse d'être spécifiquement religieuse, cette appellation est, à son tour, déficiente et inadéquate. Car l'activité humaine, alors même qu'elle cesse d'être purement religieuse pour devenir politique, civique ou sociale, ne cesse pas pour autant d'être subordonnée à la morale et, dès lors, jusqu'à un certain point, à la primauté spirituelle; cette subordination implique ou entraîne, en des cas donnés, une obéissance proprement dite à une autorité qui demeure souveraine et incontestable. A tort ou à raison, si l'on invoque à ce propos un pouvoir directif de l'Église, on semblera minimiser ce pouvoir et vouloir traiter tous les ordres pontificaux comme des directives, comme des lignes de conduite proposées de préférence et vivement conseillées, et non comme des décisions impératives. Il va de soi, d'ailleurs, que la portée des diverses interventions pontificales peut être fort différente. Autre chose est une condamnation formelle, autre chose un ordre absolu; autre chose un conseil, autre chose une direction. Nul ne s'avisera de mettre sur le même pied l'intervention de Léon XIII, relative au « ralliement », en 1892, et la condamnation portée par Pie X contre la loi de séparation, en 1906.

Mais si, de part et d'autre, on accorde que l'Église a le pouvoir de lier *directement* les consciences, même dans des affaires extérieurement temporelles ou pouvant avoir de graves répercussions dans l'ordre temporel, parce qu'elles sont *par elles-mêmes* et en même temps de l'ordre spirituel, alors on se rencontre en une thèse qui est vraiment traditionnelle, et les mots importent peu qui s'efforcent de l'exprimer, pourvu que soit évitée toute confusion dans les choses.

6. Il ne s'agit pas pour autant de renier ou de désavouer tout le Moyen Age, pas plus que d'en vouloir faire la systématique apologie. Au Moyen Age, « la suprématie papale était la forme que revêtait alors, étant données les circonstances, la divine précellence ou *primauté du spirituel*. Elle était une incarnation, nécessairement contingente et déficiente, et encore assez grossière, de l'idéal dans l'histoire. Jamais l'idéal de l'Église ne sera parfaitement réalisé et, sans refuser d'entendre les leçons de l'histoire, nous ne devons pas oublier que cet idéal, qui est éternel, c'est-à-dire au-dessus des temps, n'est à chercher tel quel dans aucun moment du passé.

« Quant aux doctrines qui furent professées alors, il était inévitable qu'elles s'inspirassent de la pratique régnante. Comme toujours, elles contiennent, elles aussi, une part d'éternel et une part de contingent, que leurs auteurs ont mal distinguées, qu'ils ne pouvaient pas, au moment même, parfaitement distinguer. » Henri de Lubac, *Le pouvoir de l'Église en matière temporelle*, dans *Rev. des sciences religieuses* de Strasbourg, juillet 1932, p. 349-350.

4° *Les mots et la chose.* — Qu'à définir des attitudes doctrinales différentes, des expressions diverses aient été employées, nous ne saurions nous en étonner; mais nulle obligation stricte ne s'impose de faire un choix qui n'irait pas sans inconvénient.

L'Église n'a, en définitive, sur des chrétientés toujours sujettes à des variations sociales et politiques, qu'*un seul pouvoir*, spirituel dans son objet comme dans son essence. Il s'étend sur le spirituel, mais sur tout le spirituel, en quelque affaire temporelle qu'il se trouve impliqué. Quand ses interventions revêtent une forme absolue, en vertu du droit divin qui lui vient de sa divine primauté, le pape ne fait jamais autre chose qu'exercer purement et simplement cet unique *pouvoir en matière temporelle*.

I. Sources. — Les principaux textes concernant la double question du principat civil et du pouvoir du pape en matière temporelle ont été indiqués au cours de cet article.

II. Travaux. — 1° *Principat civil.* — Outre les ouvrages généraux sur l'histoire des papes et les travaux ou recueils cités au cours de cette étude, il faut signaler plus spécialement : L. Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, Paris, 1911; Yves de La Brière, Victor Bucaille, Louis Le Fur, etc., *Les accords du Latran*, Paris, s. d.; G. Mollat, *La question romaine de Pie VI à Pie XI*, Paris, 1932.

2° *Pouvoir sur le temporel.* — Émile Chénon, *Le rôle social de l'Église*, Paris, 1921; P. Batiffol, *Le catholicisme des origines à saint Léon*, 5 vol., Paris, 1909-1924; les remarquables articles de J. Lecler, *L'argument des deux glaives*, dans *Rech. de sc. relig.*, juin 1931, avril et juin 1932, et de H. de Lubac, *Le pouvoir de l'Église en matière temporelle*, dans *Rev. des sc. relig.* de Strasbourg, juillet 1932; J. Maritain, *Primauté du spirituel*, Paris, 1927; Ch. Journet, *La juridiction de l'Église sur la cité*, Paris, 1931; H.-X. Arquillière, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age*, Paris, 1934; du même, *Saint Grégoire VII. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical*, Paris, 1934, enfin et surtout J. Rivière, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, Paris-Louvain, 1926.

G. Glez.

POZZOBONELLO Jean-Claude (1656-1718). Il appartenait à une noble famille milanaise, qui avait donné plusieurs écrivains et de nombreux magistrats. Né à Milan en 1656, il entra, dès 1671, dans la congrégation des clercs réguliers de Saint-Paul (barnabites), commença dans sa ville natale ses études de philosophie et de théologie qu'il continua à Pavie, puis à Rome. Il devint finalement supérieur de la maison d'études de Rome, puis du collège Saint-Alexandre de Milan, où il mourut en 1718. Théologien estimé et laborieux, il a laissé de volumineux in-folios où il commente des questions choisies dans les diverses parties de la *Somme théologique* de saint Thomas : *In Iam partem*, Milan, 1703; *In Iam-IIæ*, *ibid.*, 1705; *In IIam-IIæ*, *ibid.*, 1707; *In IIIam*, *ibid.*, 1708. Outre cela, deux gros volumes de morale sacramentaire : *Moralia de sacramentis in genere et de eucharistia*, in-fol., Milan, 1710; *Moralia de sacramento pænitentiæ*, in-fol., *ibid.*, 1714. Un *Traité des cas réservés* et des *Consultations sur divers sujets* sont demeurés manuscrits.

Ph. Argelati, *Bibliotheca scriptorum Mediolanensium*, t. II, Milan, 1745, col. 1153-1154.

É. Amann.

PRADES (Jean-Martin de) (1720-1782), né à Castelsarrasin, diocèse de Montauban, en 1720, fit ses études à Paris et se lia d'amitié avec plusieurs rédacteurs de l'*Encyclopédie*. Les thèses qu'il soutint en Sorbonne, le 18 novembre 1751, provoquèrent un véritable scandale et furent le point de départ de violentes attaques contre l'Église. Condamné à la prison par le parlement, le 11 février 1752, l'abbé de Prades s'échappa d'abord en Hollande, puis il devint lecteur du roi de Prusse, sur la recommandation de Voltaire, qui se déclare heureux « d'avoir servi un pareil mécréant »; il obtint du roi plusieurs canonicats. Il fut incarcéré en 1757, durant la guerre de Sept ans, parce qu'il fut accusé d'avoir des correspondances suspectes. Cédant aux exhortations de l'évêque de Breslau, l'abbé de Prades avait rétracté ses opinions, le 6 avril 1754, et devint archidiacre du chapitre de Glogau; il mourut dans cette ville en 1782.

L'abbé de Prades rédigea sa thèse, d'accord avec les déistes, dans les bureaux de l'*Encyclopédie* dont le premier volume parut en 1751. Dans cette thèse, qui fut d'abord approuvée par la Sorbonne, se trouvaient des propositions contraires à la foi catholique sur l'essence de l'âme, sur les notions du bien et du mal, sur l'origine de la société, la loi naturelle, la religion révélée et surtout sur les miracles. On y lisait : « toutes les guérisons opérées par Jésus-Christ, si on les sépare des prophéties, qui répandent sur elles quelque chose de divin, sont des miracles équivoques, parce que les guérisons d'Esculape auraient, en quelques cas, les mêmes apparences. » La thèse fut dénoncée par le syndic Lerouge et déclarée condamnable par la Sorbonne qui censura dix propositions, comme « respectivement blasphématoires, hérétiques, erronées, favorisant le matérialisme, contraires à l'autorité des lois de Moïse, renversant les fondements de la religion chrétienne et dérogeant à la vérité et à la divinité des miracles de Jésus-Christ » (27 janvier 1752).

La thèse fut successivement condamnée par un mandement de l'archevêque de Paris (29 janvier 1752), de l'archevêque de Montauban (23 février) et de l'évêque d'Auxerre (*Nouvelles ecclésiastiques* du 8 octobre 1752, p. 163-164), et enfin par un bref de Benoît XIV (22 mars 1752). Le Parlement sévit aussi contre la thèse, le 11 février 1752. L'abbé de Prades, réfugié en Hollande, composa son *Apologie*, in-8°, Amsterdam, 1752. Elle est divisée en trois parties, dont les deux premières sont assez modérées. La troisième est très différente de ton et elle attaque violemment les jansénistes et, en particulier, l'évêque d'Auxerre, Caylus. Elle est, dit-on, l'œuvre de Diderot; presqu'en même temps parut *Le tombeau de la Sorbonne*, qui est l'ouvrage de Prades ou peut-être de Voltaire.

La thèse de l'abbé de Prades avait d'ailleurs été critiquée par de nombreux écrits : *Observations importantes*, in-8°, 1753, par le janséniste Étienne Gourlin, qui regarde la bulle *Unigenitus* comme la cause première de tous les désordres : licence des incrédules, ignorance du clergé et des fidèles (*Nouvelles ecclésiastiques* du 27 novembre 1752, p. 190-191). *Thesis Joannis Martini de Prades theologice discussa et impugnata*, *c'est-à-dire Dissertation théologique contre la thèse de Jean Martin de Prades*, in-12, Paris, 1753. C'est la justification de la censure portée par la faculté de théologie (*Mémoires de Trévoux* de juin et juillet 1753, p. 1416-1457, 1597-1612). Le jésuite Brotier, bibliothécaire de Louis-le-Grand, publia un *Examen de l'apologie de M. de Prades*, in-12, 1553, où il réfute la thèse, l'*Apologie* et le *Tombeau de la Sorbonne*. Le ministre Bouillier, dans un *Court examen de la thèse*, critiquait l'abbé de Prades et lui conseillait de se faire protestant. Le t. II des *Lettres flamandes* (lettres XV à XXVIII) est dirigé contre la thèse de l'abbé de Prades et son *Apologie*. Enfin l'ouvrage intitulé : *La religion vengée des impiétés de la thèse et de l'Apologie de M. l'abbé de Prades*, contient un *Recueil de 9 écrits composés contre ces deux pièces et contre les impiétés des libertins de notre siècle*, in-12, Montauban, 1754; il y a aussi des *Pièces nouvelles et curieuses sur l'affaire de l'abbé de Prades* (cf. *Nouvelles ecclésiastiques* du 27 mars 1754, p. 49-50).

La plupart des pièces, fort nombreuses, qui se rapportent à cette affaire, se trouvent aux Archives nationales, *M. M. 257*, p. 387 sq., et elles ont été imprimées dans les *Acta S. Facultatis Parisiensis circa Martinum Joannem de Prades*, in-4°, Paris, 1754, secunda pars. (*Nouvelles ecclésiastiques* du 25 déc. 1751, p. 208, des 27 févr., 12 et 19 mars 1752, p. 33-47, du 25 juin, p. 101, du 8 oct., p. 163-164, et du 27 nov. 1752, p. 190-191.)

Outre cette thèse, qui fit tant de bruit, l'abbé de Prades a composé l'article *Certitude* de l'*Encyclopédie* et publié l'*Abrégé de l'histoire ecclésiastique de Fleury*, 3 vol. in-8°, Berne, 1767, traduit de l'anglais, ou, plus exactement, rédigé par l'abbé de Prades, avec une préface de Frédéric II, roi de Prusse, laquelle est remplie d'invectives contre le christianisme; cet écrit fut condamné par un décret du Saint-Office du 1er mars 1770. Avant de sortir de France, l'abbé de Prades aurait, d'après certains, composé un *Traité sur la vérité de la religion*, qui est resté inédit.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXIV, p. 273; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XL, col. 963-964; Quérard, *La France littéraire*, t. VII, p. 323-324; Feller-Weiss, *Biographie universelle*, t. VII, p. 47-48; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle*, t. III, p. 185-190; Desessarts, *Les siècles littéraires*, t. V, p. 259-269; *Biographie toulousaine*, 2 vol. in-8°, Paris, 1823, t. II, p. 200-204; Francisque Bouillier, *Une thèse en Sorbonne en 1751*, dans la *Revue politique et parlementaire* du 11 octobre 1884, p. 458-461; Gazier, article de la *Revue critique* du 23 février 1885 (reproduit dans *Mélanges d'histoire et de littérature*, Paris, 1903, p. 195-208), et *Histoire du mouvement janséniste*, t. II, p. 42-48; Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Époque moderne*, t. VI, p. 183-193; *Kirchenlexicon*, t. X, col. 248-250.

J. Carreyre.

PRADO (Norberto del) (1853-1918), dominicain, professeur de théologie dogmatique à l'université de Fribourg. Il avait d'abord enseigné au collège de Saint-Jean-de-Latran et à l'université de Manille. Né en Espagne (à Pola de Laviana, Asturies), le P. del Prado, à la manière des grands théologiens ses

compatriotes, mûrit longuement la matière de ses trois grands ouvrages. Ainsi son *De veritate fundamentali philosophiæ christianæ*, sur la distinction réelle de l'essence et de l'existence, paru en 1911, avait déjà été annoncé dans un discours du congrès de Fribourg en 1897. (La méthode adoptée au c. v de cet ouvrage pour les applications du principe fondamental a inspiré très heureusement l'un des disciples du P. del Prado : cf. Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, 1931.) En 1907, parut le traité *De gratia et libero arbitrio*, 3 vol. in-8°. Les tomes I et II commentent le Traité de la grâce dans la Ia-IIæ de la *Somme* de saint Thomas. Le t. III est une réfutation du molinisme, le P. del Prado ne trouvant pas d'apparentement entre le thomisme historique et les théories modernes de la science moyenne. Dans les controverses contemporaines sur la grâce, l'ouvrage de del Prado reste le plus considérable monument doctrinal de ceux qui admettent l'opinion traditionnelle dominicaine. En 1919, parut, posthume, un livre du Père del Prado : *Sanctus Thomas et bulla dogmatica Ineffabilis Deus*. La pensée de saint Thomas sur la sanctification de la vierge Marie en regard de la définition récente y était commentée avec Jean de Saint-Thomas. Le P. Le Bachelet qualifie cette œuvre de « magistrale ». Voir ici IMMACULÉE CONCEPTION, t. VII, col. 1057.

Lumbreras, *El P. N. del Prado*, Fribourg, s. d., 28 p., en abrégé dans *Revue thomiste*, 1918, p. 394-397; Mandonnet, *Le P. del Prado*, dans la *Liberté de Fribourg*, 15 juillet 1918.

M.-M. GORCE.

PRÆDESTINATUS. — C'est le vocable sous lequel on désigne, depuis Sirmond, le premier éditeur, un ouvrage anonyme de polémique antiaugustinienne, vraisemblablement sorti, au milieu du ve siècle, de cercles pélagiens. Texte dans *P. L.*, t. LIII, col. 583-672. [L'introduction qui est donnée sous le titre faux *Sirmondi præfatio in Prædestinatum* est la préface même de l'auteur anonyme; il faut la replacer en tête même de l'ouvrage, et donc après les *Veterum testimonia de prædestinatorum hæresi*.]

I. L'ŒUVRE. — Cette préface indique sommairement le but poursuivi par l'auteur et fait comprendre l'économie du traité. Préoccupé de voir se glisser dans l'Église, sous le nom de saint Augustin, de graves erreurs sur la prédestination, notre écrivain veut s'attaquer à celles-ci. Il a pu se procurer un livre que les nouveaux sectaires font circuler sous le nom de l'évêque d'Hippone. C'est cet opuscule dont il donne le texte dans son l. II, col. 621-628, et qu'il réfute phrase par phrase dans son l. III, col. 627-672. Telles sont les deux parties essentielles de l'ouvrage; mais, sans doute afin de montrer et son orthodoxie propre, et la perversité des sectaires auxquels il s'attaque, l'auteur anonyme donne en son l. I, col. 587-622, une notice sommaire sur les 89 hérésies qui ont précédé la plus nocive de toutes, celle des *prædestinati*.

1° Le l. I, qui est donc une hérésiologie, se donne, dès la première phrase, comme un abrégé des ouvrages antérieurs de même inspiration : *Ecdicesis* (ἐκδίκησις) de Hygin contre les hérésiarques, *Catégoriques* d'Épiphane contre les sectes, *Expositions* de Philastre, lequel a fait passer les deux premiers du grec en latin. Entre Hygin et Épiphane, l'anonyme cite encore, sans donner le nom de leurs ouvrages : Polycrate, Africanus, Hésiode. Il aurait donc disposé, pour rédiger son propre catalogue, d'une riche documentation. En fait, poudre aux yeux que tout cela! L'anonyme n'a eu entre les mains qu'une seule hérésiologie, qu'il se garde bien de citer. Tout son catalogue a été fait en copiant, souvent textuellement, le *De hæresibus* de saint Augustin, *P. L.*, t. XLII, col. 21-50; aux 88 hérésies signalées par Augustin s'ajoutent seulement les deux dernières : nestorianisme et prédestinatianisme. L'exposé très sec de l'évêque d'Hippone a été corsé régulièrement par une notice relative à celle des autorités ecclésiastiques qui, soit par des écrits, soit par des décisions conciliaires, a lutté contre l'hérésie en question : Pierre a combattu Simon, Lin a lutté contre Ménandre..., Cyrille d'Alexandrie et le pape Célestin ont triomphé de Nestorius; aux prédestinatiens c'est l'anonyme lui-même qui va s'attaquer. Les hérésiologues modernes ont soigneusement discuté la valeur de ces additions; leurs travaux ont montré le peu de fond qu'il y avait à faire sur la plupart de ces détails. Peut-être dans les dernières notices a-t-on relevé quelques renseignements de bon aloi; voir n. 86, sur les « tertullianistes » et leur installation à Rome au ve siècle. Mais l'ensemble de l'œuvre n'ajoute à peu près rien à notre connaissance du passé chrétien. Cette longue introduction n'avait qu'un but; il est clairement énoncé dans la phrase qui termine l'hérésie 90, col. 620 CD : à qui lui reprocherait, dans sa lutte contre les *prædestinati*, de sortir de l'orthodoxie, l'auteur répondrait : *omnes hæreses a Simone memorantes hucusque deteximus, ut probemus nos soli fidei catholicæ esse concordes*.

2° Le l. II se donne comme la transcription d'un ouvrage mis en circulation, sous le nom d'Augustin, par les *prædestinati*, et où se condense tout le venin de leur doctrine. L'évêque d'Hippone est censé y réfuter ceux qui disent (ce sont évidemment des pélagiens) *Deo invito et nolente hominum moveri arbitria, ac de potestate mortalium Dei immortalis potestatem infringi*. A l'encontre de cette thèse, le pseudo-Augustin établit d'abord la doctrine de la prédestination absolue non seulement au ciel et à l'enfer, mais au bien ou au mal : *Si invictum confitemini Deum, confitemini et hoc, quia quod eos voluit ille qui condidit aliud esse non possunt. Unde colligimus apud animum quos Deus semel prædestinavit ad vitam, etiam si negligant, etiam si peccent, etiam si nolint, ad vitam perducentur inviti : quos autem prædestinavit ad mortem, etiam si currant, etiam si festinent, sine causa laborant*. Col. 623 B. De cette doctrine l'indifférentisme moral semblerait devoir être la conclusion naturelle; mais il ne faudrait pas trop se hâter de voir cet indifférentisme dans les mots suivants : *Cessa de te, o homo, cessa de virtute tua esse sollicitus et de Dei tantum confide voluntate securus*. Col. 623 D. Ce peut être, en somme, une doctrine de l'abandon total à Dieu. Non moins catégoriquement est exprimée la thèse de pseudo-Augustin sur les rapports entre la grâce et la volonté. La faute d'Adam a brisé le ressort de celle-ci : le libre arbitre a péri. Col. 625 D. Il faut donc que la grâce devance la volonté de l'homme : *Antecedit enim gratia Dei voluntatem hominis; prior est enim Deus in bono hominis*. Col. 625 A. D'un mot est rejetée la volonté salvifique universelle et la valeur universelle de la mort rédemptrice. Le court traité s'achève sur une description des effets du baptême relativement au péché originel, plus ou moins identifié avec la concupiscence sexuelle. Celle-ci n'est pas déracinée par le baptême, et le sacrement nous restaure seulement *in spe*, non *in re*.

Ce traité ne peut certainement avoir Augustin pour auteur; forme et fond s'opposent à cette hypothèse. Provient-il en réalité d'un milieu où l'on professait l'augustinisme le plus strict et où l'on cherchait, par réaction contre des tendances pélagianisantes, à rendre plus tranchantes encore les formules du maître? C'était la solution que proposait jadis Sirmond (lequel ajoutait d'ailleurs que ces augustiniens allaient jusqu'à l'hérésie), et l'hypothèse n'est pas complètement écartée par dom G. Morin, *Études, textes, découvertes*, t. I, p. 316. La majorité des critiques, cependant, se rallie à une autre supposition. C'est l'auteur même du *Prædestinatus*, qui, pour se donner la partie belle, a composé de toutes pièces, en puisant dans les œuvres

d'Augustin, cette rhapsodie qui, à tout prendre, ne fait que bloquer, en les dépouillant de toutes leurs nuances originales, des expressions augustiniennes. Ici, comme dans la première partie, nous aurions affaire avec un plagiat compliqué de faux. Les explications embarrassées de l'auteur sur la manière dont l'opuscule pseudo-augustinien lui est parvenu (cf. l. III, c. xxv, col. 666 C), sur l'accueil qu'aurait fait au livre le pape Célestin (*præfatio*, col. 585 A) sont bien propres à légitimer tous les soupçons. L'absence de toute attestation de cet opuscule dans la littérature chrétienne du ve siècle, à une époque où la lutte théologique est vive entre partisans et adversaires d'Augustin, doit aussi entrer en ligne de compte. Avouons toutefois que la question ne nous paraît pas définitivement tranchée.

3° Quoi qu'il en soit, le l. III s'attache à réfuter point par point les doctrines exposées par pseudo-Augustin. Le procédé consiste à opposer aux thèses hérétiques des *prædestinati* l'enseignement des Écritures, ou les arguments de la raison.

Pour ce qui est de la prédestination même (c. I-VII), la méthode employée ne laisse pas facilement voir quelles idées sont opposées à l'augustinisme; à coup sûr, l'auteur ramène la prédestination à la prescience, mais celle-ci même lui fait peur, comme si le fait que Dieu prévoyait et les actes de chacun et les conséquences qu'ils auront pour l'éternité apportait déjà une contrainte à la liberté. Même simplement contemplé par la prescience divine, le *numerus clausus* tant des élus que des réprouvés ne dit à notre auteur rien qui vaille, la considération de cette donnée élémentaire lui apparaissant comme génératrice de paresse morale. *Ignoratio elenchi* qui ne laisse pas d'étonner!

Beaucoup plus nettes sont les idées de l'anonyme sur les rapports entre la grâce et le libre arbitre (c. VIII-XXIV) : *Prior est voluntas quam gratia.* Et il le démontre par ce qui arrive dans la réception des sacrements, surtout du baptême et de la pénitence. Tout le monde sait, dit-il, qu'en ces sacrements est reçue la grâce; or, l'Église n'y accepte que ceux qui ont vraiment la volonté d'y recourir. Voir c. VIII, col. 644 CD. Lamentable quiproquo, qui ne tient compte ni du baptême des enfants (il est écarté par prétérition), ni des prescriptions relatives à la pénitence à accorder aux mourants incapables de parler (ces prescriptions sont expressément contredites)! A la vérité, l'anonyme concède qu'on peut dire en un sens que la grâce précède la volonté : c'est que l'incarnation et la passion ont mis à la disposition des fidèles un riche trésor de moyens qui leur facilitent la pratique du bien. La vie du Sauveur, ses enseignements, sa mort ne sont-ils pas des encouragements et des exemples? *Gratia Dei in gremio est collocata Ecclesiæ. Ibid.*, col. 646 B. Il suffit d'aller frapper à cette porte, elle s'ouvrira, de répondre aux appels tout extérieurs du Christ et de l'Église, et la grâce viendra. En quoi il est facile de voir que l'auteur repousse tout ce qui est proprement grâce intérieure et efficace, et même grâce prévenante.

Attitude analogue en ce qui concerne les effets du baptême et le rôle de la concupiscence (c. XXV-XXXI). Pour ce qui est de cette dernière, c'est proprement son apologie qui est tentée, c. XXIX-XXXI, en des termes qui rappellent, à s'y méprendre, Julien d'Éclane et ses furieuses attaques contre le prétendu manichéisme de saint Augustin.

On a voulu voir simplement dans ces doctrines un semi-pélagianisme quelque peu exacerbé. En vérité, tous les traits que nous venons de relever, négation de la grâce intérieure, du péché originel en tant que *reatus*, du caractère peccamineux de la concupiscence, tout cela nous oriente dans le sens du pélagianisme radical. L'auteur, à la vérité, fait profession d'anathématiser cette hérésie, qu'il a d'ailleurs cataloguée au l. Ier, sous le n° 88. Il rappelle à cet endroit les condamnations qui lui ont été infligées. Col. 618 A. Mais il suffit de comparer les anathèmes qu'il réédite contre les pélagiens, tant à cette place qu'au l. III, c. XXIV, col. 665, avec les 9 canons du concile de Carthage de 418, pour se rendre compte de l'exacte position doctrinale de l'auteur anonyme. Voir art. PÉLAGIANISME, col. 699. Ce n'est pas la première fois d'ailleurs que les pélagiens cherchaient, par des *distinguo* opportuns, à donner le change sur leurs sentiments. Sur ce point, des critiques aussi différents de tendance que Hans von Schubert et O. Bardenhewer donnent raison aux érudits des XVIIe et XVIIIe siècles, Auvray, Mauguin, Tillemont, les Ballerini ou Noël Alexandre.

II. PROVENANCE DE L'ŒUVRE. — 1° *Lieu d'origine.* — Si l'on n'accepte pas le caractère semi-pélagien de l'œuvre, il n'y a plus lieu de rechercher, comme quelques-uns l'ont fait jadis, dans le midi de la Gaule, terre classique du semi-pélagianisme, la patrie de notre ouvrage.

Divers indices, au contraire, orienteraient du côté de l'Italie et plus spécialement de Rome : le souci, en particulier, de mettre en évidence l'action des différents papes dans la lutte contre les hérésies; quelques anecdotes qui ont un goût de terroir assez prononcé. Cf. l. I, n. 82, « les jovinianistes »; n. 86, « les tertullianistes ».

2° *Date.* — Si l'on tient compte du fait que, dans le catalogue des hérésies, est mentionné le nestorianisme, mais non l'eutychianisme, on fixera les dates extrêmes entre 431 et 451. Le pape Célestin († juillet 432) est donné comme défunt : *beatissimæ memoriæ Cælestinus*, col. 585 C. Comme saint Léon (élu en août 440) s'est montré, dès le début de son pontificat, extrêmement sévère à l'endroit des pélagiens (cf. Jaffé, n. 398, 402) et les a traqués dans diverses contrées de l'Italie, on comprendrait assez mal la naissance, sous son règne, d'un écrit qui paraît destiné à refaire une virginité au pélagianisme; les pélagiens d'alors n'avaient plus qu'à se terrer. La situation était plus favorable sous le pontificat de Sixte III (432-440). Prêtre romain au temps d'Innocent Ier et de Zosime, Sixte avait passé, à un certain moment, pour être favorable aux pélagiens. *Tristes eramus nimis*, lui écrit saint Augustin, *cum fama jactaret inimicis christianæ gratiæ te favere. Epist.*, CXCIV, 1, *P. L.*, t. XXXIII, col. 874. Quels qu'aient été, par la suite, ses sentiments et son attitude, son arrivée au Siège apostolique a pu être considérée, dans certains milieux, comme une occasion favorable de remettre en circulation un pélagianisme plus ou moins larvé. Cf. une indication de Prosper à l'année 439, sur les efforts faits à ce moment par Julien pour rentrer en communion avec l'Église. *Chronicon, P. L.*, t. LI, col. 598 B. La composition du *Prædestinatus* se situerait donc assez bien sous le pontificat en question 432-440.

3° *L'auteur ne serait-il pas Arnobe le Jeune?* — Sirmond, le premier, avait émis l'hypothèse que l'auteur du *Prædestinatus* pourrait être cet Arnobe, que l'on a appelé le Jeune, pour le distinguer de l'apologiste du IVe siècle, et dont le nom se lit en tête d'un *Commentaire sur les Psaumes. P. L.*, t. LIII, col. 327 C. Cet écrivain est d'ailleurs fort mal connu et c'est exclusivement dans ses œuvres que l'on peut trouver sur lui des renseignements. A son bagage, il conviendrait, semble-t-il, de joindre le *Conflictus Arnobii catholici cum Serapione Ægyptio, ibid.*, col. 239-322, discussion du monophysisme. La démonstration de l'identité d'auteur de ces deux ouvrages, esquissée par dom Wilmart, perfectionnée par dom Morin, a finalement rallié le suffrage d'O. Bardenhewer, *Altkirchl. Literatur*, t. IV, 1924, p. 605. Resterait à ajouter le *Prædestinatus* (sans parler des *Expositiunculæ in Evangelium*, pu-

bliées par dom Morin dans les *Anecdota Maredsolana*, t. III, fasc. 3, p. 129-151, en un texte meilleur que celui de *P. L.*, t. cit., col. 569-580; sans parler non plus du *Liber ad Gregoriam in palatio constitutam*, édité par le même dom Morin dans *Études, textes, découvertes* t. I, p. 383-439). L'air de parenté de tous ces ouvrages semble incontestable. Par ailleurs, il y a, comme Sirmond l'avait déjà noté, des relations très étroites entre le *Prædestinatus* et quelques passages du *Commentaire;* Sirmond avait même imprimé, à la fin du l. III, l'explication du Ps. CXVII, *P. L.*, t. cit., col. 505 BCD : *Nunc forte audiat me prædestinationem docens... ipse nobis efficitur in salutem*, et du Ps. CXLVI, col. 562 au bas-563 : *Objicitur huic loco nos hoc ita dicere... credendo et desiderando consecutus es.* On pourrait multiplier ces exemples, voir au moins Ps. XCI, col. 459 : *Ea ergo quæ lucida sunt in Scripturis*, etc.; Ps. CXXVI, col. 528 : *Ab initio sæculi*, etc. En tous ces passages on trouvera les doctrines caractéristiques du *Prædestinatus.* A la vérité, ces rencontres pourraient s'expliquer par une utilisation que l'auteur du *Commentaire* aurait faite du *Prædestinatus.* Mais le nombre des rencontres de style et de pensée est trop considérable pour s'expliquer d'une manière aussi mécanique. Les choses se passent comme si un même auteur, la tête remplie des mêmes pensées, avait rédigé presque simultanément le *Prædestinatus* et le *Commentaire.* Que si, dans le *Conflictus*, malgré des rapprochements stylistiques fréquents et d'incontestables parentés de doctrine, les idées pélagiennes se rencontrent beaucoup moins nettement, il faut tenir compte du fait que ce dernier ouvrage a été composé après 451, et donc sous le pontificat de saint Léon, qui, en matière de pélagianisme, n'entendait pas la plaisanterie.

Somme toute, l'hypothèse de la composition du *Prædestinatus*, vers les années 435-440, par le moine Arnobe, peut-être d'origine africaine mais séjournant pour lors à Rome, nous paraît tout aussi admissible et beaucoup plus simple que celle qui a été proposée par H. von Schubert. A en croire ce dernier, l'auteur responsable serait en dernière analyse Julien d'Éclane, animateur d'un petit groupe de pélagiens ou de pélagianisants, entre lesquels il aurait réparti la besogne de composition (!). Mais abstraction faite de ces conjectures, il faut reconnaître que la seule existence du *Prædestinatus* jette un jour singulier sur la persévérance du pélagianisme dans les milieux romains après les condamnations de 418 (*Tractoria* du pape Zosime) et de 431 (concile d'Éphèse). Et quant à la manœuvre qui, pour faire pièce à l'augustinisme intégral, camouflait celui-ci en une « hérésie prédestinatienne », elle était singulièrement habile, puisqu'elle a induit en erreur un aussi bon juge que Sirmond. Voir l'art. PRÉDESTINATIANISME.

I. TEXTE, ÉDITIONS. — Sirmond publie le texte pour la première fois en 1643 : *Prædestinatus, prædestinatorum hæresis et libri S. Augustino temere ascripti refutatio*, Paris, in-8°, 220 p.; son édition reposait sur un ms. de Reims (n. *70*) qui avait été en la possession d'Hincmar. Quand J. de La Baune, S. J., publia en 1696 les œuvres complètes de Sirmond, il eut en main les collations faites sur un ms. de Reichenau (actuellement à Karlsruhe, *Augiensis CIX*); les variantes qu'il a ainsi ajoutées au *Prædestinatus*, *Opera*, t. I, col. 465-580 (éd. de Venise, 1728, t. I, col. 269 sq.), sont passées dans la réimpression de Gallandi, *Veter. Patr. biblioth.*, t. X. et de là dans *P. L.*, t. LIII. (C'est La Baune qui est responsable de la transposition de la préface avant les *auctoritates;* cette transposition a trompé Migne, qui a ajouté le nom de Sirmond!). — Édition du l. I, dans Fr. Œhler, *Corpus hæreseologicum*, t. I, Berlin, 1856, p. 227 sq. — J. Scharnagl a commencé la préparation d'une édition pour le *Corpus* de Vienne; cf. *Wiener Studien*, t. XXXIX, 1917, p. 179.

II. NOTICES LITTÉRAIRES ET TRAVAUX. — 1° Aux XVIIe et XVIIIe siècles, les querelles entre les jansénistes et leurs adversaires attirent l'attention sur le *Prædestinatus* et font discuter assez vivement la question d'auteur et d'esprit.

Sur la *Censura* d'Auvray (Barcos) et la critique de Manguin dans les *Vindiciæ*, voir plus loin l'art. PRÉDESTINATIANISME. Attribuent avec plus ou moins de fermeté l'ouvrage à Arnobe : Petau, *Theol. dogm.*, *De incarn.*, l. XIII, c. VI, n. 9-12, éd. Vivès, t. VI, p. 666-668; les Ballerini, éditeurs des *Opera* de Noris, t. IV, col. 922; Tillemont, *Mémoires*, t. XVI, p. 19-22; l'*Hist. litt. de la France*, t. II, p. 349-351; dom Ceillier, *Hist. des auteurs sacrés et eccl.*, 2e éd., t. X, p. 330-335. — Le nom de Primasius, avancé par Holstenius (voir Sirmond, *Opera*, t. I, en tête de l'édition du *Prædestinatus*), proposé conjecturalement par Mabillon, *Iter germ.*, dans *Vetera analecta*, éd. in-fol., 1723, p. 15 *a*, n'a pas été retenu; pas davantage les conjectures du P. S. Piccinardi, O. P., *De novitio opere quod inscribitur Prædestinatus*, Padoue, 1686; ni celles de C. Oudin, *Script. eccl.*, t. I, col. 1247, qui attribuait l'ouvrage à Vincent de Lérins.

2° Aux XIXe et XXe siècles, les discussions ont pris une allure plus irénique. On trouvera les renseignements les plus nombreux dans Hans von Schubert, *Der sogenannte Prædestinatus, ein Beitrag zur Geschichte des Pelagianismus*, dans *Texte und Unters.*, t. XXIV, fasc. 4, Leipzig, 1903. Contre l'attribution à Julien d'Éclane proposée par celui-ci, s'élève dom G. Morin, dans *Études, textes, découvertes* (*Aneed. Maredsolana*, IIe sér.), t. I, p. 309, l'étude la plus complète sur Arnobe le Jeune; comparer G. Krüger, dans Schanz, *Gesch. der röm. Litteratur*, t. IV *b*, 1920, § 1216 (se rallie aux conclusions de Morin); O. Bardenhewer, *Altkirchl. Literatur*, t. IV, 1924, p. 520-521 (conteste ces conclusions). — Voir aussi G. Bardy, *Le souvenir d'Arius dans le Prædestinatus*, dans *Rev. bénédict.*, t. XL, 1928, p. 256-261.

É. AMANN.

PRAGMATIQUE SANCTION. — Cette expression appliquée autrefois aux rescrits impériaux reparaît dans le vocabulaire des chancelleries du Moyen Age. Cf. Du Cange, *Glossarium*, au mot *Pragmaticum.* Elle signifie un règlement solennel fait par un gouvernement civil sur des matières ecclésiastiques conformément à une tradition ou à une délibération antérieure. Ce mot est employé pour qualifier l'ordonnance de Charles VI (6 octobre 1385) contre les exactions de la cour de Rome, l'ordonnance de 1415 au concile de Constance interdisant aux cardinaux la possession de bénéfices en Castille, l'acte royal en suite de l'assemblée du clergé de 1406, etc.

Nous étudierons ici la Pragmatique sanction attribuée à saint Louis, et celle de Bourges, promulguée par Charles VII en 1438.

I. PRAGMATIQUE SANCTION ATTRIBUÉE A SAINT LOUIS (mars 1269). — Elle apparaît pour la première fois à l'assemblée du clergé à Chartres en 1450 et sera longtemps opposée aux papes pour défendre les libertés de l'Église gallicane.

1° *Teneur.* — Art. 1er. — Les églises de notre royaume, les prélats, les patrons, les collateurs de bénéfices jouiront pleinement de leurs droits, et à chacun sera conservée sa juridiction.

Art. 2. — Les églises cathédrales et autres de notre royaume auront la liberté des élections, qui sortiront leur plein et entier effet.

Art. 3. — Nous voulons et ordonnons que la simonie, ce crime si pernicieux à l'Église, soit entièrement bannie de notre royaume.

Art. 4. — Nous voulons également et ordonnons que les promotions, collations, provisions et dispositions des prélatures, dignités et autres bénéfices quelconques ou offices ecclésiastiques de notre royaume, se fassent suivant la disposition, ordination et détermination du droit commun, des saints conciles et des saints Pères.

Art. 5. — Nous ne voulons aucunement qu'on livre ou qu'on recueille les exactions pécuniaires et les charges très pesantes que la cour de Rome a imposées ou pourrait imposer à l'Église de France, et par lesquelles notre royaume est misérablement appauvri, si ce n'est pour une cause raisonnable, pieuse et très

urgente, ou pour une inévitable nécessité, et du consentement libre et exprès de Nous et de l'Église.

Art. 6. — Enfin Nous renouvelons et approuvons par ces présentes lettres les libertés, franchises, immunités, droits et privilèges accordés par les rois nos prédécesseurs et par Nous aux églises, aux monastères et autres lieux, aussi bien qu'aux personnes ecclésiastiques.

2° *Authenticité.* — Tous les savants reconnaissent aujourd'hui que c'est un faux; cf. N. Valois, *Hist. de la pragmatique sanction de Bourges*, p. CLIX; V. Langlois, dans l'*Hist. de France* de Lavisse, t. III, 2e partie, p. 63; Wallon, *Saint Louis*, t. II, p. 25; Lecoy de la Marche, *Saint Louis, son gouvernement et sa politique*, p. 187. Voir en sens contraire H. Schuermans, *La pragmatique sanction de saint Louis*, Bruxelles, 1890; *Belgique judiciaire*, 1890, p. 641; 1891, p. 213; *Revue de Belgique*, IIe série, t. II, 1891, p. 236 etc.

Voici les principaux arguments contre l'authenticité :

1. La formule employée *ad perpetuam rei memoriam* n'apparaît qu'à partir de 1325.

2. La formule exécutoire est, elle aussi, un anachronisme.

3. Il est naïf de faire parler saint Louis des « exactions » de la cour de Rome et du « lamentable appauvrissement » qui en résultait pour le royaume, au moment où le roi, préparant sa seconde croisade, insistait pour obtenir du pape une nouvelle contribution du clergé, et où le pape devait prendre contre lui la défense des intérêts pécuniaires du clergé français.

4. En mars 1269, saint Louis avait encore quatre termes à percevoir de la décime triennale concédée par Clément IV; comment croire qu'il s'oppose aux levées prescrites par le Saint-Siège?

5. Comment expliquer le silence des rois de France qui pendant plus de 180 ans n'ont jamais utilisé cette ordonnance du saint roi dans leurs conflits constants avec la cour romaine?

6. Au contraire, toutes les phrases sont calculées de façon à justifier l'entreprise de 1438 et tout se rapporte aux préoccupations des hommes du XVe siècle.

La plus ancienne copie se trouve aux Arch. nat., *P 1388²*, n. 60 *ter : Coppia Pragmatice sanctionis S. Ludovici, Francorum regis, producte in congregatione Carnotensi, anno Domini M°CCCC°L°.*

Moins de quinze ans après l'assemblée de 1438, Thomas Basin adressait à Louis XI un mémoire dans lequel il disait : « Ainsi ont fait voz tres nobles et dignes progeniteurs et antecesseurs, comme saint Loys en son temps, *duquel j'ay veu l'ordonnance escripte et sellée en semblables matières, qui fut monstrée et exhibée aux convencions solennelles faictes de l'Eglise gallicane à Chartres et à Bourges par la convocation de vostre feu pere...* » *Œuvres de Th. Basin*, éd. J. Quicherat, t. IV, p. 83. L'assemblée de Bourges ici mentionnée est celle de 1452.

II. PRAGMATIQUE SANCTION DE BOURGES (1438). — Cette intervention abusive du pouvoir royal dans les affaires ecclésiastiques ne peut s'expliquer que par les doctrines subversives du pouvoir pontifical nées au XVe siècle, les conflits trop multipliés de la papauté avec les souverains temporels, les désordres fréquents des États romains, les abus incontestables de la cour pontificale, le transfert des papes à Avignon, puis le Grand Schisme et la théorie conciliaire qui l'a suivi.

1° *Antécédents ou préparatifs.* — Le 2 mai 1418, Martin V avait réglé à Constance les relations de la papauté avec la France : pouvoir judiciaire du clergé, impôts à payer au saint père, surtout droit de nomination aux bénéfices avec les droits connexes, expectatives, réserves, commende, telles étaient les questions agitées.

Malgré les concessions pontificales, les désirs du gouvernement de Charles VI étaient loin d'être satisfaits; il lui importait beaucoup d'avoir la haute main sur les biens ecclésiastiques et de pouvoir ainsi faire servir à ses desseins politiques les institutions religieuses, force matérielle et morale, qui eût été bien dangereuse en des mains hostiles.

La France était alors divisée en deux parties : la France bourguignonne ou anglaise et la France du dauphin. La première reconnut l'omnipotence papale et royale en matière bénéficiaire; l'université de Paris y était favorable; seul le Parlement, se posant en défenseur des libertés reçues en France, voulut s'y opposer; mais ces récriminations ne purent briser l'accord existant entre le pape, le roi et l'université.

Quant au dauphin, il devait suivre les principes opposés, au moins extérieurement; en 1422, il publia une ordonnance confirmant les libertés de l'Église de France. Ses démarches multiples auprès de Martin V, avant et après cet acte, montrent bien ses intentions réelles : il n'eût pas voulu se rendre la papauté hostile en ce moment de conflits aigus avec l'Angleterre.

En 1423 se réunit à Sienne un synode qui fut dissous; les négociations durent recommencer avec les intéressés. A la suite de froissements, les Anglais se prononcèrent en 1424 pour les libertés contre le pape, mais celui-ci, dans sa constitution du 16 mai 1425, régla de sa propre autorité la nomination aux bénéfices. Henri VI (proclamé roi de France à la mort de Charles VI) l'accepta, malgré les protestations du Parlement.

Le dauphin (Charles VII), de son côté, fit acte de soumission passive et absolue aux volontés du pape; il envoya une ambassade solennelle, présidée par Philippe de Coëtquis, évêque de Laon, pour demander au pape de relever le roi et ses conseillers du serment qu'ils avaient prêté de maintenir les « libertés de l'Église gallicane » et pour solliciter certaines faveurs. L'acceptation de Martin V ne pouvait être douteuse. La question financière était laissée de côté, mais on rejetait l'importante question de la nomination des évêques et des abbés.

Ce régime présentait de notables avantages pour le roi qui réussissait facilement à faire nommer ses candidats, pour le Saint-Siège qui usait de presque tous ses droits, pour le clergé même, ou tout au moins pour la classe lettrée, dont les membres avaient souvent part aux libéralités pontificales. Mais les gallicans en furent très mécontents et une nouvelle ambassade, dirigée cette fois par Regnault de Chartres, archevêque de Reims, vint entamer de nouvelles négociations qui aboutirent en 1426 à une espèce de concordat dit « de Genezzano ». A la fin de son règne (1431), Martin V pouvait donc voir l'accord avec la France tout entière.

Quels événements vont changer la face des choses et provoquer l'acte de 1438? Eugène IV, en montant sur le trône, avait renouvelé pour trois ans les concordats antérieurs et rien ne faisait prévoir des difficultés nouvelles. Les Plantagenets continuèrent à se montrer dociles; mais Charles VII tenta de reprendre les concessions faites au concordat de Genezzano; des pourparlers, dont le résultat fut incertain, eurent lieu en 1432 et provoquèrent en matière religieuse une conduite incohérente de la part du roi.

Entre temps, le concile convoqué à Bâle par Martin V avait suscité des difficultés à Eugène IV, son successeur, qui avait résolu de le dissoudre. Le concile tint bon, contestant au pape le droit de le transférer, et les fidèles furent mis en demeure d'opter entre deux autorités vénérables qui leur expédiaient des ordres contradictoires. Charles VII voulut profiter de ces difficultés et, se fondant sur la sûreté de l'État, il déclara que nul ne devait être pourvu d'aucun bénéfice en France, s'il

n'était né dans le royaume, fidèle et affectionné au roi. En même temps il envoie une nouvelle ambassade, présidée par Philippe de Coëtquis, devenu archevêque de Tours, mais cette ambassade n'obtient aucun résultat décisif. Personne ne savait au juste à quoi s'en tenir, et, en l'absence de tout texte écrit, de toute promulgation officielle, chacun reconstituait à sa guise, ou suivant l'intérêt du moment, les dispositions de la règle soi-disant en vigueur. Le roi lui-même adopta une attitude contradictoire : il demeurait courtois et correct à l'égard du pape, lui laissant exercer, tant au point de vue fiscal qu'au point de vue bénéficial, ses prérogatives en France et sollicitant d'Eugène IV de nombreuses nominations ainsi que divers avantages; mais, d'autre part, il ne se faisait aucun scrupule de méconnaître les droits apostoliques chaque fois qu'il y trouvait quelque utilité et, dans ce cas, il ne manquait pas de se réclamer du concile de Bâle.

Nous connaissons la pensée hésitante du roi par les instructions données en 1436 à une ambassade chargée d'aller rejoindre le concile à Bâle, puis le pape à Bologne. Le roi préconise des solutions intermédiaires entre le système du pape et le programme de réformes radicales mis en avant par les Pères du concile. Les ambassadeurs devront d'abord s'efforcer d'obtenir du concile les réformes modérées qu'ils proposent; s'ils échouent, ils se transporteront auprès d'Eugène IV et lui suggéreront de prendre l'initiative de ces réformes, excellent moyen d'acquérir un grand mérite aux yeux de la chrétienté et d'éviter de pousser l'Église de France à régler la situation par elle-même.

Ces propositions furent rejetées par le concile et par le pape; le concile les jugeait trop modérées, le pape croyait passé le moment de la conciliation. D'autre part, le concile avait pris un certain nombre de décrets, fallait-il les accepter au risque de rompre avec le pape? Embarrassé, le roi voulut décliner toute responsabilité et recourut à un moyen déjà employé en 1432 et 1436, il convoqua à Bourges une assemblée du clergé.

2° *La Pragmatique sanction.* — L'assemblée se réunit le 5 juin 1538. Outre les nonces du pape et les envoyés du concile, étaient présents quatre archevêques, dont Regnault de Chartres et Philippe de Coëtquis, vingt-cinq évêques, nombre d'abbés, de prieurs, de délégués de chapitres et d'universités. Parmi les laïcs, Charles VII, le dauphin, le duc de Bourbon, Charles d'Anjou, Pierre de Bretagne, les comtes de Vendôme, de la Marche, de Tancarville. Voir Martène et Durand, *Veter. scriptor. amplissima collectio*, t. VIII, col. 945 sq.

Après les longs discours des nonces et des députés de Bâle qui concluaient en sens contraire, le clergé déclara que le roi avait sa part de responsabilité dans les affaires de l'Église et devait travailler à rétablir l'union. Ce principe une fois admis fallait-il accepter ou rejeter les décrets réformateurs de Bâle? Une commission de dix évêques ou docteurs travailla cette question pendant plusieurs semaines; l'assemblée, à son tour, discutait ensuite chacun des articles, dont voici la série et l'analyse, d'après Mansi, *Concil.*, t. XXXI, col. 283-287 :

Tit. Ier, *De auctoritate et potestate sacrorum generalium conciliorum*, conformément aux sess. XI et XXXIX du concile de Bâle, on confirme la nécessité de convoquer tous les dix ans des conciles généraux; par contre, on refuse de discuter la périodicité des conciles provinciaux et des synodes diocésains. D'après la sess. XI de Bâle et les sess. IV et XV de Constance, on statue que, dans les choses de la foi, pour l'extirpation d'un schisme et la réforme de l'Église dans son chef et dans ses membres, le concile général est au-dessus du pape.

Tit. II, *De electionibus*, tiré de la sess. XII du concile de Bâle.

Tit. III, *De reservationibus*, tiré de la sess. XXIII. L'esprit gallican fit ajouter : « L'assemblée ne voit pas d'inconvénient à ce que parfois le roi ou les princes interviennent dans les élections au moyen de douces prières et de bienveillantes recommandations, en faveur de sujets méritants, zélés pour le bien du royaume, en s'abstenant cependant de toutes menaces ou violences quelconques. »

Tit. IV, *De collationibus*, tiré de la sess. XXXI, retire au pape le *jus præventionis*, mais renferme quelques modifications relatives aux gradués des universités. On se montre plus sévère que Bâle et l'on prononce des peines sévères contre ceux qui accepteraient ou se procureraient des expectatives. On interdisait au pape de créer de nouveaux canonicats dans les chapitres à nombre déterminé. D'autre part, pour ménager Eugène IV, on lui accordait de conférer un ou deux bénéfices quand le collateur en avait dix ou cinquante à sa disposition.

Tit. V, *De causis*, et tit. VI, *De frivolis appellationibus* s'élèvent contre la soustraction aux juges ordinaires, contre les fréquents appels en cour de Rome; on ratifiait, avec quelques modifications, les sess. XX et XXXI du concile de Bâle.

Tit. VII, *De pacificis possessoribus*, tiré de la sess. XXI, rassure les bénéficiers dont la possession s'était prolongée paisible pendant trois années.

Tit. VIII, *De numero et qualitate cardinalium*, tiré de la sess. XXIII, dit que le nombre des cardinaux n'excédera pas vingt-quatre, qu'ils auront au moins trente ans et seront docteurs ou licenciés; ils pourront être de toutes les nations et devront être de bonnes mœurs. L'assemblée refuse d'exclure du Sacré Collège les neveux du pape, comme l'avait fait le concile.

Tit. IX, *De annatis*, tiré de la sess. XXI, supprime les annates; cependant on se montre conciliant envers Eugène IV, car on lui accorde une indemnité sa vie durant (un cinquième des taxes perçues avant la réforme de Constance).

Les huit titres suivants concernent le culte divin :

Tit. X, *Quomodo divinum officium sit celebrandum*, tiré de la sess. XXI, ainsi que les suivants.

Tit. XI, *Quo tempore quisque debeat esse in choro.*

Tit. XII, *Qualiter horæ canonicæ sunt dicendæ extra chorum.*

Tit. XIII, *De his qui tempore divinorum officiorum vagantur extra ecclesiam.*

Tit. XIV, *De tabula pendente in choro.*

Tit. XV, *De his qui in missa non complent Credo, vel cantant cantilenas, vel nimis basse missam legunt, præter secretas orationes, aut sine ministro.*

Tit. XVI, *De pignorantibus cultum divinum.*

Tit. XVII, *De tenentibus capitula tempore missæ.*

Tit. XVIII, condamne la fête des Fous et tous autres spectacles dans les églises.

Tit. XIX, *De concubinariis*, tiré de la sess. XX. Les concubinaires publics sont suspens *ipso facto.*

Tit. XX, *De excommunicatis non vitandis*, tiré de la sess. XX, lève la défense d'éviter ceux qui ont été frappés de censure, à moins qu'il n'y ait une censure publique contre eux.

Tit. XXI, *De interdictis indifferenter non ponendis.* L'interdit ne sera licite que lorsque la faute aura été commise par le seigneur, le gouverneur du lieu ou ses officiers, et après la publication de la sentence d'excommunication.

Tit. XXII, *De sublatione Clementinæ «Litteris»*, tit. *De probationibus*, cap. un., inc. *Litteris nostris*, tiré de la sess. XXIII, qui supprime une décrétale parmi les Clémentines et qui autorise la contestation des faits énoncés dans la partie narrative des bulles.

Tit. XXIII, *De conclusione Ecclesiæ gallicanæ*, les évêques prient le roi d'agréer tout ce corps de discipline et de le faire publier.

C'est ce que le roi se hâta de faire et il l'annonça dès le lendemain (8 juillet) au concile de Bâle.

3° *Conséquences.* — La Pragmatique ne fut pas une œuvre de représailles contre le pape; on adoucissait les mesures du concile. On admettait que, l'Église ayant parlé par l'organe du concile de Bâle, le pape n'avait plus qu'à s'incliner. Par ailleurs, on n'avait pas craint de discuter et d'amender certains décrets du concile, mais on comptait sur les ambassadeurs du roi pour obtenir des Pères de Bâle que ces décrets fussent modifiés suivant les désirs de l'assemblée. On se gardait d'attendre l'accomplissement de cette formalité pour demander au roi de promulguer toutes les mesures votées.

La Pragmatique sanction fut expédiée de Bourges le 7 juillet 1438, précédée d'un préambule qui accentuait le caractère agressif à l'égard du Saint-Siège : on parlait de cupidités déchaînées depuis le déclin de l'antique discipline, de bénéfices tombés aux mains d'étrangers et de mercenaires, de culte supprimé, de piété attiédie, d'édifices ruinés, d'écoles délaissées, d'or transporté hors du royaume, tous abus auxquels les décrets de Bâle semblaient devoir apporter un remède nécessaire.

On ne peut dire sans exagération que la Pragmatique sanction amena un bouleversement complet des relations existant entre la France et le Saint-Siège, qu'elle inaugura un régime nouveau et définitif; mais elle restreignit le rôle du pape dans notre pays et développa, outre mesure, le privilège des électeurs et des collateurs ordinaires. Eugène IV refusa de l'admettre et passa outre à ses prescriptions. Le roi en détourna le sens dans la pratique : parfois il eut recours au pape dans la collation des bénéfices; parfois il exerça sur les électeurs une pression telle que la liberté n'existait plus; souvent son action consistait à mettre la brouille dans les chapitres chargés de l'élection, ce qui provoquait finalement un recours à Rome.

Dès le début, quelques prélats s'étaient opposés par principe à la Pragmatique; en fait, beaucoup remirent entre les mains du pape les droits de présentation ou de collation qu'elle leur conférait. L'université de Paris, attachée par intérêt aux prérogatives du Saint-Siège, attaqua l'acte de Bourges dès son apparition. D'ailleurs ce prétendu remède aux maux de l'Église de France ne supprima ni les conflits, ni les abus de force, ni les actes de violence trop fréquents dans l'histoire des monastères et des chapitres. La mesure pourtant était légale, et l'on ne saurait prétendre que son exécution resta lettre morte en France. Beaucoup d'élections et de collations se firent selon la Pragmatique. L'habitude de célébrer la messe ou du moins de communier avant de prendre part à une élection se répandit. On cessa de payer les taxes apostoliques et le pape dut consentir de fortes remises à ceux qui voulaient bien s'acquitter envers lui. Eugène IV et ses successeurs, Nicolas V, Calixte III et Pie II, multiplièrent leurs démarches auprès de Charles VII pour obtenir l'abolition de la Pragmatique. Ils lui envoyèrent des légats; le roi usait ordinairement, pour résoudre les difficultés, du moyen si dispendieux des assemblées, parmi lesquelles l'assemblée de Chartres (1450) où apparut pour la première fois la prétendue Pragmatique sanction de saint Louis. Pour divers motifs, entre autres les difficultés avec l'Angleterre, on ne put aboutir à une entente, à tel point qu'à la mort de Charles VII on était bien loin de l'accord tant désiré.

Louis XI, qui sur beaucoup de points suivit la politique diamétralement opposée à celle de son père, abolira la Pragmatique sanction le 27 novembre 1461, préparant les voies à François Ier qui devait signer avec Léon X le concordat de 1516. L'esprit de suite et la patience des pontifes romains avaient fini par l'emporter.

Tout l'essentiel et la bibliographie se trouve dans N. Valois, *Histoire de la Pragmatique sanction de Bourges*, Paris, 1906; la Ire partie, p. I-CXCII, est une étude; la IIe partie, p. 1-260, rassemble toutes les pièces soit déjà publiées, soit inédites, avec indication détaillée de la provenance; voir aussi P. Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme*, t. II, Paris, 1906.

R. HEDDE.

PRAT-CHASSAGNY (Antoine du), dominicain à Toulouse et à Lyon, mort en 1703. Outre des éditions de textes de Jean de Saint-Thomas, Louis de Grenade, Savonarole, il a édité sous l'anonymat *La morale du docteur angélique saint Thomas d'Aquin sur les vertus et les vices, expliquée par demandes et par réponses*, Lyon, 1690, in-12, 492 p.

Coulon, *Scriptores ordinis Prædicat. Complementum*, fasc. 1., p. 34-35.

M.-M. GORCE.

PRATEOLUS Gabriel, ecclésiastique et humaniste français (1511-1588). Prateolus est la forme latinisée du nom français DUPRÉAU. — Ce personnage naquit à Marcoussis, près de Montlhéry, au sud de Paris, d'une famille modeste. Il fit au Collège de Navarre ses humanités et sa théologie; il ne prit cependant point ses grades en cette faculté, s'étant adonné plus particulièrement aux belles-lettres, qu'il enseigna soit au Collège de Navarre, soit en un collège particulier qu'il avait fondé. Après un voyage en Italie qui lui donna l'occasion de bien apprendre la langue de ce pays, il revint à Navarre vers 1560. Dès lors il se préoccupe davantage des questions religieuses et prend vivement parti contre la Réforme. Ses études s'orientent dans le sens de l'histoire ecclésiastique. Finalement, il se retire à Péronne, où, après avoir dirigé quelque temps le collège local, il obtient la cure du Saint-Sauveur. C'est là qu'il meurt le 9 avril 1588.

La production littéraire de Dupréau est considérable, mais n'intéresse que partiellement le théologien. Nous laisserons de côté ses travaux de grammairien et de philologue, et de même ses traductions de quelques ouvrages italiens. Il faut pourtant signaler sa traduction de deux textes grecs qu'il attribue à Hermès Trismégiste, et qu'il publie à Paris, en 1554, sous le titre : *Deux livres de Mercure Trismégiste, l'un de la puissance et sapience de Dieu, l'autre de la volonté de Dieu, avec un dialogue de Loys Lazarel*, et aussi sa traduction française de *l'Histoire des croisades* de Guillaume de Tyr, sous ce beau titre : *La Franciade.*

L'œuvre théologique de Dupréau consiste surtout en exposés catéchétiques des vérités religieuses : *Catechismus sive summa christianæ doctrinæ in usum christianæ pueritiæ recens conscriptus*, Paris, 1559; on en rapprochera l'*Enchiridion ou abrégé et sommaire de l'instruction en la science de Dieu du fidèle chrétien... avec le formulaire que doivent tenir tous curez et vicaires pour l'administration des S. Sacremens*, Paris, 1567; *Les décrets et canons touchant les mariages publiez en la huictième session du concile de Trente*, Paris, 1564; *Du souverain et unique sacrifice de l'Église catholique et apostolique, qui est de la réale, substantielle et corporelle présence de l'humanité de Jésus-Christ en la messe sous les espèces du pain et du vin, avec la confutation des principales objections que les ennemis de l'Église de Dieu ont pu forger pour l'impugner*, Paris, 1574.

Cette manière de combattre la Réforme, en instruisant mieux les catholiques de leur religion, ne suffisait pas à Dupréau, et une bonne partie de son œuvre est consacrée à la polémique véhémente contre les novateurs : *Responce aux articles que Martin Luther vouloit estre proposez par ceux de sa secte au concile général* (traduction d'un ouvrage de Jean Cochlæus), Paris, 1563;

Des faux prophètes, séducteurs et hypochrites qui viennent à nous en habit de brebis..., Paris, 1563, 1567; *L'autorité du concile avec les signes pour sçavoir discerner l'Église de Jésus-Christ d'avec la Synagogue de l'Antéchrist*, Paris, 1564; repris ultérieurement avec un appendice : *Qui sont ceux qui, de droit divin, doivent en icelui concile assister avec voix délibérative et présider*, Paris, s. d.; *Arrest et condamnation donnée au profit des catholiques par les propres témoignages, confrontations et sentences de XXIII des principaux ministres et prédicans... sur le différent de XXXII articles de la foi, meu et agité entre eux et les dits catholiques, depuis cinquante ans en çà et plus*, Paris, 1567; *Remonstrance et exhortation... à ceux qui sont tombés... avec la confutation de cinquante des plus notoires erreurs de Luther... item la description des diverses sectes et opinions en la doctrine des hérétiques de notre temps*, Paris, 1574; *Déclaration des abus, hypocrisie et subtilitez des faux prophètes et séducteurs du peuple; ensemble les marques et enseignes comment il les faut connaître et se garder d'eux*, Paris 1579.

Cette polémique contre les erreurs contemporaines amena Dupréau à l'idée d'étudier les erreurs anciennes, reproduites plus ou moins exactement — c'était un des lieux communs de la polémique — par les soi-disant novateurs. Ainsi naquit le livre par lequel Dupréau est surtout connu et qui parut en 1569, à Cologne, sous le titre : *De vitis, sectis et dogmatibus omnium hæreticorum, qui ab orbe condito ad nostra usque tempora et veterum et recentium authorum monimentis proditi sunt elenchus alphabeticus*, petit in-fol., Cologne, 1569. Pour réaliser ce répertoire, Dupréau a puisé à de bonnes sources. Bien entendu, ses renseignements sur l'antiquité lui viennent tout spécialement des hérésiologues classiques, Irénée, Épiphane, Philastre, et des historiens ecclésiastiques qu'il a fréquentés assidûment. Sur les aberrations doctrinales du Moyen Age il s'est fait instruire par Gerson, Énéas Sylvius Piccolomini, sur les époques plus proches par Hosius, Claude d'Espence. Il a réussi, en définitive, à composer un recueil qui n'est pas sans mérite, si l'on songe surtout à la date où il fut écrit. Évidemment il a cédé à la même tentation que les hérésiologues, ses modèles, et a tenu à amplifier sa liste, en y faisant figurer des opinions ou des personnes qui n'avaient aucun droit à cette inscription au tableau d'infamie. En parcourant le tableau des hérétiques du XVIe siècle (une table chronologique mise en tête du volume remédie aux inconvénients de l'ordre alphabétique), on est tout scandalisé de voir figurer, entre Martin Luther et l'anabaptiste Thomas Münzer, le respectable Thomas de Vio, cardinal Cajétan. Son crime? D'avoir dit que le récit de la Genèse sur la formation d'Ève ne doit pas être pris à la lettre : *non esse juxta litteram intelligenda sed secundum mysterium*. En fin d'article, Dupréau concède bien, se référant d'ailleurs à Alphonse de Castro, qu'il est peut-être hasardeux de ranger ce grand savant parmi les hérétiques : *potuit quidem errare et hæreticus non esse, præsertim si non pertinaci animo suæ sententiæ adhæsit*. Ce traitement n'en donne pas moins la mesure de l'état d'âme de notre humaniste.

Mis en goût par ces recherches, Dupréau entreprit de rédiger une histoire de l'Église, prenant ainsi l'initiative du mouvement dont Baronius allait être, quelques années plus tard, le plus illustre représentant. En 1580, il faisait paraître, à Paris, en deux in-folio, *l'Histoire de l'estat et succès de l'Église, dressée en forme de chronique généralle et universelle, où sont contenues les choses plus mémorables avenues chaque an par toutes les parties du monde, tant au fait ecclésiastique que civil, depuis la nativité de Jésus-Christ jusques à l'an MDLXIII*. Les travaux ultérieurs ont évidemment rendu caduque cette œuvre demeurée informe. Il fallait cependant rapporter à l'humaniste français le mérite d'en avoir eu l'idée. C'est par erreur que certains bibliographes attribuent à Dupréau une *Narratio historica conciliorum omnium*, comme ouvrage distinct. En tête de *l'Elenchus hæreticorum* figure une liste (13 p. non numérotées) des conciles généraux et particuliers par ordre chronologique, depuis le concile de Jérusalem tenu par Pierre et les autres apôtres au temps de l'empereur Claude, jusqu'au concile de Trente « tenu sous les empereurs Charles-Quint et Ferdinand, par les papes qui se sont succédé de Paul III à Pie V. » A la suite du nom de chaque concile figure un sommaire très bref des questions qui y furent traitées. En 1610, le ministre luthérien Jean Lydius publia une critique extrêmement acerbe de cette liste de Dupréau sous le titre : *Narratio historica conciliorum omnium Ecclesiæ christianæ G. Prateoli, cui addidit castigationes suas et alia nonnulla J. Lydius*, Leyde, 1610. C'est ce petit volume plein de fiel, que l'on a porté au compte du vieil humaniste français, si profondément catholique.

La liste des ouvrages dans les deux *Bibliothèques françaises* de La Croix du Maine (édit. Rigoley), t. I, p. 253, 254, et de Du Verdier (même édit.), t. II, p. 10-13; J. Launoy, *Regii Navarræ gymnasii Parisiensis historia*, part. III, l. III, c. LXXX, dans *Opera*, t. IV *a*, p. 649-650.

É. Amann.

1. PRATO (Arlotto de), frère mineur (XIIIe siècle). — Originaire de Prato, en Toscane, d'une famille noble, il revêtit l'habit franciscain avec son père et trois de ses frères, parmi lesquels Gérard et Jean. Il fit ses études à l'université de Paris probablement sous le généralat de saint Bonaventure. Cf. Gratien de Paris, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'ordre des frères mineurs au XIIIe siècle*, Paris, 1928, p. 273. Il prit le grade de maître en théologie en 1282; il était donc arrivé à Paris vers 1274. Il existe, en effet, une *quæstio disputata* d'Arlotto de cette année. En 1282, il prit part à deux actes de l'université, dont l'un se rapporte à une sentence sur la réitération de la confession des péchés déjà confessés et l'autre à la fixation du loyer des maisons. Arlotto fut un des sept membres de la célèbre commission, instituée en 1283, par Bonagratia, le général de l'ordre, pour examiner un certain nombre de propositions suspectes d'Olieu, extraites des œuvres du fougueux franciscain. Avec trois autres maîtres en théologie, Droco de Provins, Jean Valensis (Garau) et Simon de Lens, et trois bacheliers, Richard de Médiavilla, Gilles de Bensa et Jean de Murro, Arlotto rédigea deux documents destinés à rendre publique la condamnation des ouvrages d'Olieu. Le premier, écrit selon l'usage sur un long parchemin *(rotulus)* renfermait au moins 50 articles, extraits des ouvrages d'Olieu. En face de chacun d'eux, dans la marge, était indiquée brièvement la censure spéciale que lui avait appliquée ou l'unanimité ou la majorité des voix. D'après J. Koch, *Die Verurteilung Olivis auf dem Konzil von Vienne und ihre Vorgeschichte*, dans *Scholastik*, t. V, 1930, p. 506, des restes de ce *Rotulus* seraient conservés dans le cod. *Vat. Borgh. 46*. Ce même auteur soutient que ce *Rotulus* est d'une importance capitale pour l'histoire des censures, parce qu'il rompt avec l'usage traditionnel de stigmatiser les théories réprouvées du nom d'*error* et qu'il introduit une nouvelle méthode dans l'indication des condamnations portées. Arlotto, avec les autres membres de la commission, avait porté des censures, qui variaient depuis la note d'hérésie jusqu'à celle d'ineptie. On y rencontre, en effet, les notes de *hæreticum*, *in fide dubium*, *ordini nostro periculosum*, *nescium*, *præsumptuosum* et quelques propositions marquées simplement d'une croix. Le même auteur rejette aussi l'opinion, admise jusqu'ici, que la commission aurait dépassé son mandat

en ne se prononçant pas seulement sur la doctrine, mais en condamnant aussi la personne d'Olieu. D'après lui, au contraire, ce serait la première commission qui ait procédé avec autant d'objectivité et examiné avec autant de soin des ouvrages théologiques.

Le second document, rédigé par Arlotto et les autres membres de la commission, contenait 25 articles (non 22, comme on l'a admis jusqu'ici) opposés à ceux qui avaient été condamnés, qui devaient être souscrits par Olieu et ses adhérents. Cette lettre, appelée *Littera septem sigillorum*, était munie de sept cachets, un pour chaque censeur, qui pendaient à la pièce, comme les sceaux aux bulles pontificales. Enfin les sept censeurs demandèrent la prohibition des œuvres d'Olieu. Tout cela se passait avant septembre 1283. Bonagratia, en effet, emportait avec lui ces deux documents, quand, en septembre 1283, il se rendit de Paris en Avignon. Il se promettait de briser d'un seul coup tout le parti d'Olieu. Mais à peine avait-il pris ses premières dispositions qu'il tomba gravement malade et fut rapidement emporté par la mort. Gérard de Prato, frère d'Arlotto, poursuivit cette affaire, comme nous l'indiquons dans la notice suivante.

D'après L. Oliger, *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.*, t. IV, col. 251, Arlotto, bien que résidant à Paris, aurait exercé les fonctions de provincial de Toscane entre 1282 et 1285. Au chapitre général, célébré à la Pentecôte de 1285 à Milan, Arlotto fut élu général de l'ordre. Peu soucieux de renouveler des expériences hasardeuses et demeurées stériles à l'égard d'Olieu, il ajourna toute solution nouvelle. Ne voulant pas cependant mécontenter les adversaires d'Olieu, il renouvela l'ordonnance de Gérard de Prato et prescrivit de rechercher avec soin les différents écrits de l'accusé. Toutefois il n'en ordonna pas la destruction, mais se contenta d'en défendre la lecture, jusqu'à ce qu'il eût examiné l'affaire par lui-même et l'eût définitivement réglée. Arlotto fit venir Olieu à Paris pour s'expliquer sur les points incriminés de sa doctrine et lui permettre de se justifier. Animé d'un esprit plutôt bienveillant à l'égard du chef des spirituels, le général espérait qu'Olieu parviendrait facilement à vaincre ses adversaires et à les réduire au silence. Mais les débats n'étaient pas encore terminés, lorsqu'Arlotto mourut en 1286, après onze mois de gouvernement, de sorte qu'aucune décision ne fut prise dans l'affaire d'Olieu. Arlotto fut enseveli dans le Grand Couvent de Paris.

Si Arlotto eut une part considérable dans les luttes intestines de l'ordre franciscain, son activité littéraire, au contraire, du moins pour ce qui en est connu, est très limitée. Le cardinal Fr. Ehrle, *Petrus Johannis Olivi, sein Leben und seine Schriften*, dans *Archiv f. Litt.-und Kirchengeschichte des M. A.*, t. III, 1887, p. 417, mentionne une *Quæstio disputata de æternitate mundi*, conservée dans le ms. *lat. 14 726*, fol. 181 v° *b*-183 v° *b*, de la Bibl. nationale de Paris, ainsi que quelques *Sermons* contenus dans le ms. *lat. 14 947* de la même bibliothèque. Denifle-Chatelain, *Chart. Univ. Paris.*, t. I, p. 648, et t. II, p. 717, de son côté, a attiré l'attention sur un ancien registre de l'Université de Paris, dans lequel figure un recueil de sermons, commençant : *Sapientia sanctorum*. Peut-être les sermons du ms. *lat. 14 947* sont-ils identiques avec ceux du recueil susdit. D'après L. Oliger, *op. cit.*, Arlotto aurait écrit aussi un commentaire sur les *Sentences* du Lombard. Il en trouve des indices dans le fait que Guillaume de Ware, franciscain contemporain d'Arlotto, cite ce dernier dans son l. IV des Sentences, q. XXXIV, conservé dans le ms. *Conv. sopp. A.4.42*, fol. 163 r° *b* de la Bibliothèque nationale de Florence.

Quant à la concordance biblique, *Concordantiæ Scripturarum*, que les auteurs attribuent généralement à Arlotto, la question d'authenticité est plus compliquée. D'après L. Oliger, *op. cit.*, le témoignage le plus ancien à ce sujet serait celui de Barthélémy de Pise (1385), qui en parle à deux reprises dans son *De conformitate*. D'abord il écrit : *Fr. Arlottus de Prato..., qui inter alia opera concordantias dicitur edidisse*, dans *Analecta franciscana*, t. IV, Quaracchi, 1906, p. 337; ensuite, il parle d'une manière absolue : *Locum de Prato, de quo oriendus fuit frater Arlottus... et concordantiarum librum pro magna parte confecit. Op. cit.*, p. 518. Sixte de Sienne, *Bibliotheca sancta*, l. IV, t. I, Venise, 1575, p. 380, lui attribue *Concordantiæ Veteris ac Novi Testamenti*. Sbaralea, de son côté, mentionne des manuscrits d'une concordance biblique, qui étaient conservés dans les bibliothèques des couvents Sainte-Croix à Florence et à Vienne, Saint-François à Assise et à Ferrare et dans la bibliothèque Marcienne de Venise. Cette concordance débute : *Cuilibet volenti requirere concordantias* et termine : *ancillam marito tradidit*. Sbaralea en indique aussi diverses éditions : Nurenberg, 1485; Bologne, 1486; Bâle, 1496; Strasbourg, 1530; Venise, 1549; Anvers, 1572, 1585, 1625; Francfort, 1620. Cette concordance diffère certainement de celle des dominicains et semble être le travail des franciscains. On ne peut cependant l'attribuer avec certitude à Arlotto de Prato, parce que jusqu'ici on n'a pu trouver aucun manuscrit qui porte le nom du maître franciscain.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 13; du même, *Annales minorum*, t. V, Quaracchi, 1931, an. 1285, n. IV-V, p. 155-156; an. 1286, n. I, p. 150; t. IX, Quaracchi, 1932, an. 1399, n. XXVI, p. 236; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. I, Rome, 1908, p. 101-102; Salimbene, *Chronica*, éd. O. Holder-Egger, dans *Mon. Germ. hist.*, *Script.*, t. XXXII, Hanovre-Leipzig, 1905-1913, p. 210, 211, 578-579, 593, 618; *Chronica XXIV Generalium*, dans *Anal. francisc.*, t. III, Quaracchi, 1897, p. 374-376, 382-383; Barthélemy de Pise, *Liber conformitatum*, *ibid.*, t. IV, Quaracchi, 1906, p. 337, 518, 544; Denifle-Chatelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, t. I, Paris, 1889, p. 595-596, 598; t. II, *ibid.*, 1891, p. 717; Fr. Ehrle, *Petrus Johannes Olivi, sein Leben und seine Schriften*, dans *Archiv für Litteratur-und Kirchengeschichte des M. A.*, t. III, 1887, p. 417-430; René de Nantes, O.-M. Cap., *Histoire des Spirituels*, Paris, 1909, p. 278-287; E. Hocedez, S. J., *Richard de Middleton, sa vie, ses œuvres, sa doctrine*, Louvain, 1925, p. 79-90; Gratien de Paris, O. M. Cap., *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'ordre des frères mineurs au XIIIe siècle*, Paris, 1928, p. 273, 344, 369, 374, 382; J. Koch, *Die Verurteilung Olivis auf dem Konzil von Vienne und ihre Vorgeschichte*, dans *Scholastik*, t. V, 1930, p. 489-512; D.-L. Douie, *The nature and the effect of the heresy of the fraticelli*, Manchester, 1932, p. 84-89; L. Oliger, O. F. M., *Arlotto de Prato*, dans *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.*, t. IV, col. 251-252.

Am. TEETAERT.

2. PRATO (Gérard de), frère mineur (XIII[e] siècle), qu'il faut distinguer d'un autre Gérard, franciscain comme lui et pénitencier d'Innocent IV (1243-1254). Cf. Wadding, *Ann. min.*, t. III, Quaracchi, 1931, an. 1244, n. XVI, p. 120. — Frère d'Arlotto de Prato, Gérard fit ses études d'abord au couvent de Pise avec Salimbene, depuis 1243 jusqu'à 1247. Cf. Salimbene, *Chronica*, éd. Holder-Egger, p. 210. G. Golubovich, *Biblioteca... della Terra santa*, donne les années 1241-1246. Il fut envoyé ensuite avec Benoît de Colle à Toulouse pour y continuer ses études. Celles-ci terminées, il revint en Toscane, où il exerça la charge de lecteur. Le 22 juin 1264, Gérard de Prato et Raynier de Sienne furent envoyés par Urbain IV en qualité de délégués pontificaux à Constantinople, pour y traiter de l'union de l'Église grecque et de l'Église latine avec Michel Paléologue qui, le 25 juillet 1261, avait repris Constantinople aux Latins. Le pape ayant organisé une croisade, Michel ne vit d'autre moyen de détourner l'orage que de parler, comme son prédécesseur, de réconciliation avec Rome. Il demanda au pape de lui

envoyer des légats pour la préparer. Urbain IV confia les négociations à quatre franciscains : Simon d'Auvergne, Pierre de Crète, Pierre de Morée et Boniface d'Ivrée (28 juillet 1263), puis, dans une seconde légation, à Gérard de Prato et Raynier de Sienne (22 juin 1264). Peu après le départ de ces délégués, Urbain IV mourut (2 octobre 1264). Il est difficile de déterminer la part que les derniers envoyés ont eue dans les négociations avec Paléologue. D'une lettre de Clément IV, qui succéda à Urbain IV, il résulte que Gérard de Prato et Raynier de Sienne sont restés plus longtemps à la cour de Paléologue que les quatre premiers envoyés. Cf. Golubovich, *op. cit.*, t. I, p. 256. On admet toutefois généralement que Gérard et son compagnon n'eurent pas à intervenir, parce que les quatre premiers délégués les avaient précédés. Comme les discussions engagées traînaient en longueur, les apocrisiaires du pape y mirent fin et partirent, emportant avec eux un écrit, où Michel Paléologue proposait la réunion d'un concile.

Gérard de Prato doit s'être acquitté avec fruit de sa délicate mission auprès de Michel Paléologue, puisqu'en avril 1278 il fut envoyé, par Nicolas III, avec quatre confrères (Antoine de Parme, Jean de Sainte-Agathe, André de Florence et Mathieu d'Arezzo), au grand khan des Tartares, Kubilai, et à l'illkhan de Perse, Abagha, qui, en 1277, avait député au pape une ambassade pour négocier une alliance contre les musulmans et lui promettre des secours importants. Contre C. Eubel, *Bullarii franciscani epitome*, Quaracchi, 1908, n. 1403, qui soutient que ces nonces ne seraient arrivés en Perse qu'après la mort d'Abagha-Khan (1er avril 1282) et auraient trouvé sur le trône Ahmed Nikudar, musulman farouche et persécuteur des chrétiens, nous admettons avec G. Golubovich, *op. cit.*, t. II, p. 427-428, que Gérard et ses compagnons sont arrivés à la cour de l'illkhan de Perse vers la fin de 1278 et s'y sont acquittés de la mission qui leur avait été confiée par Nicolas III. Ils n'auraient cependant pas poursuivi leur voyage jusqu'à la cour du grand khan, mais, après la mort d'Abagha-Khan, ils auraient quitté la Perse et seraient revenus en Italie.

En 1283, nous rencontrons Gérard comme compagnon ou secrétaire du général de l'ordre, Bonagratia, qu'il accompagna dans ses voyages à Paris et à Avignon, où Bonagratia emportait les censures infligées par les sept théologiens de l'ordre à Paris aux doctrines d'Olieu. Comme, à son arrivée à Avignon, Bonagratia tomba gravement malade et fut emporté rapidement (3 octobre 1283), il avait chargé son secrétaire, Gérard de Prato, de poursuivre en son nom et avec son autorité l'affaire de Pierre Olieu. D'après les dispositions établies par Bonagratia, Olieu fut convoqué à Avignon où Gérard fit lire, en présence des frères assemblés, la sentence des théologiens de Paris et ordonna au chef des spirituels de signer la *Littera septem sigillorum*. Après avoir hésité, Olieu se soumit, mais non sans quelque réserve. Il distingua parmi les propositions, qui lui étaient soumises, celles qui étaient purement philosophiques et celles qui touchaient à la foi. Aux premières il n'opposa rien et consentit simplement à les reconnaître. Quant aux autres, il crut devoir y ajouter quelques explications propres à fixer le sens qu'il leur avait donné dans ses différents traités.

Après avoir obtenu cette soumission d'Olieu, faite par écrit, Gérard, toujours d'après les ordres de Bonagratia et investi de l'autorité que le général lui avait communiquée avant de mourir, promulgua une circulaire, dans laquelle il ordonnait de faire lire dans tous les couvents de la province les deux pièces du procès et invitait les supérieurs de tous les couvents à défendre à leurs sujets la lecture des ouvrages d'Olieu. Il y donnait aussi l'ordre de rechercher partout les écrits du chef des spirituels. C'est le dernier acte connu de la vie de Gérard de Prato. Nous ignorons la date de sa mort. Nous tenons à faire remarquer cependant que nous ne savons point sur quelles sources le P. Gratien de Paris peut s'appuyer pour affirmer que Gérard fut pénitencier d'Urbain IV. *Histoire... des frères mineurs au XIIIe siècle*, p. 538. Nous ne connaissons aucun document qui puisse fonder cette assertion.

Gérard de Prato est l'auteur d'un *Breviloquium super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, conservé dans le ms. *Q. II, 26*, n. 11, de la bibliothèque Roncionienne de Prato, les *Vat. lat. 3159* (XVe s.), fol. 1 ro-69 vo, et *5062* (XIVe s.), fol. 1 ro-24 vo, et le ms. *Regin. lat. 430*, fol. 36 ro-64 vo, de la bibliothèque Vaticane. Ces deux derniers sont anonymes. Le *Breviloquium* comprend quatre livres, dont le Ier (11 ch.) traite de Dieu et de la sainte Trinité; le IIe (32 ch.), de la création, des anges, de l'homme, du péché originel et du péché; le IIIe (23 ch.) de l'incarnation, de la grâce, des vertus théologales et cardinales, des dons du Saint-Esprit; le IVe (16 ch.) des sacrements, des préceptes du décalogue, du mérite, du jugement dernier, de la résurrection, du ciel et de l'enfer. Il faut noter cependant que le ms. *Regin. lat. 430* divise le tout en six livres. Le l. III des autres mss. y comprend trois livres dont le Ier traite de l'incarnation (5 ch.); le IIe de la grâce et des vertus théologales et cardinales (9 ch.); le IIIe des dons du Saint-Esprit (9 ch.). Au fond cependant, le texte de tous ces mss. concorde.

Ce *Breviloquium* débute : *Deus est id quo melius excogitari non potest*, et finit : *quia a suis pœnis ita totaliter absorbebuntur quod aliorum tormentis intendere non valebunt.* Il a été édité, avec un commentaire exhaustif, par le P. Marcellin de Civezza, O. F. M., avec le titre : *Il Breviloquium super libros Sententiarum di frate Gherardo da Prato*, Prato, 1882. L'auteur y expose longuement la doctrine de Gérard de Prato et la compare avec les théories défendues par les représentants de l'école franciscaine, principalement par Alexandre de Halès et saint Bonaventure. Le *Breviloquium* de Gérard de Prato ne constituerait au fond qu'un résumé, un *compendium* de la *Summa theologica* attribuée à Alexandre de Halès et du *Commentarium in quatuor libros Sententiarum* de saint Bonaventure. L'édition du *Breviloquium* a été faite d'après le ms. *Q. II, 26*, n. 11, de Prato, confronté avec le ms. *Vat. lat. 3159*. Le P. Marcellin de Civezza ne connaissait pas les deux autres mss. mentionnés. La théorie de Gérard de Prato sur les dons du Saint-Esprit a été exposée par H. Boeckl, *Die sieben Gaben des Heiligen Geistes in ihrer Bedeutung für die Mystik nach der Theologie des 13. und 14. Jahrhunderts*, Fribourg-en-B., 1931, p. 131-132.

L. Wadding, *Annales minorum*, t. IV, Quaracchi, 1931, an. 1264, n. II, p. 252; t. V, *ibid.*, an. 1278, n. VIII-XII, p. 39-47; an. 1283, n. I, p. 135; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. I, Rome, 1908, p. 325; Salimbene, *Chronica*, éd. O. Holder-Egger, dans *Mon. Germ. hist.*, *Script.*, t. XXXII, Hanovre-Leipzig, 1905-1913, p. 210, 311; Card. Fr. Ehrle, S. J., *Petrus Johannes Olivi, sein Leben und seine Schriften*, dans *Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des M. A.*, t. III, 1887, p. 417, 423-429; *Chronica XXIV Generalium*, dans *Anal. franc.*, t. III, Quaracchi, 1897, p. 376; René de Nantes, O. M. Cap., *Histoire des spirituels*, Paris, 1909, p. 279-286; An. Van den Wyngaert, O. F. M., *Sinica franciscana*, t. I, Quaracchi, 1929, p. LXVIII; G. Golubovich, O. F. M., *Biblioteca bio-bibliografica della Terra santa e dell' Oriente francescano*, t. I, Quaracchi, 1906, p. 193, 254-259, 300; t. II, *ibid.*, 1913, p. 426-428; P. Gratien de Paris, O. M. Cap., *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'ordre des frères mineurs au XIIIe siècle*, Paris, 1928, p. 538, 563-654, 668-669; Decima L. Douie, *The nature and the effect of the heresy of the fraticelli*, Manchester, 1932, p. 86-88.

Am. TEETAERT.

PRAXÉAS. — Un des représentants du monarchianisme, dont la personnalité demeure toujours mystérieuse. Voir art. MONARCHIANISME, t. x, col. 2196-2200.

PRÉADAMITES. — On a désigné sous ce nom des hommes que l'on supposait avoir vécu avant Adam. Dans l'hypothèse, l'Adam biblique, loin d'être le premier des êtres humains et la souche de laquelle dérive toute l'humanité actuelle, aurait paru à une époque où, depuis longtemps, il existait des hommes sur la planète. Précisant cette donnée, on a prétendu que l'Adam biblique était exclusivement l'ancêtre du peuple hébreu. Cette hypothèse s'est doublée de celle des *coadamites*, suivant laquelle il y aurait eu d'autres souches humaines créées en même temps qu'Adam. Ces diverses suppositions, d'ailleurs immédiatement rejetées soit par les autorités officielles, soit par les théologiens des diverses confessions chrétiennes, partent de l'idée préalable que la Bible fournit une histoire de l'humanité, et s'efforcent de se concilier tellement quellement avec les données scripturaires et les conclusions qu'en a déduites la théologie. A côté de ce *préadamitisme* scripturaire, il y a place pour un préadamitisme strictement scientifique qui fait abstraction des données historiques fournies par l'Écriture sainte. Nous en dirons quelques mots pour terminer.

I. LE PRÉADAMITISME SCRIPTURAIRE. — Il a été constitué de toutes pièces par le calviniste français (ultérieurement passé au catholicisme), Isaac de La Peyrère. Voir son art. t. VIII, col. 2615. Présenté d'abord en une mince plaquette, d'une cinquantaine de pages, *Præadamitæ sive exercitatio super versibus 12°, 13° et 14° capitis V Epistolæ D. Pauli ad Romanos*, s. l., 1655, développé ensuite en un volume compact, *Systema theologicum ex præadamitarum hypothesi, pars I*[a] (la seconde partie n'a jamais vu le jour), s. l., 1655, il a bien vite exposé son auteur à des mésaventures, au bout desquelles se plaça sa conversion au catholicisme et sa rétractation. Sur ces événements, il s'explique dans une *Epistola ad Philotimum qua exponit rationes propter quas ejuraverit sectam Calvini quam profitebatur et librum de præadamitis quem ediderat*, Francfort, 1658. C'est à l'aide de ces trois ouvrages qu'il faut reconstituer la genèse et l'ensemble du système, après quoi il y aura lieu de signaler l'accueil qu'il reçut tant chez les catholiques que chez les protestants.

1° *Le système des préadamites de La Peyrère.* — L'auteur lui-même nous renseigne sur la manière dont l'hypothèse s'est formée dans son esprit, sur l'allure générale qu'elle a prise, sur les solutions qu'il a cru apporter aux difficultés qui surgissaient dans sa pensée.

1. *Les données primordiales.* — Pour bien saisir les raisons qui ont amené notre auteur (lequel ne semble pas avoir eu de prédécesseur) à proposer son hypothèse, il faut commencer par se rappeler ce qu'est la Bible pour ses contemporains, catholiques et surtout protestants.

C'est le *livre* par excellence, porteur non seulement de la révélation divine, mais de la somme des connaissances scientifiques et historiques. Les premiers chapitres de la Genèse, en particulier, retracent une histoire du monde et de l'humanité dont il faut prendre les détails à la lettre. N'est-elle pas d'ailleurs, au dire de presque tous les docteurs, le livre le plus ancien de toute l'humanité? Nul ne se rend compte que c'est un livre jeune parmi d'autres productions littéraires plus anciennes, très jeune par rapport à l'âge de l'humanité. Que l'on se rappelle Bossuet montrant comment Moïse n'est séparé d'Adam que par un petit nombre de générations, comment le récit des événements du plus lointain passé est arrivé par une tradition ininterrompue jusqu'au législateur d'Israël. Depuis Jules Africain, Hippolyte, Eusèbe, on s'est habitué à chercher dans la Bible les cadres chronologiques où l'on fait entrer l'histoire de ce que l'on appelle l'antiquité tout court (c'est-à-dire, en fait, des peuples méditerranéens à partir du II[e] millénaire avant Jésus-Christ). A force d'ingéniosité, on a fini par bourrer dans ces cadres, au fur et à mesure qu'elles se sont présentées, à partir du XVI[e] siècle, les nouvelles données qu'apportent successivement les découvertes géographiques, ethnologiques, les premiers contacts aussi avec les historiens de l'antiquité, avec les traditions des peuples lointains, de l'Amérique et de la Chine.

Or, il est incontestable que le jeune Isaac de La Peyrère a senti plus vivement qu'aucun de ses contemporains l'impossibilité de faire entrer toutes ces données nouvelles, ne disons pas dans la Bible, dont il maintient, nous le verrons, la parfaite historicité, mais dans le cadre chronologique artificiellement formé en partant de celle-ci. Il a eu trop de confiance, c'est entendu, dans les données fournies, sur leur respective antiquité, par les Chaldéens, les Assyriens, les Égyptiens, les Chinois ou les Péruviens. Voir *Syst. theol.*, l. III, c. V-XI. Il n'en reste pas moins que la réflexion qui revient par deux fois, à la fin du c. VIII, à celle du c. XI, ne laisse pas aujourd'hui de nous frapper : « Il n'est pas possible de faire tenir la quantité considérable de faits que supposent les civilisations antiques dans les 1948 ans qui, d'après le comput usuel, séparent Adam d'Abraham. » (Encore faudrait-il faire remarquer que cette durée serait considérablement réduite par la notion du déluge universel; mais La Peyrère, nous le verrons, n'admet pas l'universalité du déluge, et il est conséquent avec lui-même en ne tenant pas compte de ce cataclysme.) On notera que les soupçons de notre auteur partent exclusivement des données historiques. La géologie, qui n'en est encore d'ailleurs qu'à ses premiers balbutiements, n'est même pas soupçonnée par lui, et il interprète en toute rigueur de terme les six jours de la création. Voir *Syst. theol.*, l. III, c. I et II.

Ainsi la Bible pourrait bien ne pas être une histoire *aussi complète* de l'humanité qu'on l'imagine généralement. « Les théologiens et les exégètes pensent que tous les monuments tant de l'histoire naturelle que de l'histoire humaine sont contenus dans les livres saints, particulièrement dans les livres mosaïques. » L. IV, c. I. A quoi La Peyrère oppose l'hypothèse que Moïse a pu se servir de documents plus anciens, lambeaux eux-mêmes de textes antérieurs, et cela expliquerait, à son avis, un certain nombre des phénomènes littéraires qui allaient servir de point de départ, moins de cent ans après, à la critique du Pentateuque. Cette hypothèse, dit-il, fait bien comprendre les incohérences, les inconséquences, les doublets si fréquents dans les narrations dites mosaïques. Voir, à la fin du même chapitre, l'apostrophe aux exégètes : *At vos qui in illis conciliandis responsiones et solutiones undeunde eruere et extricare satagitis, omnes operam teritis, nisi nodos illos animadversione hac rescinditis et diversis modis scripta reputatis quia ex diversis auctoribus exscripta et translata sunt.*

Si la Bible n'est plus l'histoire générale de l'humanité, si elle n'est — et l'hypothèse prend de plus en plus de corps dans l'esprit de La Peyrère — qu'une histoire du peuple juif, vainement opposerait-on le cadre chronologique que les hommes en ont tiré aux découvertes d'ordre historique qui se précisent, dit l'auteur, et qui se préciseront encore dans la suite.

Quant à l'autorité historique de la Bible elle-même, Isaac entend bien la respecter, et tous ses efforts, nous l'allons voir, témoignent d'un concordisme, un peu

naïf par place, mais qui ne saurait laisser de doute sur ses sentiments intimes. C'est dans le cadre de la Bible, comprise à sa manière, qu'il va insérer son système, c'est dans les narrations bibliques qu'il en trouvera la confirmation.

2. *L'essentiel du système.* — Ouvrons la Bible même; elle nous raconte, au sixième jour, la création de l'humanité. Gen., I, 26-31. Qu'on lise ces lignes sans aucune idée préconçue, qu'on les rapproche des versets antérieurs où est racontée la création des animaux soit aériens, soit aquatiques, soit terrestres, on ne saurait guère échapper à cette conclusion : Il ne s'agit point ici de la création d'un couple unique, de deux individus dont les noms d'ailleurs ne sont pas donnés, mais bien de la création en divers points de l'espace, *super omnem terram sive notam, sive nondum cognitam*, de nombreux représentants de l'espèce humaine. *Syst. theol.*, l. III, c. I. Pas plus qu'il ne convenait que les immensités des terres et des mers restassent vides de plantes, d'animaux, pas plus il ne serait concevable que le roi de cette création ne fût pas présent, et dès l'origine, aux divers lieux où, sur l'ordre divin, avaient pullulé les créatures sans raison. Au soir du sixième jour, quand Dieu, contemplant son œuvre, la déclara excellente, *et erant valde bona*, il y avait sur les divers points du globe des hommes, créés à l'image et à la ressemblance de Dieu, intelligents dès lors et libres, dont l'activité allait se dérouler pendant un nombre de millénaires dont nous n'avons pas la mesure. La Peyrère est porté, par sa confiance dans les chronologies anciennes à faire cette mesure très large, oubliant un peu les grandes lois qui président au peuplement de la terre.

Continuons la lecture de la Genèse. Le début du c. II est un résumé de ce qui a été dit au c. I; puis le texte sacré, ayant signalé le repos divin, II, 3, commence une narration toute différente. Il s'agit, de nombreux millénaires s'étant écoulés depuis la création de l'humanité, d'une action toute nouvelle de Dieu, de la formation particulière du premier Juif, de celui d'où dériverait la race élue. *Syst. theol.*, l. III, c. II. Sans se mettre trop en peine des anthromorphismes dont fourmille ce deuxième récit, accentuant même la naïveté de celui-ci par des emprunts faits aux fables rabbiniques, La Peyrère raconte, d'une manière qui ne laisse pas de faire sourire, la formation d'Adam, comme un petit enfant, son transfert, quand il a l'âge adulte, dans le paradis (qui doit se situer dans l'Arabie heureuse), la revue des animaux passés par Adam, la formation de la femme, elle aussi créée à l'âge d'enfant. Sur l'état d'innocence, la tentation, la chute, l'expulsion du paradis, il est très bref. C'est seulement quand se déroule la première histoire de la descendance adamique que son texte reprend intérêt. Avec minutie il dissèque les textes bibliques qui tendraient, selon lui, à montrer qu'Adam et Ève, expulsés de l'Éden, tombent en une région où vivent d'autres hommes; l'histoire de Caïn et d'Abel, qui, dit-il, l'avait beaucoup frappé dans sa jeunesse, abonde en traits qui témoignent que les deux premiers fils d'Adam habitent au milieu d'une humanité très largement évoluée. *Syst. theol.*, l. III, c. IV. Et notre auteur de retrouver encore les traces fort nettes de cette humanité dans le récit des unions entre les fils de Dieu (descendants directs d'Adam) et les filles des hommes. Gen., VI, 1, 2. Sans doute, de prime abord, l'histoire du déluge semblerait devoir lui donner de la tablature. A le supposer universel, le cataclysme aurait anéanti aussi bien adamites (à l'exception de la famille de Noé) que préadamites. Mais La Peyrère, avant d'y arriver, a déjà pris ses sûretés; plusieurs chapitres successifs, l. IV, c. III-VI, préparent le lecteur à entendre le langage biblique (il y a là quelques remarques d'un concordisme rationalisant extrêmement curieux). Sommé toute, le déluge noachique ne s'est pas étendu à toute la terre, mais seulement à la région peuplée d'adamites, à la Terre sainte un peu élargie. *Ibid.*, c. VII et VIII. Ce ne sont pas les meilleures pages du livre que celles-ci, où l'auteur s'efforce de transposer, selon son système, les énoncés bibliques; moins bonnes encore celles que lui suggère la table de la répartition des peuples, Gen., X, où, contre toute évidence, Isaac se refuse à voir autre chose qu'une nomenclature de tribus juives. *Ibid.*, c. IX. Mais, ce cap doublé, le plus difficile est fait. La Genèse, de fait, entame à ce moment l'histoire du peuple israélite. Il suffira, par la suite, d'expliquer que les gentils, avec lesquels Israël, au cours de son histoire, se trouvera en contact, ne sont pas autres que les descendants de cette humanité primitive, créée au sixième jour, tandis qu'Israël est l'authentique lignée de la souche élue, choisie, privilégiée, formée spécialement par Dieu. Voir le l. II tout entier.

Tout serait pour le mieux si le système ne se heurtait à une objection non plus d'ordre historique, mais d'ordre dogmatique. C'est la solution proposée par Isaac à cette difficulté qu'il faut maintenant envisager.

3. *Réponse aux difficultés. Théorie sur le péché originel.* — Depuis les premiers débuts, du christianisme, on s'est plu à opposer, dans l'histoire de l'humanité, Adam et Jésus-Christ : le premier homme, entraînant dans sa culpabilité toute sa descendance, le second Adam, étendant à l'humanité pécheresse les fruits de son obéissance rédemptrice. Élevé dans le calvinisme que l'on n'accusera pas, certes, d'avoir minimisé le concept de péché originel, La Peyrère ne pouvait pas ne pas voir combien son hypothèse des préadamites heurtait, de prime abord, les données les plus certaines et les plus fondamentales de toute dogmatique chrétienne. Ce qu'elle sacrifiait, ce n'était rien de moins que le péché originel et la rédemption.

Mais tant d'autres parmi ses coreligionnaires — il s'en explique franchement dans sa lettre à Alexandre VII — avaient trouvé le moyen de plier l'Écriture à leurs opinions personnelles! La Peyrère se flattait de trouver, lui aussi, un biais pour concilier, tant avec les données bibliques proprement dites qu'avec les enseignements de la théologie, l'hypothèse qu'il avait imaginée. Il entendait bien maintenir le dogme du péché originel. Comment concilier celui-ci avec l'existence de ces humanités multiples dans leurs origines et bien antérieures à la faute d'Adam? A plusieurs reprises il compare sa tentative à celle que Copernic avait faite dans le domaine de l'astronomie. De quoi s'agissait-il pour ce dernier? D'expliquer de manière correcte les mouvements des astres sur la sphère céleste. Ptolémée, en faisant la terre immobile et en faisant tourner autour d'elle les orbes plus ou moins enchevêtrées des cieux, arrivait à rendre un compte suffisant des apparences. Copernic, en mettant le soleil au centre du système planétaire expliquait, de manière plus simple, les mêmes phénomènes. Ainsi fais-je, continuait La Peyrère. Ce qu'il s'agit de maintenir, c'est le dogme du péché originel et de la rédemption; l'hypothèse adamite en rend raison d'une manière suffisante, mais à condition de négliger une foule de données historiques relatives à l'antiquité de l'homme; l'hypothèse préadamite en rendra raison d'une manière qui n'est plus compliquée qu'en apparence, mais qui a l'immense mérite d'intégrer ces mêmes données historiques dont la première faisait abstraction.

Préoccupé de cette question du péché originel, notre auteur lit et relit le texte fondamental de Rom., V, 12-15, et, un jour, la lumière en jaillit. C'est le mot *usque ad legem* du ℣ 13 qui, jusqu'ici a été mal compris; on l'a traduit par : « jusqu'à la loi mosaïque », sans s'apercevoir des difficultés considérables que soulevait cette

interprétation. La *lex* en question est le précepte formel imposé par Dieu à Adam. Et voici les préadamites qui entrent dans le texte de l'épître aux Romains : « Jusqu'à ce précepte donné à Adam, le péché était dans le monde (il y avait donc des hommes pécheurs), mais ce péché ne leur était pas juridiquement imputé, puisqu'il n'y avait pas de loi positive de Dieu interdisant telle ou telle transgression. Le péché existait comme infraction soit à la loi naturelle, soit aux lois civiles, mais non comme désobéissance à un ordre positif de Dieu. La mort existait aussi, suite naturelle de la condition humaine, mais non point *châtiment juridique* de ces infractions. » Telle est la situation qui existait avant la faute d'Adam et qui est décrite par Paul, Rom., v, 13. Avec le ỳ. 14 est indiquée une nouvelle période de l'histoire de l'humanité. Cette période va, non point comme on pourrait le croire d'Adam à Moïse, mais du péché d'Adam au moment où la loi de Moïse est abrogée en son principe, c'est-à-dire jusqu'au Christ. Durant cette période *regnavit mors etiam in eos qui non peccaverant* (noter ce plus-que-parfait) *in similitudinem prævaricationis Adæ*. De qui s'agit-il? non point des enfants incapables de pécher, comme le dit l'exégèse courante, mais de toute cette humanité pécheresse antérieure à Adam et qui continue son développement pendant que se propage la descendance adamique. Par application d'un décret divin, la culpabilité d'Adam s'étend non seulement à sa descendance charnelle, mais *à tous les hommes;* non seulement à l'humanité qui se développe côte à côte avec les adamites, mais par *effet rétroactif* à tous les hommes antérieurs à Adam. Et, prenant aux théologiens catholiques, qu'il paraît avoir fréquentés, l'idée de *pacte*, La Peyrère d'imaginer un pacte fort explicite entre Dieu et Adam, qui fait de ce dernier le représentant légal, le syndic, dit-il à plusieurs reprises, non seulement de ceux qui descendaient physiquement de lui, mais de tous les hommes qui lui sont étrangers. Le pacte gardé aurait assuré à toute l'humanité une part au bonheur; violé, comme il le fut en effet, il attire sur elle une juste condamnation. Mais n'allons pas crier à l'injustice divine. Au vrai, cette fiction légale n'avait d'autre fin que de permettre une autre fiction légale d'infiniment plus de prix, celle qui fait de Jésus-Christ le représentant de l'humanité. « La fin de cette imputation du péché d'Adam à tous les hommes, c'était que, à l'humanité réputée coupable du péché d'Adam, fût imputée la justice qui lui vient de la mort du Christ : *imputatio peccati Adamici, quæ nos duxit ad finem illum, salutem hominum non perditionem fecit.* » L. V, c. vi. En d'autres termes, si j'entends bien notre auteur, qui est parfois un peu fumeux, le fait capital dans l'histoire de l'humanité, c'est beaucoup plus l'apparition du Christ que le péché d'origine. C'est autour du Christ, non autour d'Adam, qu'il faut faire graviter tout l'intérêt. L'essentiel est que l'influx rédempteur — La Peyrère n'en décrit guère la nature, ni même les conséquences — puisse se répandre, quoi qu'il en soit de leurs liens de famille, à tous ceux que Dieu a choisis dans l'ensemble de l'humanité. (En calviniste orthodoxe, La Peyrère réserve cet influx aux prédestinés, *Syst. theol.*, l. I, c. ix; mais son bel optimisme paraît faire très large la mesure de ceux-ci; il n'est pas, à coup sûr, pour le « petit nombre des élus ».) Sur tout l'ensemble de la théorie, voir *Syst. theol.*, l. V tout entier.

2° *L'accueil fait à l'hypothèse.* — Il est très clair que le *Système théologique des préadamites* heurtait trop violemment et les idées reçues, et la théologie, et même le dogme pour être assuré d'un accueil favorable. La réaction très vive, mais passagère chez les catholiques, se prolongera avec une constante âpreté chez les protestants.

1. *Chez les catholiques.* — On a dit, à l'article La Peyrère, les ennuis personnels que la publication de ses deux petits livres attira sur l'auteur. Arrêté, lors d'un séjour en Belgique, par les ordres de l'archevêque de Malines, La Peyrère fit connaissance avec les prisons de l'Inquisition, d'où ne put le tirer l'intervention même de son maître, le prince de Condé. Il n'eut d'autre ressource que d'abjurer à la fois et le calvinisme et sa théorie des préadamites, ce qu'il fit à Rome, devant le pape Alexandre VII. Il semble d'ailleurs, quoi qu'on ait prétendu, que cette rétractation ait été sincère. Richard Simon qui fit la connaissance de La Peyrère, alors que celui-ci était retiré au séminaire de Notre-Dame des Vertus, près Paris, s'en porte garant. *Lettres choisies*, t. ii, lettre iv, éd. d'Amsterdam, 1730, p. 29. L'illustre critique ne se privait pas d'ailleurs de se divertir sur le compte de celui qu'il appelait un rêveur. Plusieurs lettres se sont conservées qu'il lui adressa pour démolir les arguments en faveur de l'antiquité de l'homme qui avaient tant ému l'auteur des *Préadamites*. Voir *ibid.*, lettres i, ii, iii. Richard Simon, lui, ne voyait aucune raison de se départir de la chronologie traditionnelle. Il n'était d'ailleurs pas le premier à critiquer La Peyrère. L'année même qui suivit la publication du *Systema*, Ph. Le Prieur, sous le pseudonyme d'Eusèbe Romain et, trois ans plus tard, le P. Cl. Dormay, faisaient paraître contre le livre des *Animadversiones*. Voir art. Prieur.

Jean Launoy, qui n'est pas suspect d'étroitesse d'esprit, jugea, avec non moins de sévérité, l'ouvrage de La Peyrère. Dans une lettre du 1er janvier 1655, il parle de l'énorme succès que le livre eut à Paris, surtout après un arrêt du Parlement le condamnant au feu; mais ce succès il le rencontrait surtout dans les milieux libertins. *Liber iste iis pene tantum probatur, qui nullam in Christum fidem habent aut, si quam habuerunt, miseri et suis obruti sceleribus ejurarunt.* Lettre imprimée par le protestant J.-H. Ursin de Spire à la fin de son *Novus Prometheus præadamitarum plastes*, Francfort, 1656, p. 175.

Un peu plus tard, Noël Alexandre, dans son *Histoire ecclésiastique*, t. i, p. 57 sq., se fait l'écho des mêmes critiques.

2. *Chez les protestants.* — A part un succès très relatif en Hollande, où La Peyrère aurait recruté quelques partisans (mais ce serait une grosse exagération de parler, comme on l'a fait, d'une secte de préadamites), l'hypothèse en question souleva dans les milieux surtout luthériens d'Allemagne une véritable tempête. Le fait que l'auteur du *Systema theologicum* avait abjuré le protestantisme n'a pas été, pensons-nous, étranger à cette virulente indignation. Autant Richard Simon et Launoy se montrent souriants dans les critiques qu'ils lui adressent, autant les réfutations protestantes que nous avons pu voir sont hargneuses et méchantes. A les lire, il semblerait que La Peyrère soit un abominable libertin, un athée, le pire des scélérats. Au fait, l'atteinte qu'il portait à l'autorité de la Bible était de grave conséquence en des Églises où l'on pensait appuyer sur l'Écriture seule l'ensemble du dogme. C'est de ce biais surtout que La Peyrère a été critiqué. On semble s'être moins attaché aux graves incohérences que présentait son explication du péché originel, qu'à ses vues si originales sur le caractère même de l'histoire biblique.

Nous ne ferons pas ici l'histoire de ces polémiques. On en trouvera un abrégé singulièrement indigeste dans une petite thèse de Herm.-Christophe Engelcken, soutenue à Rostock en 1698 et réimprimée en 1707, *Dissertatio theologica præadamitismi recens incrustati examen complectens.* Voir en particulier, p. 10, la longue énumération des auteurs, aujourd'hui bien oubliés, qui sont descendus dans la lice. On y trouvera éga-

lement des indications sur ceux qui, d'une manière plus ou moins déguisée, ont soutenu des principes qui auraient conduit au préadamitisme. *Loc. cit.*, p. 24 sq.

Signalons, d'autre part, l'apparition à Londres, en 1732, d'un livre intitulé : *Conadamitæ*, où l'auteur veut prouver que d'autres hommes furent créés en même temps qu'Adam.

II. Le préadamitisme scientifique. — Qu'on nous permette de désigner sous ce nom une façon toute différente de poser le problème de l'antiquité de l'homme sur la terre.

Tout élastique que soit la chronologie biblique, il est incontestable qu'elle donne l'impression que l'homme a paru sur notre planète à une époque relativement récente, se chiffrant en définitive par un petit nombre de millénaires. A la grande rigueur et en distendant au maximum les cadres de cette chronologie, on peut arriver à y faire tenir, et beaucoup plus aisément que ne le pensait La Peyrère, les données historiques et protohistoriques qui se sont accumulées depuis le XVIIe siècle et qui ont pris, sur divers points un caractère de certitude, que ne possédaient pas, à coup sûr, les documents auxquels, un peu naïvement, se fiait cet auteur.

La très grande difficulté commence quand, au lieu d'envisager l'histoire, on envisage la préhistoire. Cette discipline qui n'a pas un siècle d'existence, après avoir donné prise aux discussions et même aux railleries des non-spécialistes, a fini par se constituer en un corps de doctrines, dont les méthodes sont bien assises, les principes très solides, et dont les conclusions demandent à être prises en sérieuse considération. Cuvier avait déclaré qu'il n'y avait pas d'homme fossile; l'homme fossile s'est trouvé. On a tenu longtemps pour un dogme scientifique qu'il n'y avait pas, qu'il ne pouvait y avoir « d'homme tertiaire ». Voici que l'homme (ou le préhomme) tertiaire semble bien sortir de la région des mythes et des probabilités pour entrer dans celle des réalités. Voici que des races humaines (ou préhumaines) se reconstituent, dont on commence à pouvoir décrire les caractères, les habitats, les centres de diffusion. Voir l'art. Polygénisme. Tout ceci ne peut plus tenir, distendrait-on les cadres chronologiques jusqu'à les faire craquer, dans le récit génésiaque. Le concordisme a fait faillite quand il s'est agi de faire cadrer avec les données générales de l'histoire du monde et de la planète les simples énoncés du chapitre 1er de la Genèse. Il apparaît à beaucoup de savants catholiques que le concordisme réussit aussi mal quand il s'applique au cas particulier de l'homme.

On a signalé, à l'article Polygénisme, les diverses solutions que l'étude objective du problème pouvait suggérer. Il doit être permis aux savants catholiques de les proposer avec la réserve et la modestie qui convient. L'une de ces hypothèses se rattacherait, jusqu'à un certain point, au préadamitisme. Elle consisterait à voir dans les humanités successives qui nous ont laissé, dans les couches géologiques, et les traces de leur industrie et parfois des restes de leurs squelettes, des sortes d'essais, d'ébauches par quoi la Providence préludait, comme en se jouant, *ludens in orbe terrarum*, à la création de l'humanité définitive, de cet *homo sapiens* dont parle la Genèse. Ces ébauches avaient-elles complètement disparu, quand l'*homo sapiens* notre ancêtre fit son entrée dans le monde? Qui pourrait le dire? Des descendants authentiques de ces humanités primitives se sont-ils perpétués? Grave question sur laquelle il s'en faut que le dernier mot puisse être dit de longtemps, mais que l'on peut discuter, pourvu que l'on donne du péché originel une interprétation conforme à la tradition. Et donc, s'il revenait au monde, Isaac de La Peyrère aurait bien des motifs de retoucher son *Systema theologicum*, mais il aurait la satisfaction aussi de constater qu'il avait bien quelque raison, quoi qu'il en soit de la solution imaginée par lui, de poser le problème et d'y chercher une réponse. N'adoptons pas à l'endroit des chercheurs d'aujourd'hui l'attitude hargneuse, rogue et tranchante que prit à l'égard des *préadamites* l'intransigeante orthodoxie luthérienne du XVIIe siècle.

É. Amann.

PRECHTL Maximilien, bénédictin allemand, érudit et controversiste (1757-1832). — Né à Hahnbach (Haut-Palatinat), d'une famille aisée, le 20 août 1757, il fit ses études au lycée d'Amberg, encore tenu par les jésuites, entra le 1er octobre 1775 à l'abbaye de Michaelfeld, où il fit profession l'année suivante. Ordonné prêtre en 1781, il passa trois ans à Salzbourg, pour y étudier l'un et l'autre droit. Rentré dans son couvent, il fut chargé d'enseigner aux jeunes religieux le droit canonique d'abord, puis la théologie; à partir de 1794, il donne ce dernier enseignement au lycée d'Amberg, dont il devient recteur en 1799. Mais, au même moment, il est élu abbé par ses confrères de Michaelfeld (14 janvier 1800). Son abbatiat ne devait durer que deux ans, l'abbaye ayant été supprimée par le gouvernement bavarois en 1802. Maximilien Prechtl se retira alors à Vilseck, puis dix ans plus tard à Amberg, où il retrouva un certain nombre de ses confrères et d'autres savants catholiques. C'est là qu'il passera les vingt dernières années de sa vie, partageant son temps entre la prière et le travail intellectuel. Il y mourut le 12 juin 1832.

Orienté d'abord vers l'histoire, Prechtl avait composé, à la demande de M. Gerbert, abbé de Saint-Blaise, la chronique de son couvent de Michaelfeld, qui fut insérée dans E. Ussermann, *Episcopatus Bambergensis illustratus*, Saint-Blaise, 1802, p. 317-346. Les menaces de sécularisation qui pesaient, dès 1800, sur les monastères de Bavière lui inspirèrent de même une étude sur la restauration monastique qui avait eu lieu dans ce pays en 1669 : *Wie sind die oberpfälzischen Abteyen im Jahre 1669, abermal an die geistlichen Ordensstände gekommen? Als Beytrag zur Kirchengeschichte der Obernpfalz erötert von einem Freunde der Wahrheit und Gerechtigkeit*, s. n., s. l., 1802.

Sorti de son abbaye, Maximilien Prechtl va se consacrer tout entier à la controverse avec les protestants, controverse tout irénique d'abord, qui vise surtout à rapprocher de l'Église les frères séparés, mais qui, après la célébration du troisième centenaire de la Réforme en 1817, tourne à la polémique assez vive. Citons seulement les ouvrages principaux : 1° *Ueber den Geist und die Folgen der Reformation besonders in Hinsicht der Entwickelung des Europäischen Staaten-Systems, als ein Seitenstück zu der von dem National-Institut zu Paris vor einigen Jahren gekrönten Preisschrift des Herrn von Villers*, s. n., s. l., 1810. L'auteur y montre comment la Réforme devait amener fatalement l'état d'esprit qui régnait un peu partout à la fin du XVIIIe siècle : « Au siècle de la Réformation a fait suite immédiatement celui de Descartes, de Bayle et de Spinoza; à ce dernier, l'époque de Voltaire, de La Mettrie et des Encyclopédistes; après quoi viennent les beaux temps de la Révolution française, à quoi fait suite l'ère présente de découragement, d'apathie et d'entière dépression. » P. 365. Le livre se terminait néanmoins sur des paroles d'espoir; l'union des vrais chrétiens catholiques et protestants, pourrait amener de meilleurs jours. C'est l'espoir qu'allait exprimer plus longuement l'ouvrage qui est le livre capital de Prechtl. — 2° *Friedensworte an die katholische und protestantische Kirche für ihre Wiedervereinigung*, s. n., Soulzbach, 1810, 2e éd., 1820. C'est une réponse à un livre de G.-I. Plank, *Worte des Friedens an die katholische Kirche, gegen ihre Vereinigung mit der protestantischen*,

Gœttingue, 1809. A l'encontre des vues exprimées par l'auteur protestant, Prechtl, toujours sous le voile de l'anonymat, prétend établir que l'union entre les deux Églises est souhaitable, qu'on est en droit de l'espérer, qu'il faut prendre les moyens pour la réaliser. Il y a, dans cette dernière partie surtout, des vues extrêmement intéressantes et qui n'ont rien perdu de leur actualité. Pour arriver à l'union, il s'agit avant tout de créer un état d'esprit, en développant d'abord de part et d'autre le sentiment religieux, la pratique des vertus chrétiennes et spécialement de la charité fraternelle. Il faut ensuite que les intellectuels des deux confessions apprennent à se connaître, se renseignent aussi exactement que possible, et plus encore par des conversations que par des lectures, sur la doctrine exacte de leurs antagonistes. Il s'agit de n'exagérer ni les différences, ni non plus les points de contact. Entrant dans le domaine de la réalisation, Prechtl ne craignait pas d'esquisser tout un plan de conférences entre professeurs catholiques et protestants, le tout réglé par une commission à laquelle le pouvoir civil devrait s'intéresser. C'est seulement quand les conversations seraient plus avancées que l'on ferait intervenir l'autorité pontificale. — 3° A la même inspiration se rattache l'histoire des tentatives d'union au XVII[e] siècle : *Friedensbenehme zwischen Bossuet, Leibnitz und Molanus für die Wiedervereinigung der Protestanten und Katholiken, geschichtlich und kritisch beurtheilt von dem Verfasser der Friedensworte*, s. n., Soulzbach, 1815. — 4° La même année, parut un tout petit opuscule, orienté dans le même sens : *Gutachten der Helmstädter Universität bey der einer protestantischen Prinzessin angesonnenen Annahme der katholischen Religion, beleuchtet von dem Verfasser der Friedensworte*, Salzbourg, 1815; il s'agissait d'une assez vieille histoire et qui n'avait même pas la saveur de l'inédit : En 1707, lorsqu'il fut question du mariage entre le futur empereur Charles VI et Élisabeth-Christine de Brunswick-Wolfenbüttel, qui était protestante, l'université protestante de Helmstedt fut sollicitée de donner son avis sur le changement de religion auquel devait se prêter la princesse. Considérant qu'en définitive on pouvait faire son salut dans l'Église romaine, laquelle avait conservé l'essentiel de la foi chrétienne et des sacrements, l'université déclarait que la princesse pouvait en sûreté de conscience abandonner l'Église évangélique. On voit le parti que Prechtl devait tirer de cette décision officielle et des considérants fort curieux qui l'appuyaient.

5° Mais la foi de l'ancien abbé de Michaelfeld en une réunion des deux confessions rivales allait être mise à une rude épreuve par la manière dont fut célébré, dans toute l'Allemagne protestante, en 1817, le troisième centenaire de la Réforme. Dès l'année précédente, on avait publié et réédité un certain nombre d'ouvrages de Luther, principalement les ouvrages allemands rendus accessibles au grand public. Deux de ces éditions attirèrent spécialement l'attention de Prechtl : celle de F. W. Lomler, *D[r] Martin Luthers deutsche Schriften, theils vollständig, theils in Auszügen. Ein Denkmahl der Dankbarkeit des deutschen Volkes im Jahr 1817 zur würdigen Feier des 3. Jubelfestes der protestantischen Kirchen*, 3 vol., Gotha, 1816-1817; celle aussi de F. I. Niethammer, *Die Weisheit D[r] Martin Luther's*, dont la première partie avait paru, sans nom d'auteur, à Nurenberg, 1817, et qui s'annonçait comme devant comprendre quatre parties. C'est le titre de ce dernier ouvrage qui excita la bile de Prechtl. « Se taire devant ces provocations, écrit-il, serait un véritable reniement. » Il rédigea donc, un peu trop vite, semble-t-il, et sans donner à sa composition tout le fini désirable : *Seitenstück zur Weisheit D. Martin Luthers aufgestellt von einem Katholiken zum Jubeljahr der Reformation Luthers*, s. n., s. l., 1817. Le ton se faisait dur, persifleur même, parfois violent; nous sommes très loin des dispositions iréniques dont témoignaient les ouvrages antérieurs. Ce ton, Prechtl allait le conserver dans les publications suivantes, qui sont toutes des réponses plus ou moins directes à des productions protestantes. — 6° En 1817 et 1818, paraissaient successivement deux lettres, soi-disant adressées par Luther lui-même à l'un de ses récents éditeurs : *Sendschreiben an den neuesten Herausgeber seiner Streitschrift « Das Papstthum zu Rom vom Teufel gestiftet »*; à ces deux productions, Prechtl oppose successivement deux réponses : *Antwort auf das Sendschreiben*, 1817; *Abgedrungene Antwort auf das 2. Sendschreiben*, 1818. — 7° Chr. Berbert, diacre de Königsberg, publie un peu plus tard une attaque directe contre l'écrit de Prechtl : *Kritische Beleuchtung der anonymen Schrift eines Katholiken unter dem Titel Seitenstück...*, Hildburgh, 1817; à quoi notre auteur oppose un *Kritischer Rückblick auf Chr. Berbert's kritische Beleuchtung*, 1818. — 8° Plus considérable fut une attaque dirigée contre le catholicisme par le professeur H. G. Tzschirner, surintendant de Leipzig, dans son livre : *Protestantismus und Katholicismus aus dem Standpuncte der Politik betrachtet*, Leipzig, 1822, qui eut, après quelques mois, une seconde édition. Cette fois, M. Prechtl crut devoir sortir de l'anonymat; il publie : *Beleuchtung der D[r] Tzschinerischen Schrift « Protestantismus und Katholicismus », von Max. Prechtl, Abte des aufgelösten Benediktiner-Klosters Michaelfeld*, Soulzbach, 1822. L'auteur visé lui opposa un *Sendschreiben an Herrn Abt Maximilian Prechtl*, qui amena une nouvelle réplique de Prechtl : *Rechtfertigender Rückblick der D[r] Tzschirnerischen Schrift..., als Antwort auf das Sendschreiben*, Soulzbach, 1824. Il ne nous semble pas que toutes ces publications, d'un tour plus ou moins agressif, aient fait beaucoup avancer la cause de l'union des Églises. Jamais plus l'ancien abbé de Michaelberg n'a retrouvé le filon qu'il avait si bien exploité dans ses premiers écrits.

J.-B. Weigl, *Abt Prechtl, eine biographische Skizze*, Soulzbach, 1833; Lindner, *Die Schriftsteller des Benedictiner Ordens im Königreich Bayern*, t. I, Ratisbonne, 1880, p. 26 sq.; Stillbauer, *Maximilian Prechtl, Abt des chemaligen Benedictiner Klosters Michaelfeld*, dans *Der Katholik*, 1889, t. I, p. 424-445; t. II, p. 64-79; Hurter, *Nomenclator*, 3[e] éd., t. V *a*, col. 880.

É. AMANN.

PRÉCIPIANO DE SOYE (Humbert-Guillaume de) (1627-1711), né à Besançon, en 1627, étudia la philosophie chez les jésuites de sa ville natale et la théologie à Louvain; il fut chanoine et grand archidiacre de Besançon en 1661, conseiller à la cour de Dôle en 1667; membre du conseil suprême des Pays-Bas à Madrid en 1672. Nommé évêque de Bruges, en 1682, après la mort de François de Baillencourt, le 3 novembre 1681, et sacré à Bruxelles, le 21 mars 1683, il fut transféré, en 1690, à Malines, où il lutta très énergiquement contre les jansénistes, spécialement dans les assemblées épiscopales convoquées en janvier 1691, en mars-avril 1692 et avril-mai 1693. Il fit emprisonner Quesnel et Gerberon; le premier réussit à s'évader et publia contre l'archevêque l'écrit intitulé : *Decretum archiepiscopi Mechliniensis notis illustratum*; le second fut condamné à signer le *Formulaire*, le 24 novembre 1704. Précipiano voulut justifier sa conduite dans cette affaire : *Processus officii fiscalis curiæ ecclesiasticæ Mechliniensis contra dominum Gerberon... qui a Gallia profugus, sub veste laica et nomine ficto Augusti Kergra, in Belgis, per plures annos latitaverat*, in-4°, Bruxelles, 1704. L'archevêque mourut le 9 janvier 1711.

La plupart des écrits de Précipiano sont dirigés

contre les jansénistes et se présentent sous la forme de lettres. Il faut citer : *Lettre au Saint-Office du 31 janvier 1691*, où il dénonce les menées de la faction janséniste (*Synodicon belgicum*, t. I, p. 574-577); *Lettre pastorale du 12 octobre 1692*, qui valut à son auteur les félicitations du pape Innocent XII (*Synodicon*, t. II, p. 391-417, et Claessens, *Histoire des archevêques de Malines*, t. II, p. 38-42); *Lettre du 19 juillet 1696 à Innocent XII; Lettre du 21 juillet 1700*, où il recommande divers points de la morale chrétienne et demande le rétablissement des confréries, notamment de celles du Saint-Sacrement et de la Sainte-Vierge et où il conseille la communion fréquente (*Synodicon*, t. II, p. 418-457, et Claessens, *op. cit.*, t. II, p. 42-45).

Corneille van Gestel, *Historia sacra et profana archiepiscopatus Mechliniensis*, 2 vol. in-fol., 1725, t. I, p. 63-65, avec portrait de Précipiano; Claessens, *Histoire des archevêques de Malines*, 2 vol. in-8°, Louvain, 1881, t. II, p. 1-49; *Gallia christiana*, t. V, col. 21-22; François Xavier de Ram, *Synodicon belgicum, sive Acta omnium Ecclesiarum Belgii a celebrato concilio Tridentino usque ad concordatum anni 1801*, 2 vol. in-4°, Malines, 1828-1829, t. I, p. 570-577, et t. II, p. 391-457; F. Filsjean, *Antoine Pierre Ier de Grammont, archevêque de Besançon*, in-16, Besançon, 1898, p. 22-30, 95-97, 105-112; *Biographie nationale de Belgique*, t. XVIII, col. 204-216; L. Rochette, *Humbert Guillaume de Précipiano*, dans *La vie diocésaine*, Malines, 1912, t. V, p. 81-90, 125-132.

J. CARREYRE.

PRÉDESTINATIANISME. — Ce serait l'erreur de ceux que l'on a appelés les prédestinatiens, ce dernier mot traduisant, par à peu près, le mot *prædestinati*, lequel a été en usage plutôt que celui de *prædestinatiani*. Théoriquement on devrait appeler ainsi ceux qui, assimilant de tout point la prédestination au ciel et au bien et la prédestination à l'enfer et au mal, enseigneraient que Dieu, par un décret éternel et antérieurement à *toute* considération, choisit un certain nombre d'hommes (ou de créatures raisonnables) pour manifester en eux sa miséricorde, tandis qu'il en destine d'autres à manifester sa puissance et sa sévérité, en décidant à l'avance qu'ils seront pécheurs, mourront dans le péché et seront damnés.

Que, dans la réalité de l'histoire, il ait existé une telle opinion, qu'il faille en rapprocher la doctrine calviniste de la prédestination, telle que l'ont formulée les *supralapsariens* des Pays-Bas, au XVIIe siècle, c'est ce qui ne paraît pas évident à bon nombre d'historiens des dogmes. En fait, quand l'on traite la question du prédestinatianisme, on raconte beaucoup plus la polémique qui, au milieu du XVIIe siècle, mit aux prises les « disciples de saint Augustin » et les « nouveaux théologiens » (disons, pour faire court, jansénistes et molinistes) sur le point de savoir s'il avait existé dans le passé chrétien une hérésie prédestinatienne, caractérisée comme telle et réprouvée comme telle par l'Église.

I. LES PIÈCES DE LA CONTROVERSE. — 1° Dans son *Histoire du pélagianisme* qui forme le t. I de l'*Augustinus*, Jansénius racontait au l. VIII, c. XXI-XXIII, les résistances des *Massilienses* à la doctrine de saint Augustin sur la prédestination, et il exprimait l'idée que c'étaient ces « semi-pélagiens » qui avaient inventé « l'hérésie prédestinatienne », nom sous lequel ils poursuivaient en fait la véritable opinion du docteur de la grâce. Voir l'analyse de ces chapitres à l'art. JANSÉNISME, t. VIII, col. 340.

2° L'*Augustinus* parut à Louvain en 1640, à Paris en 1641. En 1643, Sirmond publiait le texte du livre anonyme qu'il appelait le *Prædestinatus;* cf. ci-dessus, col. 2775 et surtout 2779. Ce n'était pas une simple édition. La préface *Invaluit paucis abhinc annis* (elle n'est pas dans *P. L.*, la chercher soit dans l'édition originale de Sirmond, soit dans les *Opera* de Sirmond) prenait en termes très vifs le contre-pied de la thèse soutenue par Jansénius. L'*hérésie prédestinatienne*, dont les modernes défenseurs de saint Augustin se refusaient à reconnaître l'existence, était bel et bien garantie par ce livre anonyme du Ve siècle, qui la combattait si vigoureusement et de manière si orthodoxe. Comme confirmation, Sirmond alignait un certain nombre de *Veterum testimonia de prædestinatorum hæresi*. Cf. *P. L.*, t. LIII, col. 585-588.

3° Cette intervention de Sirmond, venant à la rescousse de Baronius et de Suarez (que Jansénius avait pris à partie), provoqua sur-le-champ une réplique : *Censure d'un livre que le R. P. J. Sirmond a fait imprimer sur un vieil manuscrit et qu'il a intitulé* PRÆDESTINATUS, par le sieur Auvray, docteur en théologie (Auvray est un pseudonyme; l'auteur est Martin Barcos, neveu de Saint-Cyran), Paris, 1643 et 1644. Cette censure fut traduite en latin : *Censura in qua ostenditur nullam fuisse unquam prædestinatorum hæresim*, auct. Auvræo, doct. Sorb., Paris, 1645, que l'on publia aussi à la suite d'une réédition du *Prædestinatus*. Le volume débutait par une préface d'Auvray, *Nihil sub sole novum*, faisant allusion aux débats récents, en Hollande, entre arminiens et calvinistes orthodoxes, à Rome, où la controverse *De auxiliis* s'était récemment déroulée, en France, où la Sorbonne et la Compagnie de Jésus étaient aux prises. De part et d'autre, on en appelait au *consensus veteris Ecclesiæ*, de part et d'autre aussi on voulait que la doctrine adverse eût été qualifiée d'hérésie dans le passé. Les partisans de la prédestination inconditionnée *(ante prævisa merita)* appelaient leurs adversaires « pélagiens »; inversement, ceux qui dans l'affaire du salut défendent les *conditionala decreta* mettaient leurs antagonistes au nombre des *prædestinati*. C'est dans ce dessein que le P. Sirmond venait de publier le *Prædestinatus;* mais, en fait, il n'y avait jamais eu d'hérésie prédestinatienne; le soi-disant écrit prédestinatien réfuté par l'auteur anonyme était un faux en provenance de milieux pélagiens ou semi-pélagiens. Quant à la *Censure* elle-même, qui faisait suite à la réédition du *Prædestinatus*, elle s'ouvrait par une introduction très violente, tant pour Sirmond qui s'était laissé duper que pour le livre anonyme publié par lui. Loin de pouvoir être invoqué comme juge, ce misérable auteur devait même être récusé comme témoin.

4° Ce pamphlet — il est impossible de lui appliquer un autre nom, malgré l'exactitude des données positives — induisait Sirmond en tentation de riposter. Il y succomba, hélas! et fit paraître, à Paris, en 1648, son *Historia prædestinatiana quibus initiis exorta et per quos potissimum profligata prædestinatorum hæresis olim fuerit et oppressa*, 89 p. in-8°, reproduite dans *P. L.*, t. LIII, col. 671-692. Le vieil historien, mis sur une fausse piste par Hincmar de Reims, s'efforçait de relever, depuis le début du Ve siècle jusqu'à la controverse du IXe, les affleurements d'une hérésie, disons plus, d'une secte prédestinatienne, qui, née en Afrique au temps même d'Augustin, aurait fait école dans le sud de la Gaule et s'y serait perpétuée jusqu'à l'éclat de l'affaire Gottschalk. Il est vraiment douloureux de voir ce vieillard (il avait 89 ans) accumuler les paralogismes pour donner aux textes les plus clairs un sens diamétralement opposé à leur signification obvie.

5° Dans le camp adverse on triompha. Encore que la thèse d'ensemble de Sirmond fût insoutenable, elle n'avait pas laissé d'attirer l'attention sur l'importance qu'avait eue la controverse du IXe siècle, où s'était débattu le problème de la double prédestination. L'évêque anglican d'Armagh, en Irlande, J. Usher, avait d'ailleurs, dès 1631, publié une *Gotteschalci et prædestinatianæ controversiæ historia*. (C'est lui qui, dans le latin de l'époque, est appelé Armaghus). Un

magistrat laïque, Gilbert Mauguin, rassemblait en 1650 les diverses pièces de l'affaire Gottschalk : *Veterum auctorum qui IX sæculo de prædestinatione et gratia scripserunt opera et fragmenta plurima nunc primum in lucem edita, cum chronica et historica Synopsi, gemina dissertatione et pacifica operis coronide*, 2 vol. in-4°, Paris, 1650. La deuxième dissertation annoncée par le titre figure au t. II, p. 443-690 (2e pagination) sous cette rubrique : *Vindiciarum prædestinationis et gratiæ dissertatio altera seu accurata « Historiæ prædestinatianæ » R. P. Sirmondi confutatio.* L'ardent janséniste n'était pas tendre pour son adversaire, et, bien qu'il ne fût pas avare lui-même d'hypothèses peu rassurantes, il n'hésitait pas à mettre en cause la perspicacité du vieil historien : *ex studio propriæ sententiæ et societatis zelo, dum libero nimis indulget arbitrio, ab humilitatis via evagatus, justo, licet secreto Dei judicio, in rebus etiam clarissimis tanti viri desideramus perspicaciam*, p. 448. Nous sommes à l'avant-veille des *Provinciales.*

6° Le coup porté par Mauguin avait été dur. Dans le camp moliniste on se montrera désormais plus prudent. En 1655, le P. L. Cellot, S. J., reprend l'*Historia Gottescalci prædestinatiani et accurata controversiæ per eum renovatæ disputatio*, Paris, 1 vol. in-fol., 588 p. Il laisse soigneusement de côté ce qu'il y avait de plus contestable dans Sirmond : les premiers chapitres sur le prédestinatianisme « avant la lettre ». Moins au fait de l'histoire, le dominicain Piccinardi (voir ci-dessus, col. 2781), en 1686, se laissait encore persuader qu'il y avait eu une hérésie prédestinatienne parmi les moines d'Adrumète, qu'Évodius d'Uzala était l'auteur du l. II du *Prædestinatus*, que ce livre porté en Gaule y avait propagé l'erreur susdite. Bref, il prenait pour argent comptant la démonstration de Sirmond.

Les historiens sérieux en avaient désormais fait justice. Citons d'abord Petau, *De incarn.*, l. XIII, c. VI-IX, qui, tout en conservant les cadres de Sirmond, fait une critique diligente des exagérations de son confrère; Noris, dans son *Historia pelagiana*, parue en 1673, voir l. II, c. XV, dans *Opera*, t. I, col. 435-462, et dans son *Historiæ Gottescalcanæ synopsis*, parue seulement après sa mort, *ibid.*, t. IV, col. 681-718; et, pour ce qui est des « débuts du prédestinatianisme », la très sage appréciation de Tillemont : « On ne prétend pas que quelques particuliers, comme Lucide et Monime, n'aient pu tomber dans quelques-unes des erreurs qu'on reproche aux prédestinatiens. Mais le nombre en a été assurément très petit, bien loin qu'ils aient jamais formé une secte. » *Mémoires*, t. XVI, 1712, p. 20.

C'est l'exactitude de ce point de vue que va nous montrer une critique rapide des documents versés au débat.

II. LES ARGUMENTS DE CHAQUE PARTI. — 1° *La thèse de Sirmond et les arguments qu'elle invoque.* — Il a existé, dit Sirmond, au début du Ve siècle, une hérésie, ou même une secte de prédestinatiens, affirmant la double prédestination dans le sens absolu que nous avons marqué au début de cet article, et tirant — ce point est essentiel — de cette idée théorique une conséquence fort grave au point de vue moral. Cette conséquence c'est l'indifférentisme absolu. Si le sort de chacun de nous est irrévocablement réglé par un décret éternel, à quoi bon se préoccuper de perfection? Quoi qu'il fasse, le prédestiné arrivera au salut; quoi qu'il fasse, le réprouvé ira certainement en enfer. Cette hérésie a persévéré, de manière plus ou moins larvée, jusqu'au IXe siècle où Gottschalk l'a fait revivre. Sirmond n'ajoute pas, mais c'est à coup sûr sa pensée, que le protestantisme l'a reprise à son compte, comme aussi les jansénistes.

Cette thèse, Sirmond l'emprunte à Hincmar de Reims; on la lit en effet en toutes lettres, au c. I du 2e (3e) *Traité de la prédestination*, composé par celui-ci en 860, après le concile de Savonnière *(Tullense Ium) P. L.*, t. CXXV, col. 69-84; cf. *Epist.*, II, *Ad Nicolaum papam*, t. CXXVI, col. 44-46. Hincmar lui-même en avait trouvé le point de départ dans le *Prædestinatus* qu'il a certainement eu en main (il le désigne sous ces expressions : *Hyginus catalogum describens hæreseon*) et dans un texte de Gennade qu'il lisait en appendice à un traité (pseudo-) hiéronymien sur les hérésies, auquel le prêtre de Marseille avait ajouté les hérésies suivantes : *prædestinatiana, nestoriana, eutychiana, timotheana. P. L.*, t. CXXV, col. 70 CD.

Quoi qu'il en soit des origines plus ou moins lointaines de la thèse, Sirmond en voit la preuve dans les faits suivants.

C'étaient des prédestinatiens, sans le nom, que ces moines d'Adrumète, qui, comprenant de travers la doctrine d'Augustin, niaient toute existence du libre arbitre, et contre lesquels le docteur d'Hippone écrivit ses deux traités : *De correptione et gratia* et *De gratia et libero arbitrio.* C'est contre eux aussi qu'Évodius, évêque d'Uzala, écrivit à l'abbé du monastère d'Adrumète, Valentin (cf. *P. L.*, t. XXXIII, col. 975, note *a*).

C'étaient des prédestinatiens que ces gens du midi de la Gaule, contre lesquels Prosper et Hilaire, vers 429, imploraient l'aide de saint Augustin. Si la doctrine de l'évêque d'Hippone sur la prédestination y rencontrait de l'opposition parmi les *Massilienses*, ce n'était pas seulement parce qu'elle était nouvelle, mais encore et surtout parce qu'elle était de nature à favoriser l'hérésie des *prédestinatiens*, qui déjà commençait à pulluler. Pour réfuter ces derniers, Augustin compose ses deux livres : *De prædestinatione sanctorum* et *De bono perseverantiæ.*

Mais l'action de l'évêque d'Hippone ne réussit pas à arrêter complètement l'erreur. Aussi Prosper et Hilaire, après la mort d'Augustin, s'adressent-ils au Siège apostolique, pour obtenir de lui la condamnation de l'erreur prédestinatienne. C'est bien elle que vise le pape Célestin dans sa fameuse lettre aux évêques de Gaule (Jaffé, n. 381), réprouvant les *indisciplinatæ quæstiones* que soulèvent des prêtres de leur obédience.

Avec le livre anonyme que Sirmond a appelé le *Prædestinatus*, nous avons enfin un témoignage formel sur l'existence de la secte prédestinatienne et de ses agissements frauduleux, tout spécialement de la perversité qui a fait supposer par elle, sous le nom d'Augustin, un livre destiné à propager la fausse doctrine. (On voit que Sirmond prend pour argent comptant les affirmations de son anonyme.)

Presque au même moment, un chroniqueur du nom de Prosper, mais qu'il ne faut pas confondre avec Prosper Tiro, signale la naissance de l'erreur des *prædestinati : Prædestinatorum hæresis, quæ ab Augustino accepisse initium dicitur, his temporibus serpere exorsa* (il s'agit en fait d'une chronique gauloise sur laquelle on se renseignera dans l'édition de Th. Mommsen, *Chronica minora*, t. I, p. 617 sq.; le texte est p. 656). Un témoignage analogue est fourni par la notice sur l'*hæresis prædestinatiana* signalée par Gennade dans la première des quatre notices qu'il a ajoutées au traité d'Augustin sur les hérésies.

L'histoire des démêlés du prêtre Lucidus avec l'évêque Fauste de Riez est plus instructive encore. Sans doute il ne nous reste de toute cette affaire que la lettre adressée par Fauste en 475 à Lucidus *e secta prædestinatiana*, le *Libellus fidei* rédigé par ce prêtre et présenté au concile d'Arles, et enfin la lettre de Fauste à Léonce d'Arles. Mais ces pièces, d'incontestable authenticité, sont plus que suffisantes pour nous faire découvrir dans le midi de la Gaule, à la fin du Ve siècle, une véritable secte prédestinatienne. Fauste de Riez, dont on a cherché à suspecter les sentiments, était certainement orthodoxe, au témoingnage de Gennade

et à l'estimation de maîtres récents tels que Driedo et Ruard Tapper. Quant à Césaire d'Arles, dont nul à coup sûr ne récusera le témoignage, il fait condamner au canon 25 du IIe concile d'Orange (529) l'erreur prédestinatienne.

Cette hérésie, s'il faut en croire Ennodius de Pavie, avait même réussi à franchir les Alpes. Dans une de ses lettres, cet évêque réfute en effet un personnage anonyme qui déclarait que le libre arbitre ne servait à l'homme que pour le mal, *liberum arbitrium homini deteriorem tantum in partem datum*, ce qui est proprement une erreur prédestinatienne. Voir Ennodius, *Epist.*, II, 19, *P. L.*, t. LXIII, col. 48-51.

Mais ces diverses manifestations de l'erreur prédestinatienne étaient peu de chose à côté de l'éclat qui se produisit au IXe siècle. Sirmond, qui avait publié quelques-unes des pièces de la controverse, n'avait pas de peine à trouver pour appuyer sa thèse les documents convenables. Son dernier chapitre est consacré à montrer que, s'il a pu y avoir opposition entre Hincmar et le concile de Quierzy d'une part, l'école de Lyon et les conciles de Valence et de Langres d'autre part, il n'en reste pas moins que, des deux côtés, on s'opposait à l'hérésie prédestinatienne dont Gottschalk était le représentant.

2° *Discussion de ces arguments.* — Il n'est pas dans notre intention de suivre les uns après les autres les arguments de Sirmond. Il y a intérêt, pensons-nous, à les grouper sous trois chefs :

1. *L'opposition faite à Augustin de son vivant.* — Ni au monastère d'Adrumète, ni dans le midi de la Gaule, il n'est possible de relever trace d'une erreur prédestinatienne. Tout au rebours, on assiste au phénomène suivant. Un peu effrayé des thèses augustiniennes sur la prédestination *ante omnia prævisa merita* (laquelle a pour contre-partie l'abandon des non-prédestinés dans la *massa damnata*), les moines d'Adrumète, aussi bien que les milieux monastiques gaulois, accumulent contre la doctrine du maître d'Hippone toutes sortes d'objections. La plus forte est à n'en pas douter celle-ci, qui a été élevée de tout temps : si les choses sont comme le dit Augustin, à quoi bon s'efforcer d'éviter le péché et de pratiquer la vertu? Se laisser vivre est l'attitude qui s'impose. Que certains esprits aient alors tiré cette conclusion et soient même passés à la pratique, c'est bien possible. Ce faisant, très loin de représenter le prédestinatianisme, ils en font bien plutôt la critique. Inutile d'insister; l'erreur de Sirmond est ici manifeste. Voir ci-dessous, à l'art. PRÉDESTINATION, la doctrine de saint Augustin.

2. *L'opposition antiaugustinienne du Ve siècle jusqu'au concile d'Orange.* — La mort d'Augustin n'a pas arrêté les discussions, bien au contraire. Mais c'est étrangement se leurrer que de représenter Prosper et Hilaire aux prises, dans le midi de la Gaule, avec des prédestinatiens. Tout au contraire c'est contre ceux que l'on appellera plus tard les semi-pélagiens qu'ils mènent la lutte, et qu'ils font appel à l'autorité du Siège apostolique. Les *indisciplinatæ quæstiones* dont il est question dans la lettre qu'ils ont réussi à obtenir du pape Célestin, ce sont les objections faites par les *Massilienses* à la doctrine d'Augustin, au nom des droits du libre arbitre. Que le Saint-Siège, d'ailleurs, n'ait pas pris entièrement à son compte toute la doctrine augustinienne sur la prédestination, c'est ce que montre bien le document romain intitulé : *Præteritorum Sedis apostolicæ episcoporum auctoritates de gratia Dei*, voir le § *Profundiores vero difficilioresque partes*, *P. L.*, t. L, col. 537. Mais le fait qu'il ne s'y trouve pas un mot de réprobation contre la soi-disant hérésie prédestinatienne est à lui seul extrêmement caractéristique.

En fait, ce mot d'hérésie prédestinatienne sur quelles lèvres le trouve-t-on? Sur les lèvres de l'auteur de la *Chronica gallica*, ci-dessus, col. 2806, qui a au moins le mérite de la franchise, puisqu'il fait remonter à Augustin lui-même les origines de l'erreur prédestinatienne; dans le *Prædestinatus*, dont les attaches pélagiennes sont incontestables; dans Gennade, dont le semi-pélagianisme est connu, s'il est bien l'auteur de l'appendice au *Traité des hérésies* d'Augustin. Voilà des garants bien suspects. Visiblement, sous le nom de prédestinatianisme tous ces gens-là entendent discréditer la doctrine même d'Augustin.

Quant à l'échauffourée à laquelle donna lieu Lucidus, on a dit, à l'article LUCIDUS, t. IX, col. 1020 sq., ce qu'il convenait d'en penser. Quelque tranchantes que soient les formules dont s'est servi le prêtre incriminé, elles ne laissent pas d'exposer — sans prudence et sans les nuances nécessaires — des idées augustiniennes. Que Fauste de Riez en ait pris ombrage, il n'y a là rien d'étonnant; qu'il ait trouvé dans l'épiscopat provençal, où le semi-pélagianisme plus ou moins larvé avait toujours des adhérents, des gens pour se scandaliser du pur augustinisme, c'est ce qui n'est pas non plus pour surprendre. C'est du même milieu qu'est originaire Ennodius de Pavie, et cela explique la réaction dont sa lettre est le témoin.

Pour ce qui est de la doctrine de Fauste de Riez, il vaut mieux sans doute en juger par la condamnation portée contre ses livres par l'Église romaine (le décret dit de Gélase les classe parmi les *apocrypha*) que par les apologies des docteurs modernes. C'est pour mettre fin aux troubles excités par sa doctrine que saint Césaire d'Arles a entrepris la campagne qui devait aboutir à la tenue du concile d'Orange. Ce dernier restaure l'augustinisme dans le midi de la Gaule. Loin qu'il parle de l'existence d'une secte prédestinatienne, il s'exprime sur l'erreur elle-même d'une manière tout à fait hypothétique : *Aliquos vero ad malum divina potestate prædestinatos esse, non solum non credimus, sed etiam*, SI SUNT *qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus.* Voir art. ORANGE, t. XI, col. 1101. Il semble difficile de ne pas voir dans l'incise *si sunt* une précaution prise par Césaire contre les insinuations auxquelles avaient recours les semi-pélagiens.

Bref, durant toute cette période, l'accusation de prédestinatianisme paraît bien avoir été lancée par les antiaugustiniens contre ceux qui adhéraient au strict augustinisme, c'est-à-dire, dans le cas particulier, à la prédestination absolument gratuite. Que tel ou tel augustinien ait exagéré parfois la doctrine du maître et l'ait présentée sous une forme tout à fait paradoxale, il faut en demeurer d'accord. Les historiens du dogme ont signalé de tout temps l'interprétation qu'un certain Monime donnait de la pensée d'Augustin et que Fulgence de Ruspe a réfutée dans le *Ad Monimum liber I*; cf. *P. L.*, t. LXV, col. 155. Que l'on range, si l'on veut, dans la même catégorie le prêtre Lucidus. Mais de là à affirmer l'existence d'une hérésie prédestinatienne, à plus forte raison d'une secte de ce nom, il y a un abîme.

3. *La controverse sur la prédestination au IXe siècle.* — Cette question est touchée tout au long à l'article PRÉDESTINATION, IVe partie, nous ne la développerons pas ici. Quelle qu'ait été la pensée personnelle de Gottschalk — et le dernier mot n'est pas dit sur elle — il est incontestable que le moine d'Orbais a vu se lever pour la défense de ses idées des hommes aussi savants que Loup de Ferrières et Ratramne et que, d'autre part, l'attitude d'Hincmar et de Rhaban Maur, criant l'un et l'autre au prédestinatianisme, a été sévèrement jugée par l'école de Lyon d'une part, par Prudence de Troyes, d'autre part, un des personnages les plus doctes de l'époque. A bien prendre les choses, le conflit du IXe siècle a mis aux prises non pas prédes-

tinatiens hérétiques et penseurs orthodoxes, mais simplement amis ou adversaires de la doctrine augustinienne de la prédestination *ante prævisa merita*.

La bibliographie de la controverse relative à l'existence d'une secte prédestinatienne a été donnée, pour l'essentiel dans le texte même.

Pour chacun des arguments d'histoire se reporter aux articles spéciaux concernant AUGUSTIN, CÉSAIRE, FAUSTE, GENNADE, GOTTSCHALK, LOUP, LUCIDUS, etc., et surtout aux diverses parties de l'article PRÉDESTINATION.

É. AMANN.

PRÉDESTINATION. — I. La prédestination dans l'Écriture. II. La prédestination d'après les Pères grecs (col. 2815). III. La prédestination d'après les Pères latins et particulièrement d'après saint Augustin (col. 2832). IV. La controverse sur la prédestination au IXe siècle (col. 2901). V. La prédestination d'après les docteurs du Moyen Age (col. 2934). VI. La prédestination selon le protestantisme et le jansénisme (col. 2959). VII. La prédestination selon les théologiens postérieurs au concile de Trente (col. 2964). VIII. Partie théologique (col. 2989).

I. LA PRÉDESTINATION DANS LA SAINTE ÉCRITURE. — La prédestination se définit le divin propos de conduire à la vie éternelle certaines personnes nommément désignées. L'Écriture connaît-elle un tel propos coéternel à Dieu, immuable et infaillible?

Notre point de vue en cette recherche est celui de l'exégète, dont la compétence s'arrête aux énoncés exprès de l'Écriture, qu'il a charge de reconnaître et de mettre en lumière. Le rôle du théologien a beaucoup plus d'étendue. Il lui appartient de dégager, par voie d'analyse conceptuelle, le contenu implicite des énoncés scripturaires et d'en exploiter, par voie de raisonnement, les virtualités. Le P. Lagrange s'en explique en ces termes à propos des c. IX-XI de l'épître aux Romains : « C'est le devoir de l'exégète de déterminer le plus exactement possible la portée directe de l'argumentation de saint Paul; c'est le droit du théologien de tirer de ces principes des conclusions. » *Épître aux Romains*, Paris, 1916, p. 244. On voudra bien ne pas perdre de vue ce juste partage des rôles, dont l'importance méthodologique et réelle est considérable.

I. DANS L'ANCIEN TESTAMENT. — 1° L'exégète en quête de documents scripturaires sur la prédestination à la vie éternelle, se heurte, pour ce qui regarde l'Ancien Testament, à une question préalable. L'idée de vie éternelle s'y rencontre-t-elle sous sa forme propre et en des énonciations expresses?

Deux grandes espérances, apparentées entre elles, s'affirment distinctement dans l'Ancien Testament : celle de la félicité messianique et celle du règne de Dieu. Nous n'avons pas à les étudier ici pour elles-mêmes et dans la complexité de leur évolution historique. Nous ne pouvons cependant nous dispenser d'en dire quelque chose, attendu que, si l'idée de vie éternelle a trouvé son expression dans l'Ancien Testament, ce ne peut être qu'en liaison avec elles.

L'idée de règne de Dieu s'avère la plus riche des deux. Nous la voyons prendre, surtout à partir de l'exil, un développement considérable et tirer peu à peu au jour celle de vie éternelle, qui est la vie sans fin et bienheureuse des ressuscités avec Dieu dans les cieux. Sans doute, nous pressentons la prochaine émergence de cette notion de résurrection et de vie céleste dès le temps de Jérémie et d'Ézéchiel. Nous la voyons poindre dans certains psaumes et dans Job. Cependant, elle n'apparaît en clarté que dans Sagesse, III, 1 sq.; V, 15 sq., et dans II Mach., VII, 9; cf. Lagrange, *Le livre de la Sagesse, sa doctrine des fins dernières*, dans *Rev. bibl.*, 1907, p. 93 sq., et *Le règne de Dieu dans l'Ancien Testament*, *ibid.*, 1908, p. 58 sq. La littérature juive post-canonique, surtout rabbinique, fait à la notion de vie éternelle une place considérable; cf. Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909, p. 158-175. Dans ces conditions, l'on ne doit pas s'attendre à ce que la prédestination à la vie éternelle ait beaucoup de relief dans l'Ancien Testament.

2° Y est-elle seulement énoncée en forme distincte et telle que la veut l'exégète? Le dépouillement critique des livres de l'Ancien Testament, même des plus récents, le laisse plutôt déçu. Sans doute, il a l'impression de se mouvoir dans une atmosphère religieuse favorable à l'éclosion de cette idée. Les propos de l'Écriture sur Dieu et sur ses relations avec sa créature, ceux-là surtout qui ont trait à l'élection messianique d'Israël, ne peuvent pas ne pas le rendre attentif. Cependant, la formule expresse qui le fixerait lui échappe toujours. Même le cas du « serviteur de Jahvé », au livre d'Isaïe, lui paraît trop spécial pour autoriser une affirmation générale. La récolte du théologien sera peut-être intéressante. La sienne est pratiquement nulle. Touchant ces deux idées conjointes de vie éternelle et de prédestination à la vie éternelle, le langage de l'Ancien Testament ne lui paraît pas encore parvenu à un degré suffisant d'explicitation réelle et de précision conceptuelle pour livrer des formules toutes faites à notre théologie.

Saint Paul a repris et commenté, en trois admirables chapitres, IX-XI, de l'épître aux Romains, la maîtresse doctrine de l'élection messianique d'Israël, qu'il envisage en fonction de l'appel des gentils à la grâce chrétienne et de l'incrédulité des juifs. Or, même dans cette interprétation paulinienne, qui explicite pourtant les données de l'Ancien Testament, l'opinion prévaut de plus en plus, parmi les exégètes catholiques, que la notion propre de prédestination à la vie éternelle n'est pas énoncée. F. W. Maier, qui a tout récemment soumis ces trois chapitres à un examen d'ensemble, va même jusqu'à dire qu'ils n'ont rien à voir avec la doctrine de la prédestination. L'Apôtre n'y aurait pas d'autre objectif que de définir le régime sotériologique institué par Dieu dès l'origine et dont le régime chrétien n'est que la nouvelle affirmation; cf. Maier, *Israel in der Heilsgeschichte nach Röm., 9-11*, Munster-en-W., 1929. Le P. Lagrange s'en était déjà expliqué en termes plus nuancés et, croyons-nous, plus adéquats. « Ainsi donc, écrit-il, la question traitée directement par Paul n'est pas du tout celle de la prédestination et de la réprobation, mais uniquement celle de l'appel des gentils à la grâce du christianisme, ayant pour antithèse l'incrédulité des juifs. Mais il est incontestable que cet appel est en même temps un appel au salut. On pense invinciblement au sort de chacun, on transpose les termes, on applique les principes de Paul au salut individuel. Dieu appelle à la justice par faveur. Mais ceux qui ne sont pas appelés *(à la justice)* ne sauraient être glorifiés. De sorte que ceux qui ne sont pas appelés vont à la perdition. Les conclusions qu'on peut obtenir par cette voie ne regardent plus l'exégèse du texte. Elles devront toujours tenir compte de deux considérations qui font certainement partie de la doctrine de Paul, quoiqu'il ne les ait pas développées ici. La première, c'est qu'il y a des appelés à la grâce qui ne persévèrent pas; la seconde, c'est que quelques gentils avaient pu être sauvés (II, 27). On ne peut donc pas appliquer sans précaution à la prédestination éternelle et à la réprobation ce qui est dit de l'appel à la grâce du christianisme. » *Ép. aux Rom.*, p. 246 sq. Donc : 1° il s'agit de l'appel à la *grâce chrétienne* et non directement de la prédestination *à la gloire;* 2° il s'agit de collectivités, les gentils, les juifs, et non pas directement d'individus

déterminés. C'est plus qu'il n'en faut pour arrêter l'exégète. Le théologien, au contraire, qui peut raisonner, trouve en ces trois chapitres une abondante matière. On doit même dire que la notion de prédestination affleure, Rom., IX, 23-24 : « ...Pour révéler finalement la richesse de sa gloire à l'égard des vases de miséricorde qu'il a préparés pour la gloire, nous qu'il a appelés... »

3° On n'en serait pas moins inexcusable de n'accorder plus qu'une attention distraite à des textes beaucoup plus pertinents et dont l'intérêt pour l'exégète est capital. Pour n'avoir pas cette importance décisive, les passages de l'Ancien Testament relatifs au *Livre de vie* n'en sont pas moins dignes de considération. L'Exode en fait mention dans une prière de Moïse à Jahvé : « Sinon, efface-moi de ton Livre, que tu as écrit. » Ex., XXXII, 32. Il s'agit sûrement du Livre de vie. Nous le retrouvons au Ps. LXIX (Vulg., LXVIII), 29 : « Qu'ils soient effacés du Livre de vie, que leur nom ne figure pas avec celui du juste. » Ce Livre de vie est réservé aux seuls justes. Cependant, cette idée d'un effacement possible cadre mal avec la doctrine de la prédestination. Daniel, XII, 1, est plus intéressant : « Alors seront sauvés parmi ton peuple tous ceux dont le nom sera trouvé au Livre de vie. »

L'Apocalypse reprend avec insistance cette antique image. Nous y lisons, III, 5 : « Le victorieux, celui-là s'enveloppe de vêtements blancs et jamais je n'effacerai son nom du Livre de la vie. » Au chapitre XIII, 8 : « Et ils adoreront (la bête) tous ceux qui habitent la terre, de qui le nom ne se trouve pas inscrit au Livre de vie de l'agneau égorgé. » C'est mettre la conduite de ces gens-là en relation avec le fait de leur non-inscription, fait antérieur et significatif par lui-même. De même, XVII, 8. Au c. XXI, 12 sq., nous lisons : « Et je vis les morts, grands et petits, debout devant le trône; des Livres furent ouverts, puis un autre Livre, qui est celui de la vie. Les morts furent jugés d'après les écritures des Livres, d'après leurs œuvres... Et si quelqu'un ne se trouva pas inscrit au Livre de la vie, il fut jeté dans l'étang de feu. » Le Livre de la vie, distinct de ceux des œuvres, a sa valeur propre et qui semble décisive. C'est ce que confirme XXI, 27 : « Et jamais n'entrera en elle (la Jérusalem céleste) rien d'impur, ni celui qui fait abomination et mensonge, mais seulement celui qui a été inscrit au Livre de vie de l'Agneau. » Dans ce Livre de vie, que connaît pareillement saint Paul, Phil., IV, 3, on ne peut s'empêcher de voir l'expression métaphorique et sommaire de l'idée de prédestination.

A lire sa mention dans le livre archaïque de l'Exode, on pense aux « tablettes des destinées » du poème babylonien *Enuma eliš*. « Le rapprochement, écrit le P. Allo, prouverait tout au plus que les Sémites avaient l'idée d'ordre nécessaire, soumis à un calcul exact; mais, sans emprunts littéraires, on pouvait bien, sur divers points du monde (sémitique), arriver tout droit à créer cet anthropomorphisme très simple que la Providence consigne ses opérations projetées, tient ses comptes et prévoit ses paiements comme tout bon négociant le ferait ici-bas. Ni dans l'Ancien Testament, ni dans l'Apocalypse, ni même dans les apocryphes, il n'est question de livres doués par eux-mêmes d'une force magique, comme ce pouvait être le cas pour les « tablettes des destinées » à Babylone; le contenu de nos livres et sa réalisation dépend de la volonté libre de Dieu et de la volonté libre des hommes. Et si les apocryphes sont parfois suspects d'un certain fatalisme, l'Apocalypse, du moins, ne l'est nullement. » *L'Apocalypse de saint Jean*, Paris, 1921, p. 67 sq. Il reste que cette analogie entre le Livre de vie et les tablettes babyloniennes des destinées confirme notre interprétation.

II. Dans le Nouveau Testament. — 1° *Les Évangiles* ne nous livrent aucun texte où l'exégète puisse lire l'idée de prédestination, c'est-à-dire qui, d'emblée et sans qu'il y ait lieu de recourir à l'analyse conceptuelle ou au raisonnement, la lui présente tout exprimée. Prenons, par exemple, le cas de Matth., XXV, 34 : « Venez, bénis de mon Père. Prenez possession du royaume qui vous a été préparé dès l'origine. » L'exégète voudrait : « ...qui avez été préparés, dès l'origine, pour le royaume. » Et ainsi de maintes autres paroles, auxquelles le théologien appliquera légitimement les procédés particuliers de sa science.

A plus forte raison le pourra-t-il faire à Joa., X, 29 : « Mon Père, ce qu'il m'a donné est plus précieux que tout et personne ne peut ravir de la main de mon Père », dont le sens est précisé par ce qui précède : « ...je leur donne une vie éternelle, et elles ne périront jamais et personne ne les ravira de ma main. » Il est clair que l'idée de prédestination est sous-jacente à ces propos. La parole de Jésus en Matth., XX, 23 : « C'est pour ceux à qui cela est destiné par mon Père », offre un intérêt semblable. Le texte de Matth., XXIV, 24 : « ...jusqu'à séduire, s'il se pouvait, les élus eux-mêmes », suppose la notion d'élection qui ne peut faillir.

2° *Saint Paul* est le docteur de la prédestination à peu près de la même manière qu'il l'est du péché originel.

1. *Romains, VIII, 28-30.* — C'est le texte capital. La traduction littérale du texte grec ne comportant pas de difficulté, il est inutile de le transcrire ici. « 28. Or, nous savons que Dieu fait tout concourir au bien de ceux qui l'aiment, de ceux qui sont appelés selon le propos. 29. Car ceux qu'il a préconnus, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin qu'il soit un premier-né parmi de nombreux frères. 30. Or, ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés et ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés, et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés. »

L'analyse logique de ce court morceau est assez simple. Au ℣ 28 nous avons une affirmation optimiste : « Or, nous savons que Dieu fait tout concourir au bien de ceux qui l'aiment, de ceux qui sont appelés selon le propos. » Pour désigner les bénéficiaires de cette action divine, Paul dit successivement : ceux qui l'aiment, et : ceux qui sont appelés selon le propos. Ce sont deux manières de désigner les mêmes personnes. La seconde formule a l'avantage d'introduire la preuve. On peut même dire qu'elle en donne déjà la substance avec l'évocation du divin propos. Les ℣ 29-30 nous apportent le détail de cette preuve.

L'analyse que nous appellerions psychologique n'offre pas non plus de bien grosses difficultés. Il est manifeste que Paul exprime l'action divine en termes de psychologie humaine. Quel moyen, aussi bien, de faire autrement? La suite des cinq (six) actes qu'il énumère reproduit le processus de l'action humaine, lequel comporte un ordre d'intention et un ordre d'exécution. Cette distinction, dont la formule seule lui est étrangère, apparaît clairement dès le ℣ 28 : « Ceux qui sont appelés selon le propos. » L'appel est le premier des actes historiques dont la suite entière va nous être donnée au ℣ 30. Le propos non seulement lui est antérieur, mais se situe sur le plan différent de la vie intérieure de Dieu. Dans Eph., I, 11, il distingue, avec une particulière netteté, ces deux plans : τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ. Cette distinction est pareillement familière à saint Luc, par exemple, XXIII, 51 : τῇ βουλῇ καὶ τῇ πράξει αὐτῶν, à savoir des sanhédrites.

L'ordre d'intention n'est apparemment représenté que par deux actes : la préconnaissance et la prédestination, ℣ 29. Le silence de Paul sur l'acte initial, qui commande tous les autres et que nous appelons préci-

sément l'intention, étonne. Mais ce silence est-il réel? L'attention se porte sur la clause finale du ℣ 29 : « Afin qu'il (le Fils) soit un premier-né parmi de nombreux frères. » Comment douter que nous ayons là le but spécial que Dieu poursuit en toute cette affaire. La voilà, enfin déclarée par Paul, l'intention divine qui va imposer à toute la suite des actes divins, et premièrement aux actes intérieurs de préconnaissance et de prédestination, de vivantes et précises directives. Cette intention étant présupposée, il s'agit d'aviser aux moyens de la réaliser, c'est-à-dire de les discerner et d'en décréter la mise en œuvre. Ce discernement, c'est la préconnaissance, ce décret, c'est la prédestination. L'une et l'autre s'avèrent actes de la raison pratique mue par une intention présupposée.

Le terme préconnaissance est technique et de signification prégnante. Le P. Allo a bien montré que les verbes simples γινώσκω et ידע comportaient, spécialement avec Dieu comme sujet, outre leur signification fondamentale de « connaître », une signification secondaire difficile à préciser mais que l'on peut rendre en gros par « considérer avec bienveillance ou amitié » (*Les versets 28-30 du c. VIII, ad Romanos*, dans *Rev. des sc. ph. et th.*, 1913, p. 269 sq.). Nul doute que cette note affective ne se doive admettre ici et d'autant plus que notre préconnaissance représente un acte de la raison pratique, elle-même chargée d'affectivité. Cette préconnaissance, à laquelle fait suite la prédestination, ne peut être que ce que nous appelons le jugement pratique, jugement non de vérité, mais de valeur, jugement discrétif et d'approbation, qui va déterminer le choix de la volonté ou élection, qui l'amorce et le contient déjà. Mais quel est l'objet de ce discernement électif? En d'autres termes, de quoi exactement Dieu y prononce-t-il : voilà le moyen à prendre? C'est évidemment celui sur lequel va porter le décret d'exécution et que Paul exprime en ces termes : « Il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils. » Moyen complexe, puisqu'il comporte la conformité ou conformation à l'image du Fils à réaliser en certaines personnes déterminées. La conformité ou conformation s'indiquait de soi, mais non pas la désignation de certaines personnes parmi d'autres. D'après quelles considérations s'est fait ce discernement électif? Paul n'en dit rien. Son langage suggère seulement que Dieu y a procédé avec une souveraine indépendance.

L'acte de prédestination, qui clôt l'ordre d'intention, est le commandement *(imperium)* que Dieu se fait à soi-même d'employer le moyen auquel s'est arrêté son jugement discrétif, à savoir la conformation de certaines personnes déterminées à l'image de son Fils. Ce Fils, c'est Jésus-Christ dans son état glorieux, ainsi que le prouve la suite des actes d'exécution, appel, justification, glorification. Quant à la conformation elle-même, si elle se réalise en trois étapes, le langage de Paul semble bien supposer qu'au regard de la prédestination, elle représente un objet global et unique, atteint directement en sa totalité.

Quant aux actes divins d'exécution, ils sont supposés suivre infailliblement la prédestination.

Qu'est-ce, au juste, que ce propos de Dieu allégué au ℣ 28? Il n'y a pas apparence qu'il représente un acte particulier. Paul doit songer à l'ordre d'intention en bloc par opposition à l'ordre d'exécution. Dans Eph., I, 11, où nous lisons : « En qui (le Christ) nous aussi (les juifs) nous avons obtenu part à l'héritage comme des gens qui ont été prédestinés suivant le propos de celui qui exécute tout κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ », le propos semble être la même chose que la βουλή, qui est la volonté délibérée, en bloc. Même sens, II Tim., I, 9 : « Selon la puissance (principe d'exécution) de Dieu qui nous a sauvés (sans doute par la rédemption) et qui nous a appelés d'un saint appel, à raison non pas de nos œuvres, mais de son propre propos et de sa propre grâce (bienveillance salvifique) qu'il nous a donnée dans le Christ Jésus avant tous les siècles. » Propos et grâce semblent être dans le même rapport que propos et βουλή. Peut-être, dans l'un et l'autre cas, propos représente-t-il le processus volontaire à un stade plus évolué et plus décisif. Cependant, il serait aventuré de subtiliser à l'excès. Retenons plutôt le caractère gratuit du propos divin, raison de notre salut et de notre appel. Devons-nous dire aussi de notre prédestination? L'apparent parallélisme de II Tim., I, 9, et d'Eph., I, 11, où figure le mot prédestination, le donnerait à penser. Sur l'exclusion des œuvres, comme motif de notre justification, laquelle nous constitue héritière de la gloire, Tite, III, 5, est du plus haut intérêt : « Ce ne fut point à raison des œuvres que nous aurions faites dans la justice que Dieu nous sauva. Ce fut par sa miséricorde. Il le fit au moyen d'un bain de régénération et de renouvellement par l'Esprit-Saint, qu'il répandit abondamment sur nous par Jésus-Christ, notre Sauveur, afin que, justifiés par sa grâce, nous devenions héritiers, en espérance, de la vie éternelle. » Cependant, ici non plus, le mot de prédestination n'est pas prononcé.

2. *Éphésiens, I, 3 sq.* — Ici, en revanche, nous le rencontrons : « Béni soit Dieu, Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui nous a comblés dans le Christ de toutes sortes de bénédictions spirituelles et célestes, pour nous avoir élus avant la création du monde à cette fin que nous soyons saints et sans reproche devant lui; nous ayant prédestinés, en sa charité, à l'adoption filiale par Jésus-Christ. » La phrase est compliquée à souhait. Qu'il nous suffise de remarquer que notre prédestination est l'œuvre de la charité de Dieu, qui est la même chose que la « grâce », ou bienveillance salvifique de II Tim., I, 9. Relevons encore l'apparition d'un acte divin, l'élection, dont nous n'avions pas encore rencontré la mention explicite. Psychologiquement, il s'intercale entre la préconnaissance et la prédestination. Les « élus » sont d'ailleurs, dans le langage de saint Paul qui néglige la distinction énoncée Matth., XX, 16; XXII, 15, les mêmes personnes que les « appelés ». Ce n'est pas, bien entendu, que Paul ignore que des chrétiens, et donc des appelés, puissent se rencontrer qui s'excluent par leur conduite de la vie éternelle et donc, puisqu'il tient la prédestination comme infailliblement efficace, qu'il puisse y avoir des appelés qui ne sont pas prédestinés. Mais, lorsqu'il parle de la prédestination, c'est toujours en vue d'affermir l'espérance et de stimuler l'action de grâces, ce qui lui fait négliger cette considération.

3. *Textes divers.* — Il se pourrait qu'il y ait allusion au propos salvifique de Dieu, I Thess., V, 9 : « Car Dieu ne nous a pas posés (ἔθετο) pour la colère, mais pour l'acquisition du salut par Jésus-Christ... » Devons-nous entendre ce « posés » *in re*, ou *in intentione*, d'un acte historique ou d'un décret éternel? Dans la première hypothèse, on attendrait quelque chose comme : *par la foi* en Jésus-Christ. De plus, ἔθετο se conçoit bien mieux comme équivalent de προτίθημι que de καλῶ; cf. ὁρίζω et προορίζω.

Presque certainement II Thess., II, 13 sq., doit s'entendre de l'élection éternelle : « Car Dieu vous a choisis (εἵλατο) dès le commencement (lire : ἀπ' ἀρχῆς, et non pas ἀπαρχήν) pour le salut, par la sanctification de l'Esprit et la foi en la vérité, à quoi il vous a aussi appelés par notre évangile pour l'acquisition de la gloire de Notre-Seigneur Jésus-Christ. » L'opposition entre « choisir » et « appeler » enlève toute possibilité d'interpréter « dès le commencement » sur le plan historique, où « choisir » serait la même chose qu'« appeler ». On notera l'emploi de αἱρῶ au lieu de l'habituel ἐκλέγω.

3° *En dehors de saint Paul*, l'on ne trouve, dans le Nouveau Testament, autant dire rien que, je ne dis pas le théologien, mais l'exégète puisse entendre de la prédestination. Mentionnons seulement I Pet., I, 1 sq. : « Pierre, apôtre de Jésus-Christ, aux élus de la dispersion..., suivant la préconnaissance de Dieu le Père, dans la sanctification de l'Esprit, pour l'obéissance (de la foi) et l'ablution du sang de Jésus-Christ... », où « élus » équivaut à « appelés ».

Pour les monographies plus anciennes, voir F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. II, 13e éd., Paris, 1927, Bibliographie, 3 : Théodicée et prédestination. — Comme monographies plus récentes, citons : E. B. Allo, *Versets 28-30 du c. VIII Ad Romanos*, dans *Rev. des sc. ph. et th.*, 1913 ; M.-J. Lagrange, *Saint Paul et la prédestination*, dans *Épître aux Romains*, Paris, 1916, p. 244 sq. ; A. d'Alès, art. *Prédestination*, dans *Dict. apolog. de la foi catholique*, t. IV, Paris, 1922 ; F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. I, 15e éd., 1927 ; F.-W. Maier, *Israel in der Heilsgeschichte nach Röm.*, *9-11*, Munster-en-W., 1929 ; A. Charue, *L'incrédulité des juifs dans le Nouveau Testament*, Gembloux, 1929.

A. Lemonnyer.

II. LA PRÉDESTINATION D'APRÈS LES PÈRES GRECS. — Pour des raisons historiques, dans lesquelles les intentions polémiques eurent, sans doute, quelque part, la question suivante s'est trouvée posée entre les théologiens au début du XVIIe siècle : les Pères grecs, pris dans leur ensemble, ont-ils enseigné la prédestination *ante prævisa merita*? ou, au contraire, sont-ils partisans de la prédestination *post prævisa merita*? Petau, entre autres, contre son confrère Didace Ruiz de Montoya (*De prædestinatione ac reprobatione hominum et angelorum*, 1628) prend nettement parti pour la seconde des deux solutions.

Theologus alter (Ruicius)... de prædestinatione ingens nuper volumen elucubravit, in quo illos ipsos Græcos Patres asserit aperte fateri prædestinationem causam esse meritorum et gloriæ ; adeoque non propter prævisa merita constituisse Deum certos homines ad salutem eximere : sed ex eo potius, quod illos saluti destinat, gratiam et bona merita largiri... Unde ad Augustinianum sensum illorum revolvi dogma putat ; prius ut gloriam quibusdam dare statuerit Deus ; tum vocationem, primam gratiam ac deinceps reliquas ordinarit. Atqui neutrum horum, meo quidem judicio, Patrum illorum doctrinæ consentaneum est. Petau, *De theologicis dogmatibus*, t. I, *De Deo, Deique proprietatibus*, l. IX, *De prædestinatione*, c. V, n. 5, Venise, 1721, t. I, p. 359 a ; *ibid.*, l. X, c. II, n. 1, p. 398 a.

Thomassin, au contraire, entend prouver, sur le même point, l'accord de la théologie grecque avec celle du docteur africain : *Commilitones ergo Augustino ubique, nusquam adversarios in gratiæ disceptationibus cæteros Patres omnes demonstraturus, græcos primum aggrediar.* Et parmi les doctrines, au sujet desquelles il entend affirmer l'unité de la tradition, le savant oratorien mentionne expressément : *de necessitate gratiæ omnia merita prævenientis ; de prædestinatione electorum secundum gratiam, non secundum merita ulla. Dogmata theologica*, t. II, *De Deo*, l. IX, c. VII, n. 1, éd. Vivès, t. II, p. 217.

Qu'il suffise de mentionner ici les protagonistes des deux écoles entre lesquelles se partagent les théologiens des XVIIe et XVIIIe siècles, les uns tenant les Pères grecs pour des témoins authentiques de la prédestination *ante prævisa merita*, les autres, au contraire, retrouvant chez eux la thèse de la prédestination *post prævisa merita*. Or, si l'on en juge par certains travaux récents, il ne semble pas que l'opposition ait cessé sur ce point entre théologiens ; la question paraît encore fixée dans les mêmes cadres, un peu schématiques, dans lesquels elle reste traditionnellement posée.

Cependant, si l'accord n'est point fait sur l'essentiel de la solution, il semble que l'on s'unisse pour reconnaître, en ces matières, l'unité de la pensée théologique grecque. Le R. P. Prat en fit naguère la remarque à propos de l'exégèse d'un texte de l'épître aux Romains (VIII, 28-30). Il écrit, dans l'une des notes de sa *Théologie de saint Paul* : « Autant qu'il est possible d'en juger, tous les écrivains grecs qui se sont occupés de notre texte s'accordent sur les points essentiels et ne diffèrent que par des détails d'interprétation dont il est aisé de prouver le caractère accessoire par rapport à la question présente. » T. I, 10e éd., p. 519. Cet accord doctrinal ne présente d'ailleurs rien qui surprenne l'historien ; en effet aucun conflit n'est venu départager les Pères sur la question, et, d'autre part, la même doctrine dogmatique, formulée principalement par saint Paul, sert à la fois de point d'appui et de norme à toutes les spéculations ultérieures.

Comme Paul, en effet, et dans les mêmes termes que lui, les Pères reconnaissent que nous sommes prédestinés, justifiés et glorifiés par la grâce de Dieu. Les grandes affirmations doctrinales de l'épître aux Romains, et, plus encore peut-être, les faits mêmes qui servent de thème à l'épître : la réprobation des juifs et l'appel des gentils, orientaient puissamment les esprits vers l'affirmation du caractère gratuit des préférences divines. Il y avait là une réalité historique et dogmatique, à la fois trop vivante et trop nettement énoncée par Paul, pour que l'on pût, de quelque façon, s'en abstraire. Toutefois, et parce que précisément le point est acquis sans contestation possible, ce n'est pas de ce côté que s'oriente la recherche la plus originale ; une simple citation de l'Apôtre suffisait toujours à affirmer la souveraine liberté des choix divins. Au contraire une exclamation lancée en passant par saint Paul : « τί οὖν ἐροῦμεν ; μὴ ἀδικία παρὰ τῷ Θεῷ ; (Rom., IX, 14) ; que dirons-nous? y a-t-il de l'injustice en Dieu? » semble avoir retenu davantage l'attention des écrivains grecs. A cette interrogation Paul avait brièvement répondu par l'affirmation de deux faits dogmatiques : la miséricorde faite à Moïse et l'endurcissement du pharaon. Les Pères grecs, poussés par les nécessités de l'enseignement et de la controverse, répondront par une théologie, et par une théologie de la prescience divine.

I. Les Pères apostoliques. II. Les prédécesseurs d'Origène (col. 2818). III. Origène (col. 2822). IV. Les successeurs d'Origène (col. 2828). V. Conclusions (col. 2832).

I. Les Pères apostoliques. — 1° *L'épître de saint Clément de Rome aux Corinthiens* annonce déjà l'essentiel des thèmes généraux qui seront l'objet des spéculations ultérieures. On peut y distinguer une triple série d'affirmations doctrinales : 1. le salut dépend d'une initiative de la miséricorde divine ; 2. nous ne pouvons obtenir ce salut sans le concours de nos œuvres ; 3. ces œuvres vertueuses sont elles-mêmes un don de Dieu.

Le premier point de la doctrine se fonde, de très près, sur les paroles mêmes de saint Paul. Ainsi l'adresse de l'épître (Funk, *Patres apostolici*, 1901, t. I, p. 98) et le salut final, LXV, 2, p. 184, sont nettement d'inspiration paulinienne. Ce n'est pas là une rencontre fortuite d'expressions, puisque Clément rappelle à ses correspondants l'apostolat exercé par Paul auprès d'eux et fait allusion à la première des lettres que celui-ci leur a adressées. XLVII, p. 160. L'action divine dans l'œuvre de notre salut est ainsi décrite : Dieu, notre Père, dans sa miséricorde, « nous a fait la part d'élection », XXIX, 1, p. 136 ; il choisit, par le Christ, ceux qu'atteint la prédication bienheureuse, L, 7, p. 164 ; la grâce nous est donnée par lui, XXX, 3, p. 136 ; plus exactement encore : personne n'est trouvé « capable en charité », si ce n'est ceux que Dieu a « rendus dignes » ; les saints sont consommés en charité « selon la faveur de Dieu ». L, 2-3, p. 162-164. Comme contre-partie de la même doctrine : Dieu, qui scrute nos pensées et nos désirs, enlève, quand il lui plaît, son esprit (πνοή) qui

est en nous. xxi, 9, p. 128. Il faut noter cette mention de Dieu qui connaît les pensées et les cœurs; pour les Grecs, le Dieu qui sauve et qui punit est avant tout le Dieu qui rend à chacun selon ses œuvres, le Dieu omniscient. Ailleurs Clément met spécialement en relief, et dans un langage tout paulinien, le caractère gratuit de l'œuvre divine :

« Tous donc (il s'agit des saints de l'Ancienne Alliance) ont obtenu gloire et grandeur non par eux-mêmes, non par leurs œuvres, non par les actions justes qu'ils ont faites, mais par la volonté (de Dieu). Et nous donc, appelés par sa volonté dans le Christ Jésus, nous ne sommes justifiés ni par notre sagesse ou notre intelligence ou notre piété, ni par les œuvres que nous avons faites dans la sainteté de nos cœurs, mais par la foi par laquelle le Dieu tout-puissant les a tous justifiés dès l'origine. » xxxii, 3-4, p. 138-140. Le dessein de Dieu est unique, tous ceux qui sont justifiés le sont par la foi et non par les œuvres. Quelques nuances d'expression, propres à Clément, accentuent plutôt la doctrine de saint Paul; aussi le pontife, qui semble pressentir une objection, se hâte-t-il d'ajouter : « Que ferons-nous donc, frères? Allons-nous cesser de faire le bien et abandonner la charité? Pas du tout, Dieu ne nous le permet pas; mais efforçons-nous avec ardeur et promptitude de parfaire toute œuvre bonne. » xxxiii, 1, p. 140. L'exemple nous est donné par le Maître de toutes choses qui ne cesse d'exulter dans ses œuvres. *Ibid.*, 2. « Ayant un tel modèle, marchons à sa volonté, et, de toute notre force, accomplissons l'œuvre de la justice. » xxxiii, 8, p. 140.

On pourrait énumérer, dans ce même esprit, tous les conseils moraux que donne Clément touchant la paix à rétablir dans l'Église de Corinthe; il suffit ici de faire état de deux passages d'une portée plus générale. Celui qui accomplira les jugements et les préceptes donnés par Dieu, « celui-là sera placé et compté parmi le nombre de ceux qui sont sauvés par Jésus-Christ ». lviii, 2, p. 174. Dieu a des entrailles de Père envers ceux qui le craignent, « il donne ses faveurs, en toute suavité et douceur, à ceux qui vont à lui dans la simplicité de leur cœur ». xxiii, 1, p. 130. L'idée qui domine la pensée de Clément en ces matières paraît bien être exprimée par la formule suivante : « Il nous faut être prompts à faire le bien, tout en effet nous est donné par Dieu. » xxxiv, 12, p. 140.

Clément se plaît, quelques lignes plus loin, à énumérer ces dons de Dieu : « la vie dans l'immortalité, la splendeur dans la justice, la vérité dans la liberté, la foi dans l'assurance, la maîtrise de nous-mêmes dans la pureté ». xxxv, 1-2, p. 142. La chasteté ne doit point donner lieu à la vaine gloire, « un autre nous accorde la maîtrise de nous-mêmes ». xxxviii, 2, p. 148.

Une autre expression peut nous aider à résumer la doctrine de l'épître. A la fin de la prière pour les princes, Clément s'adresse à Dieu qui est « seul capable de faire avec nous ces biens et des biens meilleurs ». lxi, 3, p. 180. Dieu seul capable, ὁ μόνος δυνατός, de réaliser le bien, mais le réalisant avec nous, μεθ' ἡμῶν, cette formule marque déjà la voie dans laquelle va peu à peu s'engager la théologie grecque de l'ordre du salut.

2° *Saint Ignace et saint Polycarpe* se présentent eux-mêmes comme d'insignes prédestinés plutôt que comme des docteurs soucieux d'un exposé didactique. Leur attitude religieuse, leur humilité devant les grâces qui leur sont faites et la gloire qui les attend, leur constant souci de se recommander aux prières des communautés chrétiennes, voilà le véritable enseignement qu'ils nous donnent. On peut cependant signaler qu'Ignace, comme le faisait saint Paul au début de ses lettres, fait mention de la prédestination dans l'adresse de son épître aux Éphésiens. « A l'Église prédestinée avant les siècles (τῇ προωρισμένῃ πρὸ αἰώνων) dans la volonté du Père et de Jésus-Christ. » Funk, *op. cit.*, t. i, p. 213. Saint Polycarpe, s'adressant aux Philippiens, reproduit, de façon presque littérale, les paroles mêmes de saint Paul, dans Eph., ii, 5-8-9 : χάριτί ἐστε σεσωμένοι, οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλὰ θελήματι Θεοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ. « Vous êtes sauvés par grâce non par les œuvres, mais par la volonté de Dieu par Jésus-Christ. » *Phil.*, i, 3, p. 296.

II. Les prédécesseurs d'Origène. — 1° *Les Pères apologistes* de la fin du iie siècle sont des philosophes plus que des théologiens; les nécessités de la controverse avec les païens les inclinaient à demeurer sur le terrain des vérités naturelles. Tatien, Athénagore, Théophile d'Alexandrie, dans ceux de leurs ouvrages qui sont parvenus jusqu'à nous, ne parlent pour ainsi dire pas des mystères de la grâce et de la prédestination. Tatien cependant peut être invoqué en faveur du réalisme de la grâce et de la nécessité constante de l'action du Saint-Esprit dans la vie chrétienne. *Oratio*, 13, *P. G.*, t. vi, col. 836 A. Les uns et les autres font grand état de la prescience divine et de son universalité, mais il s'agit surtout pour eux d'établir l'ordre général de la providence et d'asseoir l'argument prophétique qui joue un si grand rôle dans leurs apologies.

2° *L'œuvre de saint Justin*, quoique dominée, elle aussi, par des besoins apologétiques, présente un caractère doctrinal plus nettement marqué. On peut y glaner certains éléments d'une théologie de l'ordre du salut.

La notion de la science divine est mise, de façon spéciale, en relief. « C'est l'œuvre de Dieu de dire d'avance ce qui arrivera et de le montrer s'accomplissant comme il a été prédit. » *Apol.*, i, 12, *P. G.*, t. vi, col. 345 A. Bien plus, « l'Esprit prophétique annonce les choses futures comme si elles étaient déjà faites ». *Apol.*, i, 42, col. 392 B. Tout ceci a directement pour but de fonder la valeur de l'argument prophétique auquel Justin accorde un large crédit. Mais l'œuvre du salut est, elle aussi, l'objet de la science universelle de Dieu. Celui-ci prévoit (προγινώσκει) que certains hommes, qui ne sont pas encore nés, feront leur salut par la pénitence. *Apol.*; i, 28, col. 372 C. Ailleurs Justin nous montre Dieu retardant la punition de ses ennemis et des démons et différant la fin du monde jusqu'à ce que le nombre des *préconnus* (ὁ ἀριθμὸς τῶν προεγνωσμένων) soit complet. *Apol.*, i, 45, col. 396 D. Cette dernière expression : le nombre des *préconnus*, est significative des tendances de la théologie grecque; dès les débuts de la formation de son vocabulaire technique, elle préfère nettement le mot *prescience*, πρόγνωσις, au mot prédestination, προορισμός. Le philosophe martyr témoigne déjà d'un usage qui recevra de saint Jean Damascène sa consécration définitive.

La science universelle de Dieu n'exclut pas la liberté humaine. « Si nous disons que les choses futures sont prédites, nous ne disons pas, pour autant, qu'elles se réalisent par la nécessité du destin. » *Apol.*, i, 44, col. 396 B. Mais cette prescience des actions humaines permet à Dieu de récompenser chacun selon ses mérites, ainsi qu'il l'a lui-même établi. *Ibid.* Ceci est explicitement dirigé contre la doctrine stoïcienne du *fatum* et contre l'absence de toute rémunération transcendante enseignée par les philosophes du Portique. Le *fatum* n'est pas la cause responsable, αἰτία, des actes pervers. *Apol.*, i, 43, col. 393 B. Le vrai *fatum* inéluctable est le suivant : ceux qui choisissent le bien obtiendront les récompenses qu'ils méritent, ceux qui adoptent une attitude contraire recevront des châtiments également mérités. *Ibid.* Ceux qui demeurent dans l'injustice n'échapperont pas au juste jugement de Dieu, « que cela soit qui plaît à Dieu! » : ὃ φίλον τῷ Θεῷ τοῦτο γενέσθω. *Apol.*, i, 68, col. 432 B.

Sans doute, affirme Justin, « nous avons appris que Dieu n'a pas besoin d'une offrande matérielle de la part des hommes, alors que nous le voyons dispenser toutes choses ». Néanmoins ceux-là seuls seront agréés « qui imitent les biens qui lui appartiennent : la sagesse, la justice, l'amour des hommes et toutes choses qui sont le propre de Dieu, même s'il n'est point de nom pour les désigner ». *Apol.*, I, 10, col. 340 C. Quelques lignes plus loin, un vigoureux parallèle est établi, par deux fois, entre la création de l'homme *ex nihilo* et son élévation à la vie divine : « De même en effet que Dieu, au commencement, a fait (les hommes) alors qu'ils n'existaient pas, de la même manière nous croyons que ceux qui choisissent ce qui lui plaît, par ce choix ont été jugés dignes de l'immortalité et de la société divine. Car il n'était pas en notre pouvoir au commencement d'être créés par Dieu, quant à suivre ce qui lui plaît, en le choisissant à l'aide des facultés rationnelles qu'il nous a données, c'est Dieu qui nous le persuade en nous conduisant à la foi. » *Apol.*, I, 10, col. 341 A. Si l'on sait que, par ailleurs, Justin parle en termes très nets du péché universel du genre humain et de la nécessité du secours de Dieu, si l'on songe qu'il décrit également avec un parfait réalisme l'œuvre de la grâce comme une communication de la vie faite à l'âme par Dieu, on est porté à accorder au texte qui vient d'être cité une réelle valeur théologique. Il présente un bel exemple de cette « conception physique du salut » dont le P. Rousselot faisait justement naguère l'un des traits caractéristiques de la théologie grecque. P. Rousselot, *La grâce d'après saint Jean et d'après saint Paul*, dans *Rech. de sc. rel.*, février-avril 1928; *Mélanges Grandmaison*, p. 87-104. Enfin, pour finir de situer cette doctrine de saint Justin dans son contexte général, il suffit de rappeler qu'il affirme, chaque fois que l'occasion s'en présente, et la causalité universelle de Dieu et la nécessité de la prière à tous les moments de la vie chrétienne.

3° *Saint Irénée.* — Avec plus de force peut-être que ne l'avait fait Justin, saint Irénée assimile lui aussi l'œuvre de notre déification à celle de la création. L'homme, fait à l'image de Dieu, avait perdu par le péché cette divine ressemblance; le Verbe fait chair, similitude visible du Dieu invisible, refait l'homme à l'image de Dieu. *Cont. hær.*, V, XVI, 2, *P. G.*, t. VII, col. 1168 A. Comme Adam avait été modelé par Dieu, ainsi le sommes-nous à notre tour : *plasmatus est quidem Adam, plasmati sumus et nos. Ibid.*, 1, col. 1167 B; cf. IV, XXXIX, 2-3, col. 1110-1111. Le R. P. d'Alès a vigoureusement exposé cette doctrine d'Irénée : « Non seulement toute l'initiative appartient à Dieu (dans l'ordre du salut) mais tout le travail. L'homme n'a qu'à se laisser faire comme l'argile sous les doigts du potier... La persévérance de l'homme est elle-même un don de Dieu. » A. d'Alès, *La doctrine de l'Esprit en saint Irénée*, dans *Rech. de sc. rel.*, 1924, p. 533-534. Irénée en effet ne se lasse pas d'affirmer la gratuité absolue du secours divin. « Dieu donne par faveur l'immortalité au mortel, et l'incorruptibilité au corruptible, car la puissance de Dieu se réalise dans la faiblesse. Ainsi gardons-nous de nous enorgueillir et de nous élever jamais au-dessus de Dieu, comme si nous avions de nous-mêmes la vie, adoptant à son égard des sentiments d'ingratitude; mais sachons d'expérience que, par sa munificence et non par notre propre nature, nous avons la persévérance pour toujours. » V, II, 3, col. 1127 C. Dieu n'a pas besoin de nos hommages, *nec opus est Deo humano obsequio*, s'il fait du bien à ceux qui le servent, c'est parce qu'il est bon et miséricordieux. L'homme au contraire a besoin de la communion avec Dieu *indiget homo Dei communione.* IV, XIV, 1, col. 1010 C. Tout ceci ne présente rien qui soit particulier à Irénée; sa doctrine est conforme, en ce point, à celle de ses prédécesseurs, mais les nécessités de la controverse gnostique vont amener l'évêque de Lyon à formuler des précisions théologiques nouvelles.

Un argument *ad hominem*, dirigé contre les conceptions gnostiques du salut, est bien significatif de la mentalité grecque. Pour les hérétiques, le genre humain est composé de « pneumatiques » et d' « hyliques », les premiers étant appelés à l'immortalité de par leur nature même, les seconds ne pouvant, pour les mêmes raisons y prétendre. C'est la conception « physique » du salut portée à son point extrême, celui-ci n'étant plus, d'aucune façon, affaire de notre libre choix. A l'encontre, Irénée affirme avec force l'existence de la liberté créée, car l'absence de cette liberté ferait échec à la puissance divine. Si les hommes sont ainsi déterminés par leur nature même, Dieu ne pourra plus faire ce qu'il veut. *Qui autem his contraria dicunt, ipsi impotentem introducunt Dominum, scilicet quasi non poterit perficere hoc quod voluerit.* IV, XXVII, 6, col. 1103 A. L'homme, s'il n'est libre, ne peut plus être cette pâte molle qu'il doit offrir à l'action divine. La suite du passage est également à retenir : sans liberté, plus de recherche ni de jouissance du bonheur, plus de précieuse communication avec Dieu. *Ibid.*, col. 1103 B. V. Brochard a finement noté les traits essentiels de la conception grecque de la liberté : « Quand ils (les Grecs) s'appliquent à prouver que l'homme est libre, ils ne cherchent pas précisément à montrer que ses actions émanent de lui... Leur préoccupation est bien plutôt de montrer comment l'homme peut se soutraire à la fatalité extérieure, réaliser le souverain bien, c'est-à-dire atteindre à la vie heureuse. Dire que l'homme est libre, quand c'est un philosophe grec qui parle, équivaut à reconnaître que le bonheur est à la portée de chacun. » V. Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, 1912, p. 494. En liaison avec ces idées il était nécessaire, pour les Pères grecs, de montrer comment, dans l'ordre chrétien, Dieu donne à chacun ce qui lui est nécessaire pour faire le bien et mériter les récompenses promises. C'est ce que fait explicitement Irénée; la controverse avec Marcion va donner occasion de poser le problème sur un terrain plus strictement théologique.

Au point de vue qui nous occupe, l'hérésie marcionite est une sorte de dualisme théologique à base scripturaire. Il y a deux principes premiers, deux dieux; l'un rachète et sauve, c'est le Père, le Dieu bon révélé par le Christ dans le Nouveau Testament; l'autre est le Dieu juste, le Dieu inexorable de l'Ancien Testament ; il a « endurci » le cœur du pharaon, Ex., X, 1, cf. Rom., IX, 17-18; il a « rendu insensible le cœur du peuple », Is., VI, 9-10; Matth., XIII, 13-15; c'est à lui qu'est dévolu le soin de châtier et de punir. *Cont. hær.*, III, XXV, 3-4, col. 968-969; IV, XXIX, 1-2, col. 1063-1064. Contre les allégations de l'hérétique, saint Irénée affirme, avec toute la tradition catholique, qu'un seul et même Dieu, infiniment bon, mais également sage et juste, dispose toutes choses comme il convient et traite chacun selon ses mérites. Le châtiment de la justice est précédé par les avertissements de la bonté. *Est enim (Deus) et bonus et misericors et patiens et salvat quos oportet : neque bonum ei deficit juste effectum, neque sapientia deminoratur : salvat enim quos debet salvare et judicat dignos judicio : neque justum immite ostenditur, præeunte scilicet et præcedente bonitate.* III, XXV, 3, col. 969 A.

Ailleurs la même doctrine est affirmée de façon plus précise : « Dieu donne toujours à l'homme de quoi faire le bien; aussi celui-ci est-il jugé justement s'il ne le fait pas, puisqu'il pouvait le faire; s'il le fait, il est justement récompensé puisqu'il pouvait ne pas le faire. »

IV, xxxvii, 1, col. 1100 A. Ainsi, en liaison avec sa doctrine de l'initiative divine dans l'ordre du salut, Irénée établit-il ici et l'unité du plan divin et le rôle de la volonté humaine dans la réalisation de ce plan. Dieu met l'homme à même de faire le bien, tout en lui laissant la possibilité de choisir le mal. Le libre choix du mal sera l'explication donnée par Irénée de « l'endurcissement » du pharaon et des autres exemples scripturaires allégués par Marcion; ils constituent la punition de l'incrédulité et d'une attitude injurieuse à l'égard de Dieu. *Unus enim et idem Deus, his quidem qui non credunt sed nullificant eum infert cæcitatem... his autem qui credunt ei et sequuntur eum pleniorem et majorem illuminationem mentis præstat.* IV, xxix, 1, col. 1063 C-1064 A.

La *prescience* universelle de Dieu lui permet de faire justice à chacun, et de laisser les pécheurs consommer eux-mêmes leur perte. *Si igitur et nunc, quotquot scit non credituros Deus, cum sit omnium præcognitor, tradidit eos infidelitati eorum et avertit faciem ab hujusmodi, relinquens eos in tenebris quas ipsi sibi elegerunt... Ibid.*, 2, col. 1064 B. Le cas de la vocation de Jacob est envisagé par Irénée à partir du texte de Rom., ix, 10-13. Comme dans l'épître, la question posée explicitement n'est pas celle même de l'élection personnelle de Jacob et de la réprobation d'Ésaü, l'auteur veut simplement montrer que les deux fils d'Isaac sont le prototype des gentils et des juifs. Irénée rappelle, en citant les paroles mêmes de Paul, que le choix divin n'est pas fondé sur les œuvres des deux frères, mais il dépend de l'appel même de Dieu : *non ex operibus sed ex vocante.* IV, xxi, 2, col. 1044 B. Un seul et même Dieu, qui connaît les choses cachées et sait tout avant l'événement, a pu dire : « J'ai aimé Jacob et j'ai haï Ésaü. » *Ibid.*, col. 1044-1045. Et, de fait, toute la vie de Jacob a valeur de signe et manifeste les intentions divines. *Ibid.*, 3, col. 1045 A-B.

Les deux cas types de l'endurcissement du pharaon et de la vocation de Jacob seront désormais sans cesse repris et commentés par les écrivains postérieurs. De même les affirmations d'Irénée, selon lesquelles Dieu, auteur de tout bien, procure effectivement à chacun le pouvoir d'accomplir ce bien et n'inflige de châtiments qu'en conséquence d'une faute librement accomplie par l'homme, constituent, pour la spéculation théologique grecque, un acquis définitif. La distinction apportée par Jean Chrysostome et Jean Damascène entre les deux volontés divines ne fera que formuler de façon plus explicite la position déjà adoptée par l'auteur du *Contra hæreses.*

4° *Clément d'Alexandrie* reste encore en dehors du mouvement intellectuel dont l'évêque de Lyon est, sinon l'initiateur, du moins le premier représentant qui nous soit connu.

L'action universelle de Dieu et le caractère bienfaisant de cette action sont enseignés avec beaucoup de force par l'auteur des *Stromates*. Il ne faut pas imaginer, comme le font certains, que Dieu cesse jamais d'agir. « Comme il est bon, s'il cessait de faire le bien, il cesserait également d'être Dieu, ce qu'il est impie d'affirmer. » *Strom.*, VI, xvi, *P. G.*, t. ix, col. 369 B. Et ailleurs : « Dieu ne cessera jamais de faire le bien, même s'il a conduit chaque chose à sa fin. » *Strom.*, V, *in fine*, col. 205 C. Clément ajoute, par mode d'exhortation : « Chacun est participant de cette bienveillance dans la mesure où il le veut; la différence dans l'élection est faite convenablement par le choix et l'ascèse de l'âme. » *Ibid.* En effet, nous ne sommes pas sauvés sans nos bonnes œuvres, mais celles-ci sont nettement données comme dépendant de l'action divine.

« Nous ne pouvons atteindre le bien sans notre libre choix, mais tout le résultat ne dépend pas de notre propre dessein. Nous sommes sauvés par grâce, mais pas sans les bonnes œuvres. Étant inclinés vers le bien, il nous faut y tendre avec zèle; il nous faut une âme droite que rien ne vienne détourner de la recherche du beau; pour cela nous avons besoin, par-dessus tout, de la grâce divine, τῆς θείας χρῄζομεν χάριτος, d'une doctrine juste, d'une volonté droite et de l'attraction du Père vers lui. » *Strom.*, V, i, col. 16 C. Le sens général de la doctrine de Clément est le suivant : plus une âme est sainte et soumise à l'action divine, plus librement aussi elle tend vers son souverain bien. « Le libre arbitre des justes obéit, de façon spéciale, à la volonté divine. » τῇ τοῦ Θεοῦ βουλήσει μάλιστα ἡ τῶν ἀγαθῶν ἀνδρῶν προαίρεσις ὑπακούει. *Strom.*, VI, xvii, col. 389 A. Ceux-ci ont, à leur service, une vertu divine; leurs bonnes pensées leur sont inspirées par les pensées de Dieu. *Ibid.* Le même enseignement ressort également de l'admirable prière du gnostique qui figure au l. VII des *Stromates*, c. vii, spécialement col. 457-464.

Au contraire, le mal est toujours imputable au libre arbitre et à la volonté perverse de l'homme. *Strom.*, I, xvii, t. viii, col. 800 AB. Mais la bonté divine triomphe du mal en le faisant servir en vue d'un meilleur bien. *Ibid.*, col. 801 B. Telle est l'expression de l'optimisme radical que Clément oppose aux fables du gnosticisme.

Un texte des *Stromates* fait mention de la prédestination. L'auteur parle des « justes que Dieu a prédestinés, les ayant connus devoir être tels avant le commencement du monde. » Οὓς προώρισεν ὁ Θεός, δικαίους ἐσομένους πρὸ καταβολῆς κόσμου ἐγνωκώς. *Strom.*, VII, xvii, t. ix, col. 552 B. La petite dissertation dans laquelle Le Nourry renvoie dos à dos ceux qui cherchent dans ce texte des traces de la prédestination *ante vel post prævisa merita*, n'a rien perdu de sa saveur. *P. G.*, t. ix, col. 1113 CD. En fait, Clément enseigne seulement dans ce passage, contre les marcionites, que c'est un seul Dieu qui sauve tous les élus, ceux de l'Ancien comme ceux du Nouveau Testament puisqu'il les a tous connus dès avant la création du monde. La réminiscence du texte d'Eph., i, 3, 4, est manifeste; peut-être devrait-on concéder qu'un accent spécial est mis sur la prescience divine selon l'usage grec. Quelques lignes plus haut, ces mêmes justes sont dits « justes selon le propos », οἱ κατὰ πρόθεσιν δίκαιοι, ce qui rappelle une autre formule paulinienne : τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς, Rom., viii, 28. Ici ce dessein, propre à tous les justes des deux Alliances, paraît bien être le dessein divin, unique dans le cours des temps.

On voit donc que, malgré l'étendue des connaissances historiques et philosophiques qu'il a acquises au cours de ses voyages et à Alexandrie même aux pieds de Pantène, Clément se contente d'une théologie assez rudimentaire de l'ordre du salut. Ses positions purement doctrinales ont plus de parenté avec celles de saint Clément de Rome qu'avec celles de saint Irénée.

III. Origène. — Mieux que ne l'avait fait son maître Clément, le grand théologien d'Alexandrie a fixé le regard de son puissant esprit sur le mystère du salut. Ses commentaires scripturaires, celui de l'épître aux Romains en particulier, lui en fournissaient amplement l'occasion. Le premier bénéfice de ces spéculations consiste dans une critique théologique de la notion de *prescience* dont il nous faut fixer brièvement les traits principaux.

1° *Prescience. Complaisance.* — Un des traits les plus marquants de cette critique est formulé avec une parfaite netteté à propos d'un texte de l'épître aux Romains, viii, 28-30. La prescience divine dont parlent les auteurs sacrés doit être entendue selon l'usage courant de l'Écriture; c'est une connaissance affective, une complaisance dont les bons seuls peuvent être

l'objet. *Non enim secundum communem vulgi opinionem putandum est bona malaque præscire Deum, sed secundum Scripturæ Sacræ consuetudinem sentiendum est. Comment. in Rom.*, VII, 7, *P. G.*, t. XIV, col. 1123 A.

Dans la suite de son commentaire, Origène développe, avec plus d'abondance encore, la même thèse; il l'illustre de plusieurs exemples et la résume dans la formule suivante : *Sed cognovisse suos dicitur (Deus), hoc est in dilectione habuisse sibique sociasse. Ibid.*, 8, col. 1125 C. Il est dit de Jésus, II Cor., V, 21, qu'il ne *connaît* pas le péché, *ibid.*, col. 1127 A; de même Dieu n'a pas la *science* ni la *prescience* du mal : *non quod aliquid latere possit illam naturam quæ ubique est et nusquam deest; sed quia omne quod malum est scientia ejus vel præscientia habetur indignum. Ibid.*, 7, col. 1123 B.

Selon cette doctrine, Origène enseigne que la *prescience* et la *prédestination* que distingue saint Paul, ont exactement même amplitude et même objet : *Puto quod, sicut non de omnibus dixit (Apostolus) qui prædestinati sunt, ita nec de omnibus quos præscivit. Ibid.*, col. 1123 A; et plus loin : *Invenitur enim, secundum hoc quod supra exposuimus, non præscisse Deus quos non prædestinavit. Ibid.*, 8, col. 1124 C. Le R. P. Prat a mis en lumière, de façon très heureuse, ce caractère effectif de la prescience lorsqu'il écrit : La prescience « n'est pas une simple prévision (comme est par exemple la prévision du mal), mais... une connaissance approbative. » F. Prat, *Origène*, Paris, 1907, p. 144. Mais cet auteur ne s'éloigne-t-il pas quelque peu de la pensée d'Origène lorsqu'il essaie de distinguer explicitement, dans la théologie de celui-ci, décret divin, prescience et prédestination? *Ibid.* En fait, le théologien d'Alexandrie n'emploie pas le mot *décret;* il mentionne certes la *prédestination* quand il commente Paul, mais, lorsqu'il parle de son propre chef, la notion de *prescience* lui suffit pour marquer à la fois et les intentions de Dieu et la part qu'il prend à leur exécution. En effet, et c'est l'un des traits les plus marqués du réalisme grec, l'action divine est envisagée de façon concrète à partir de ses effets. Origène s'en explique lui-même avec toute la clarté désirable au *Periarchon :*

« Le démiurge certes fait des vases d'honneur et des vases d'ignominie, mais non pas dès l'origine et selon sa prescience, car selon la prescience il ne juge pas d'avance et ne justifie pas d'avance; mais (il fait) vases d'honneur ceux qui se purifient eux-mêmes, et vases d'ignominie ceux qui négligent de se purifier. » *De princ.*, III, I, 20, *P. G.*, t. XI, col. 296 C-297 A; passage transmis par la *Philocalie*, c. XXI, 20, éd. Robinson, p. 175. Origène, selon son habitude, bloque ici hardiment deux péricopes de saint Paul, celle de Rom., IX, 21 : « le potier est maître de l'argile et fait les vases comme il lui plaît », et celle de II Tim., II, 21 : « celui qui pratiquera la vertu sera un vase précieux. » La pensée est claire, le démiurge *fait*, il a l'initiative de l'œuvre, mais ce qu'il fait c'est que l'un, se purifiant, sera un vase d'honneur, l'autre, négligeant de le faire, sera un vase d'ignominie. La *prescience* divine est exactement la conduite divine intelligente qui prévient, suscite et mène à son terme l'effort humain. Tel est le point de vue adopté par Origène dans le traité du libre arbitre qui forme la partie principale du l. III du *Periarchon.* Il est nécessaire d'en marquer ici les principales conclusions.

2° *Liberté et action divine.* — Une première considération générale est la suivante : Dieu a créé les êtres raisonnables doués de liberté, il leur donne non seulement la puissance nécessaire *(virtus)* mais leurs libres mouvements vers le bien : *Volontarios enim et liberos motus a se conditis mentibus Creator indulsit, quo scilicet bonum in eis proprium fieret, cum id voluntate propria servaretur. De princ.*, II, IX, 2, t. XI, col. 226 D. Ce libre arbitre créé est considéré comme une faculté intime de détermination indépendamment des circonstances extérieures. *Ibid.*, III, I, 3, 4, 5, col. 252-256. Celles-ci ne dépendent pas de nous, mais il dépend de nous d'en faire un bon ou un mauvais usage. *Ibid.*, col. 256 B. Ailleurs on nous dit que Dieu aurait pu faire en nous ce qui paraît bon, mais il ne l'a pas voulu. Il tient à ce que nous fassions librement ce qu'il veut. *In Jeremiam*, hom. XIX, t. XIII, col. 501 D-504 A.

Dans cet esprit, Origène examine longuement les objections gnostiques et marcionites contre le libre arbitre en tant qu'elles prennent appui sur l'Écriture. Il discute le cas du pharaon « endurci » par Dieu, *De princ.*, III, I, 10-14; le texte d'Ézéchiel, XI, 19 : « J'ôterai de leur corps leur cœur de pierre et je leur donnerai un cœur de chair. » *Ibid.*, 15-18. Enfin les textes de saint Paul : *neque volentis neque currentis sed miserentis est Dei*, Rom., IX, 16; *Deus est enim qui operatur in vobis et velle et perficere*, Philippiens, II, 13; *cujus vult miseretur et quem vult indurat*, Rom., IX, 18. *De princ.*, III, I, 18-21. La réponse d'Origène est la suivante : « Οὕτω καὶ ἡ ἡμετέρα τελείωσις οὐχὶ μηδὲν ἡμῶν πραξάντων γίνεται, οὐ μὴν ἀφ' ἡμῶν ἀπαρτίζεται, ἀλλὰ Θεὸς τὸ πολὺ ταύτης ἐνεργεῖ. Notre perfection ne se réalise pas sans que nous agissions, pas plus que nous ne pouvons, de nous-mêmes, la réaliser, mais Dieu y a la plus grande part. » *De princ.*, III, I, 18, t. XI, col. 292 A; transmis par la *Philocalie*, c. XXI, 18, éd. cit., p. 171. L'auteur ajoute : lorsqu'un navire est sauvé dans la tempête, il est légitime de tout rapporter à Dieu, bien que les matelots aient fait évidemment tous leurs efforts. *Ibid.*, col. 292 B; *Philoc.*, p. 172. Ainsi, dans l'œuvre de notre salut, n'y a-t-il pas de comparaison entre l'œuvre de Dieu et la nôtre et c'est pourquoi l'on dit : *neque volentis neque currentis sed miserentis est Dei. Ibid.*

La même doctrine est formulée ailleurs : *Comment. in psalm.*, IV, 6, *P. G.*, t. XII, col. 1160-1161 (*Philoc.*, c. XXVI, 7, p. 239-241); *Comment. in Rom.*, VII, 16, *P. G.*, t. XIV, col. 1145; mais c'est peut-être dans le *Periarchon*, à la fin de la discussion sur le libre arbitre qu'elle est enseignée avec le plus de netteté :

« Ni notre libre arbitre (τὸ ἐφ' ἡμῖν) sans la science de Dieu, ni la science de Dieu ne nous nécessite à progresser, si nous ne coopérons avec elle dans la direction du bien. Car ni notre libre arbitre sans la science de Dieu et sans la mise en œuvre d'une action dont les effets nous sont imputables pour notre honneur ou notre honte, ni Dieu ne prépare seul quelque chose pour l'honneur ou pour la honte, s'il ne possède une matière susceptible de différences, à savoir notre libre élection (τὴν ἡμετέραν προαίρεσιν) inclinée vers le meilleur ou vers le pire. » *De princ.*, III, I, 22, col. 302 C; *Philoc.*, XXI, 23, p. 177. Le trait final rappelle évidemment le « plasma » d'Irénée, mais on pense qu'il est difficile de presser telle expression particulière pour lui donner un sens précis que l'auteur n'a pas en vue. Ce qui importe davantage c'est le balancement même des périodes, ni nous sans Dieu, ni Dieu sans nous; ni Dieu sans l'usage de notre liberté, ni notre libre choix sans une initiative divine. Cette initiative de Dieu est appelée science (ἐπιστήμη); on voit donc qu'il ne s'agit pas là d'un acte purement spéculatif, mais d'une science dynamique et pratique qui insère son effet au cœur de l'action humaine comme une forme dans une matière. Les deux causalités, la divine et l'humaine, loin de s'opposer dans la pensée d'Origène s'unissent dans un effet unique, chacune gardant ses prérogatives essentielles.

Mais une difficulté se fait jour dès lors que l'on envisage la science divine non plus dans sa coexistence avec ses effets, mais comme une *prévision*, c'est-à-dire comme la connaissance infaillible d'une chose future.

Le problème est exactement posé par Origène, et avec une particulière acuité, à propos de la prophétie. Celse en effet disait : c'est parce qu'une chose est prévue qu'elle arrive. *Contra Celsum*, II, 20, t. XI, col. 836 B; *Philoc.*, XXIII, 12, p. 199. On connaît la réponse d'Origène, elle prend exactement le contre-pied de l'affirmation de Celse : ce n'est point parce qu'une chose est prévue qu'elle arrive, c'est parce qu'elle arrivera qu'elle peut être prévue. *Contra Celsum, ibid.; De oratione*, 6, t. XI, col. 436 D-437; *In Gen.*, III, 6, t. XII, col. 64 C-65; *Philoc.*, XXIII, 8, p. 195-196; *In Rom.*, VII, 8, t. XIV, col. 1126 C. Il est à noter que, dans les passages où cette position est adoptée, le mot *prescience* (πρόγνωσις) est employé dans toute sa généralité; il ne signifie plus, comme dans l'Écriture, la bienveillance divine à l'égard des seuls élus, mais il s'étend à toute espèce de *prévision*, celle du bien comme celle du mal, celle qui est le fait de Dieu, et celle qui est le fait d'un être créé. Origène signale lui-même, dans son commentaire de l'épître aux Romains, cette transposition de valeur : *Nam etsi communi intellectu de præscientia sentiamus, non propterea erit aliquid quia id scit Deus esse futurum, sed quia futurum est scitur a Deo antequam fiat. In Rom.*, VII, 8, t. XIV, col. 1126 C.

Ce *communis intellectus* s'oppose au sens biblique du mot, tel qu'il vient d'être établi par Origène quelques lignes plus haut. D'ailleurs le contexte est là pour légitimer cette manière de voir. Le cas type, partout envisagé, est celui de la trahison de Judas; on affirme que la prédiction faite par Jésus n'est pas la cause de la trahison. Par ailleurs, et toujours à propos de cette même *prévision*, le *Contra Celsum* mentionne, sur la même ligne, les prophéties de l'Écriture et celles des « Histoires des Grecs », II, 20, t. XI, col. 836 C; le Commentaire sur la Genèse fait état d'une prévision humaine purement naturelle, III, 6, t. XII, col. 64 C; le Commentaire de l'épître aux Romains fait allusion aux prophètes de l'Ancien Testament qui prédirent les méfaits de Judas : *non ergo quia prophetæ prædixerunt idcirco prodiit Judas. In Rom.*, VII, 8, t. XIV, col. 1126 C. Tout ceci est donc clair, le sens voulu par Origène est le suivant : de soi la prédiction d'un événement se fonde sur l'événement futur, elle ne modifie pas l'ordre des causes selon lesquelles il est posé.

Il faut cependant y regarder de plus près, car, dans les mêmes passages, le théologien alexandrin use d'une autre formule, encore plus absolue et qui risque de faire prendre le change. Il affirme en effet : *Hoc ergo pacto neque in præscientia Dei vel salutis vel perditionis nostræ causa consistit. In Rom.*, VII, 8, t. XIV, col. 1126 C, et les autres passages cités plus haut.

Le R. P. Prat fait ainsi l'exégèse de ce texte : « Le mot grec αἰτία n'a pas seulement le sens philosophique de « cause », mais peut signifier « raison d'être » à quelque titre que ce soit. » La conséquence est immédiatement déduite : « Est-ce que, dans cette hypothèse du libre arbitre, la prescience est cause que les choses arrivent? Non évidemment, mais (Dieu) les prévoit parce qu'elles doivent arriver *sans que la prescience influe en rien sur la détermination du libre arbitre.* » F. Prat, *op. cit.*, p. 145 (c'est nous qui soulignons). En somme, tout dépend du sens à donner au mot αἰτία dans les textes cités. Le P. Prat propose « principe d'être à quelque titre que ce soit », mais il se garde de souligner que le mot signifie le plus souvent un principe d'ordre moral, un motif d'action, un sujet de blâme ou d'éloge, une imputabilité juridique; c'est le sens le plus usuel, spécialement celui de la langue courante, le seul par exemple que signalent Moulton-Milligan : *The vocabulary of the greek Testament;* on retrouvera d'ailleurs plus loin un autre sens moral du mot αἰτία dans Origène. Quant au mot αἴτιος il signifie chez Origène : digne d'éloge ou de blâme, responsable. Nous ne pourrions donc, dans les passages cités, choisir le sens métaphysique absolu du mot αἰτία que sur de bonnes raisons tirées du contexte. Or, comme il s'agit toujours, ainsi qu'on vient de le montrer, de la *prévision* prise dans son sens le plus large, telle qu'elle s'applique également à l'homme, le sens moral du terme s'impose et s'impose à l'exclusion de tout autre. En effet, Origène a montré avec assez de force au *Periarchon* que tout acte humain dépendait d'une initiative divine, celle-ci étant, au moment où l'acte est posé, compatible avec la liberté humaine. La difficulté soulevée par Celse ne porte que sur la *prévision* d'un acte futur; la réponse est la suivante : le fait d'avoir été prévu n'enlève rien au caractère moral d'un acte, la *prévision* (science d'un futur) n'est pas la cause responsable (αἰτία) de l'acte posé.

3° *La prescience dans l'œuvre du salut.* — Après avoir de la sorte analysé et distingué les divers aspects de la notion de prescience, il reste encore à décrire, d'après Origène, l'œuvre même de cette prescience dans l'ordre du salut. Tout d'abord un libre choix divin est à la base des initiatives divines. Dans son Commentaire de l'épître aux Romains, faisant œuvre de théologien plus que d'exégète, le docteur d'Alexandrie estime que l'élection de Jacob est le type de la nôtre : *Nunc vero cum electio eorum (Jacob et Esau) non ex operibus facta sit sed ex proposito Dei et ex vocantis arbitrio, promissionum gratia non in filiis carnis impletur sed in filiis Dei, hoc est qui similiter ut ipsi ex proposito Dei eliguntur et adoptantur in filios. In Rom.*, VII, 15, t. XIV, col. 1143 B.

Un peu plus bas, Origène enseigne, dans les mêmes termes que Paul, l'inanité des œuvres légales pour la justification : *Si enim per hæc (opera legis) qui justificatur, non gratis justificatur. Qui autem per gratiam justificatur, ista quidem opera ab eo minime quæruntur; sed observare debet ne accepta gratia inanis fiat in eo, sicut et Paulus dicit... In Rom.*, VIII, 7, col. 1178 C.

En effet, Origène oppose aux « œuvres de la loi », les « œuvres de la justice » que doit accomplir celui qui a reçu la grâce. Évidemment ces œuvres ne sont pas prérequises à la justification, mais elles sont nécessaires pour obtenir une grâce plus abondante, col. 1179 A, et ultérieurement la gloire. C'est là en effet la pensée constante d'Origène, toute grâce meilleure est accordée par Dieu à des mérites préexistants. On sait jusqu'à quelles doctrines hétérodoxes cette conception a entraîné l'auteur du *Periarchon*. Les « anciens mérites » qui règlent les destinées humaines ont été acquis par les âmes avant leur union à un corps, alors qu'elles n'existaient encore que comme esprits. *De princ.*, III, I, 20-21, t. XI, col. 296-300; *Philoc.*, XXI, 20-21, p. 174-175. Le mot que les traducteurs s'accordent à rendre par *mérite* est le mot αἰτία qui revêt bien, ici encore, une signification morale. Dans le Commentaire de l'épître aux Romains, Origène se contente d'un bref renvoi au *Periarchon*, *In Rom.*, VII, 16, t. XIV, col. 1145 A; plus discret il se contente de comparer Dieu à un père de famille sage et juste qui emploie ses serviteurs selon leurs capacités et leurs talents : *Certum est Deum non solum scire uniuscujusque propositum ac voluntatem sed et præscire. Sciens autem et prænoscens, tanquam bonus dispensator et justus, uniuscujusque motibus et proposito utitur ad ea efficienda quæ uniuscujusque animus ac voluntas eligit. Ibid.*, col. 1145 C. La prescience divine, ici comme au *Periarchon*, accompagne l'action humaine dont elle sauvegarde la liberté tout en l'utilisant à ses fins. Cette même doctrine est envisagée de façon plus concrète dans son application à la vocation de Paul, *De orat.*, 6, t. XI, col. 440 B; *In Rom.*, I, t. XIV, col. 841-847; *Philoc.*, XXV, 1-3, p. 226-229. Dieu, ayant prévu

les dispositions ardentes et généreuses de Paul, l'appela à l'apostolat et lui réserva les grâces de choix qui firent de lui le héros de la prédication évangélique. Il ne semble pas qu'il faille chercher autre chose dans ces textes (contre Prat et contre J. Turmel, *Interprétation du texte de I Tim., II, 4*, dans *Revue d'hist. et de litt. rel.*, 1900, p. 385-415). Ils constituent une apologie de la sagesse divine qui dispose toutes choses avec ordre et utilise les moyens les plus adaptés à la réalisation de ses desseins. Il est d'ailleurs à remarquer que le problème envisagé par l'Alexandrin n'est pas directement celui du salut personnel de Paul mais bien celui de sa vocation au ministère apostolique. Cette constatation élémentaire réduit notablement la valeur des conclusions doctrinales que l'on croit pouvoir tirer de ces textes.

Le traité *De oratione* donne également occasion à Origène de formuler les mêmes principes. Certes rien ne peut nous arriver de bon qui n'ait été prévu et ordonné par Dieu, mais Dieu a prévu notre prière et les qualités qui la rendraient agréable à ses yeux. Ainsi la prière est-elle utile pour obtenir les faveurs divines. *Op. cit.*, 6, t. XI, col. 433-437.

Dans son Commentaire de l'épître aux Romains, Origène pose, de façon plus explicite, la question de notre vocation surnaturelle ; la doctrine qui y est contenue rappelle de fort près celle d'Irénée. Faisant allusion à l'expression de saint Paul : *iis qui secundum propositum vocati sunt*, Rom., VIII, 28, le théologien distingue une double vocation : un appel *secundum propositum* et un appel *non secundum propositum. Omnes quidem vocati sunt, non tamen omnes « secundum propositum » vocati sunt. In Rom.*, VII, 8, t. XIV, col. 1125 D-1126. Tous sont appelés, mais ceux-là seuls sont justifiés (et ultérieurement glorifiés) qui joignent à l'appel divin une bonne volonté et un bon propos touchant les choses de Dieu. Les autres sont appelés eux aussi, *ne eis excusatio relinquatur*, *ibid.*, col. 1126 A, mais, n'ayant pas un « bon et ferme propos », ils ne seront pas justifiés. La πρόθεσις paulinienne est ainsi entendue tout d'abord du propos humain, mais Origène déclare aussitôt qu'il ne tient pas à cette exégèse; en effet, selon sa doctrine générale qui est ici brièvement rappelée, il n'y a pas de propos humain sans un propos divin préalable, pas d'action humaine sans une prescience divine. *Ibid.*, col. 1126 B. Le commentateur tient surtout à affirmer l'existence d'un appel général, universel au salut, et il insiste sur la réalité de cet appel puisqu'il rend inexcusables ceux qui négligent d'y répondre. Il formule ainsi ses conclusions, à l'aide d'énoncés antithétiques, comme il l'avait fait au *Periarchon* : « Ainsi la prescience de Dieu ne porte pas la responsabilité complète de notre salut ou de notre perte; ni la justification ne dépend de la seule vocation, ni la glorification n'est absolument en dehors de notre pouvoir. » *Ibid.*, col. 1126 C. D'une part, la vocation divine ne nous justifie pas seule (c'est-à-dire sans notre libre concours); d'autre part (Dieu nous appelant tous) personne n'est exclu de la béatitude si ce n'est par sa faute. Ces formules constituent simplement la transposition théologique de la doctrine du concours de la prescience et de la liberté telle qu'elle a été établie au *Periarchon*.

Les intentions générales qui animent la spéculation d'Origène sont parfaitement claires. Il s'agit tout d'abord d'établir le bien-fondé et la justice des conduites divines (intention apologétique); il s'agit aussi d'encourager les fidèles dans l'accomplissement de toute bonne œuvre (intention catéchétique). L'appel constant à la *prescience* divine répond surtout au premier de ces objets. Par le fait que Dieu connaît toutes choses, y compris les secrets des cœurs, il pourra disposer toutes choses avec sagesse et traiter chacun selon ses œuvres. Par ailleurs cette prescience ne nous dispense pas d'agir en toute liberté et responsabilité; elle a pour dessein et pour effet de susciter et de promouvoir toute œuvre libre. Le concours de l'initiative divine et de notre bon propos nous vaudra des grâces meilleures et finalement la gloire; notre malice, notre refus des suggestions divines nous vaudra, en raison même du mépris de l'action bienveillante de Dieu, notre endurcissement et notre perte; ce sera le juste châtiment de notre conduite. Cette doctrine envisage beaucoup moins la prescience divine dans son aspect absolu et transcendant que dans son action sur la destinée humaine, dans ses conséquences et ses effets auxquels nous avons, nous aussi, notre part. La conduite de Dieu et celle de l'homme sont unies, de façon inséparable, dans l'œuvre unique du salut; sa réalisation progressive dépend de l'une et de l'autre causalité, mais d'abord et surtout de l'initiative divine qui appelle tout le monde au salut.

IV. Les successeurs d'Origène. — Les œuvres d'Origène portent la trace d'un effort personnel et original en vue de constituer une théologie de la prescience divine. Ses successeurs auraient pu poursuivre le travail, préciser la doctrine et l'enrichir d'aperçus nouveaux. En fait leur activité intellectuelle va se trouver accaparée par les controverses trinitaires et christologiques; les problèmes de la grâce, en dépit du conflit occidental autour de Pélage, ne s'imposeront pas de façon spéciale à leur attention. L'Orient conserve, sur ce point, les positions et les expressions mêmes d'Origène; la chose est digne de remarque si l'on songe à l'acuité des querelles soulevées autour de la mémoire du grand Alexandrin. On se contentera donc de manifester ici brièvement la continuité de la tradition grecque.

1° *Saint Athanase*, en plusieurs textes du *De incarnatione Verbi*, rejoint les expressions de saint Justin et d'Irénée. Comme eux il se plaît à mettre en parallèle l'œuvre de la création et le don de la grâce : « Dieu non seulement nous a faits de rien, mais il nous a accordé la faveur de vivre selon Dieu, par la grâce du Verbe. » *Op. cit.*, 5, *P. G.*, t. XXV, col. 104 D. C'est là une idée familière à saint Athanase, seul le Verbe qui a tout fait de rien pouvait intervenir dans la réparation de l'humanité déchue. *Ibid.*, 7, col. 108 D-109 A; 11, col. 113 D.

2° *Saint Grégoire de Nazianze*, comme l'avait fait Clément d'Alexandrie, enseigne que tout bien trouve en Dieu son principe et sa fin : παρ' οὗ καλὸν ἅπαν καὶ ἄρχεται καὶ εἰς τέλος ἔρχεται. *Orat.*, VI, 12, *P. G.*, t. XXXV, col. 737 B.

L'acte libre lui-même, τὸ βούλεσθαι, et le choix des choses convenables, τὸ προαιρεῖσθαι, sont un don de Dieu et un effet de sa bonté. *Orat.*, XXXVII, 13, t. XXXVI, col. 297 C.

Grégoire, comme l'avait fait Origène, associe le texte de Paul : *neque volentis, neque currentis*, Rom., IX, 16, et celui du psaume CXXVI : *Nisi Dominus ædificaverit domum. Ibid.* Sans doute, l'action humaine est-elle nécessaire à l'acquisition du salut, mais, puisque « le vouloir aussi est de Dieu, tout doit être attribué à Dieu ». *Ibid.*, col. 300 A. Ce concours de l'initiative divine et de notre liberté est exposé dans des termes qui rappellent de près ceux dont s'était servi Origène. Cf. *Orat.*, II, 17, t. XXXV, col. 428 A; *Orat.*, XL, 34, t. XXXVI, col. 408 D. Cet accord n'est pas pour nous surprendre puisque le « Théologien » est avec saint Basile l'un des éditeurs de la *Philocalie*.

3° *L'Occident latin* lui aussi présente, à la fin du IVe siècle, un témoignage explicite en faveur de la doctrine d'Origène. Il émane d'un adversaire déclaré, du fougueux saint Jérôme, et a été rédigé alors que la querelle origéniste était déjà ouverte, ce qui ajoute

encore à sa valeur. La lettre LXXXV adressée à saint Paulin de Nole, que l'on date couramment de 399, nous apprend que l'évêque de Campanie avait demandé à Jérôme quelle réponse il convenait de faire à ceux qui s'appuyaient sur « l'endurcissement » du pharaon et sur le texte de saint Paul : *neque volentis, neque currentis*, pour nier le libre arbitre. Le grand exégète renvoie tout simplement son correspondant au l. III du *Periarchon*, qu'il vient lui-même de traduire, et où Origène répond très fortement à ces difficultés : *Origenes fortissime respondet* (*Epist.*, LXXXV, *ad Paulinum*, 3, *P. L.*, t. XXII, col. 753). Quelques lignes plus loin, Jérôme ajoute qu'il n'est pas de ces rustres qui condamnent tout ce qu'Origène a écrit; pour lui, il sait distinguer ce qui est amer de ce qui est doux et ce qui est doux de ce qui est amer. *Ibid.* Il est précieux de voir l'ennemi de Rufin donner aux pages d'Origène sur la prescience et la liberté une adhésion, rapide sans doute, mais sans réserves.

4° *Saint Jean Chrysostome* se présente également comme un témoin de l'influence d'Origène. On peut d'abord citer son Commentaire de l'épître aux Romains (VIII, 28), où, comme Origène, il entend la πρόθεσις paulinienne du propos de l'homme; mais c'est à travers toute l'œuvre de l'évêque de Constantinople que l'on retrouve les traces de la doctrine du grand Alexandrin. L'initiative divine est mise dans un spécial relief : « Dieu opère en nous le vouloir et le faire », selon l'enseignement de Paul : ἐνήργησε δι' αὐτοῦ καὶ τὸ θέλειν. *In Philipp.*, II, hom. VIII, 1, *P. G.*, t. LXII, col. 240. Le vouloir de Dieu qui désire que nous vivions bien est tout-puissant. *Ibid.*, 2, col. 240-241. Nous avons besoin de son secours pour faire tout ce que nous faisons de bon. *In Matth.*, hom. XXII, 3, t. LVII, col. 303. Nous avons besoin d'être soutenus par Dieu comme de respirer. *Ibid.*, 5, col. 307. Cette doctrine est développée avec une ampleur spéciale dans le Commentaire sur la Genèse. *In Gen.*, hom. LVIII, 5, t. LIV, col. 513.

Mais il est bien entendu que, pour Chrysostome, cette action divine n'a rien qui fasse obstacle à la liberté humaine, puisque Dieu nous veut libres dans l'œuvre de notre salut. *In Matth.*, hom. XXII, 5, t. LVII, col. 305. Personne ne peut dire qu'il est devenu bon ou mauvais à cause de la prescience de Dieu. *In Psalm.*, CXXXVIII, 1, t. LV, col. 412. La prescience de Dieu, ou plutôt sa prévision, n'est pas responsable, αἰτία, de la malice humaine. Ainsi ce n'est pas la prédiction de Jésus qui a fait de Judas un traître, c'est parce que Judas allait trahir que le Christ a annoncé sa trahison. *De prophet. obscuritate*, I, 4, t. LVI, col. 171. On reconnaît ici, avec les formules même d'Origène, l'exemple classique de la trahison de Judas.

La conclusion de la doctrine est la suivante : quoique nous soyons appelés non par notre mérite, mais par faveur, *In Matth.*, hom. LXIX, 2, t. LVIII, col. 650, nous ne devons pas, pour autant, négliger les bonnes œuvres; nous ne sommes pas fils par la seule faveur de Dieu, mais aussi par nos œuvres. *In Matth.*, hom. XIX, 7, t. LVII, col. 283. On sait que Jean, dont les ouvrages ont un but très net d'exhortation, insiste volontiers sur le rôle de la volonté humaine, sur la nécessité de notre coopération au salut. Ce qui importe ici c'est de marquer qu'il entend, comme l'avait fait Origène, le concours de la prescience divine et de la liberté. On retrouve chez lui le même souci d'affirmer la nécessité d'une étroite collaboration entre Dieu et l'homme. *De compunct. ad Demet.*, I, 9, t. XLVII, col. 408; *In Matth.*, hom. LXXXII, 4, t. LVIII, col. 742-743. Les formules, quelque peu semi-pélagiennes d'aspect, qui sont fréquentes chez saint Jean Chrysostome, ne sont évidemment pas à comprendre en fonction d'une distinction absolue entre la nature et la grâce qui n'était pas dans sa perspective. Lorsqu'il dit aux fidèles d'aller au-devant de la grâce, que la grâce fera suite à leurs efforts (par exemple, *In Hæbræos*, hom. XII, 3, t. LXIII, col. 99), il veut évidemment parler de la réception d'une grâce meilleure qui sera la récompense de leurs mérites chrétiens.

Comme Origène l'avait fait, mais avec plus de force encore que lui, Jean enseigne l'appel universel au salut. *In Epist. Iam ad Tim.*, hom. VII, 2, t. LXII, col. 536-537. Il affirme notamment que le Christ est mort pour tous, même pour les païens. *Ibid.*, col. 537. Dans cet esprit, l'évêque de Constantinople, et c'est sa contribution la plus originale à l'évolution des doctrines, distingue en Dieu une double volonté, l'une de bienveillance, εὐδοκία, l'autre de châtiment. *In Ephes.*, hom. I, 2, t. LXII, col. 13. Jean fait remarquer qu'il emprunte le mot même d'εὐδοκία à saint Paul, Eph., I, 4, et il se plaît à insister sur le caractère positif de cette volonté de bienveillance qu'il appelle première, τὸ πρῶτον θέλημα; de la part de Dieu elle consiste dans un désir véhément joint à une persuasion, πεῖσμα. Il est manifeste que la distinction entre les deux volontés est seulement envisagée à partir de leurs effets, *ex consequenti*. Aussi n'est-il pas question de répartir les hommes *ab initio*, selon qu'ils seraient éternellement objets de l'une ou l'autre volonté; l'œuvre divine du salut est toujours envisagée selon l'ordre concret de son exécution, par un libre concours de la prescience active de Dieu et de notre bon vouloir.

5° Deux commentateurs de l'épître aux Romains qui furent, sur d'autres terrains d'irréductibles adversaires, *Théodoret de Cyr* et *Cyrille d'Alexandrie*, témoignent l'un et l'autre d'une commune dépendance à l'égard d'Origène. Théodoret fait appel à la prescience afin de légitimer les jugements divins et d'établir que Dieu distingue les bons des mauvais en parfaite connaissance de cause. Mais cette prescience n'est pas la cause αἰτία de la justification et de la glorification, chacun demeurant libre et responsable de ses actes. Dieu voit de loin les choses futures; de même un homme qui voit un cavalier sur le point d'être désarçonné par un cheval fougueux et qui prévoit la chute n'est pas responsable de celle-ci. *In Rom.*, VIII, 30, *P. G.*, t. LXXXII, col. 141 D-144. Tout ceci est évidemment à entendre selon le contexte général de la théologie grecque ainsi qu'il a été expliqué à propos d'Origène, à la doctrine duquel il est fait évidemment allusion.

Le commentaire de saint Cyrille d'Alexandrie sur les mêmes textes de Paul est plus abondant, on y retrouve, en meilleure lumière, les divers éléments de la dogmatique grecque la plus traditionnelle. Le rôle primordial de l'action divine est fortement affirmé : « Toute inclination qui nous porte (ἀποφεροῦσα) à la justice nous vient du Dieu et Père. » *In Rom.*, VIII, 28, *P. G.*, t. LXXIV, col. 828 B. Le cardinal Maï remarque en note : *Hoc manifeste contra pelagianos dicitur*, ce qui est possible, sans être certain. En effet, Cyrille est ici l'écho de toute la tradition; on a vu que Justin, Irénée, Clément ne s'expriment pas autrement : Dieu seul est l'auteur de tout bien. Dans le même passage, la πρόθεσις paulinienne est entendue du propos humain mais on prend soin de noter que ce propos humain est solidaire d'un propos divin. *Ibid.*

Le caractère universel de l'appel au salut est envisagé avec une particulière netteté. L'exégète rappelle d'abord la parole du Sauveur : *Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis et ego reficiam vos*, Matth., XI, 28, et il ajoute en insistant sur le mot *omnes* : « Voici que Jésus appelle tout le monde, σύμπαντας, à lui, il n'est personne qui ne participe à la grâce de la vocation; en disant tous, il estime que personne absolument n'est exclu. » *In Rom.*, VIII, 30, col. 828 D. Le texte ajoute : ceux, au sujet desquels Dieu a prévu depuis longtemps ce qu'ils seraient, sont appelés à la parti-

cipation des biens futurs et obtiennent la justification par la foi. *Ibid.*, col. 828 D-829. Le cardinal Maï se croit en droit de noter : *Observent scholastici prædestinationem post prævisa merita a Cyrillo perspicue traditam.* C'est une exégèse possible du texte pris en lui-même, mais elle suppose tout un contexte théologique fort étranger à la pensée grecque. Cyrille mentionne seulement la série des actes divins comme l'avait fait saint Paul. Ici, comme ailleurs chez les Grecs, l'action divine est envisagée à partir de ses effets. Ceux qui ont été justifiés et glorifiés sont ceux qui ont été prédestinés et préconnus par Dieu. Il semble que ce soit là le vrai sens du texte. En effet, un peu plus loin, Cyrille discute en théologien la prédestination de Jacob et la réprobation d'Ésaü. Il fait de nouveau appel à la prescience pour légitimer les choix divins et montrer la justice de Dieu qui discerne les bons des méchants. *In Rom.*, IX, 14-24, col. 836. La discussion qui fait suite à ce passage rappelle de près les développements parallèles d'Origène et s'organise autour des mêmes textes de Paul.

6° *Saint Jean Damascène* se présente lui aussi comme l'écho fidèle de la tradition antérieure. Ainsi que l'avaient fait ses prédécesseurs, il utilise le terme de prescience; mais, plus soucieux de précisions, il spécifie que la prescience divine a pour objet les actes libres, tandis que la prédestination, ou plutôt la prédétermination, s'applique aux effets des causes nécessaires :

« Dieu ne prédétermine pas, οὐ προορίζει, toutes choses. Il préconnaît, προγινώσκει, les choses qui dépendent de nous, il ne les prédétermine pas. En effet, il ne veut pas le mal et ne contraint pas la vertu... Il prédétermine, προορίζει, au contraire, selon sa prescience, κατὰ τὴν πρόγνωσιν, les choses qui ne dépendent pas de nous ». *De fide orth.*, II, 30, *P. G.*, t. XCIV, col. 972 A; même doctrine : *Contra manichæos*, 79, *P. G.*, t. XCIV, col. 1577 B. Cette prescience divine qui s'applique aux actes libres revêt d'ailleurs chez le Damascène, comme chez Origène, un caractère pratique. Selon sa prescience, Dieu concourt à toute bonne action dont nous lui restons redevables. *De fide orth.*, II, 29, col. 968 A. D'ailleurs, de façon générale, « Dieu est l'auteur de tout bien et, sans son secours, ἐκτὸς τῆς αὐτοῦ συνεργίας καὶ βοηθείας, nous ne pouvons vouloir ni faire aucun bien ». *Ibid.*, II, 30, col. 972-973.

Ainsi que le montre excellemment Le Quien, dans une note fort érudite sur ce texte (note 98), l'auteur du *De fide orthodoxa* soutient ici une thèse commune à tous les théologiens grecs. Cette doctrine ne l'empêche pas d'ailleurs, lui non plus, d'assurer que la prescience n'est pas cause, αἰτία, de nos actes, c'est parce qu'ils seront que Dieu les prévoit tels. *Contra manichæos*, 79, col. 1577 B. On reconnaît ici les formules auxquelles Origène a donné droit de cité dans la théologie grecque. Ailleurs le Damascène écrit plus brièvement : « les choses qui dépendent de nous ne dépendent pas de la prescience divine mais de notre libre arbitre. » Il est évident qu'il s'agit en tout ceci de notre responsabilité morale qui reste entière malgré la prescience divine.

Comme ses prédécesseurs, le Damascène enseigne également que Dieu veut sauver tous les hommes. Il est bon et il veut que nous participions à sa bonté. C'est ce que le théologien appelle la première volonté de Dieu, la volonté *antécédente*, προηγούμενον θέλημα, la volonté de bienveillance, εὐδοκία. Quant au mal, Dieu ne le veut pas, il se contente de le permettre; mais, comme conséquence du mal, il veut le châtiment, car il est juste. C'est là l'objet de la seconde volonté, volonté conséquente, consécutive au mal accompli plutôt que simplement prévu. *De fide orth.*, II, 29, col. 969; *Contra manichæos*, 79, col. 1577 D. En effet, nous restons toujours, avec le Damascène comme avec tous les Grecs, dans un ordre strict d'exécution.

V. Conclusion. — Si l'on veut caractériser en quelques mots la théologie grecque de la prédestination dans son opposition avec la théologie latine, il semble bien qu'il faille insister principalement sur ce fait que les Grecs s'accordent à considérer toujours l'action divine à partir de ses effets. Ceux qui ont librement fait le bien seront sauvés; ceux qui, librement, ont fait le mal, seront justement punis. Dieu, dans sa bonté, donne à tous les moyens de faire le bien et de parvenir au salut, ses intentions sont envisagées de façon concrète, c'est-à-dire en liaison avec leurs résultats dans lesquels l'action humaine joue évidemment son rôle; Dieu « ne préjuge et ne préjustifie pas »; l'effet dernier, la récompense ou le châtiment est toujours imputable à l'homme. On peut dire, en somme, que cette manière d'envisager la question supprime le problème théologique de la prédestination. Pour le poser, il faudrait envisager l'ordre des intentions divines tel qu'il existe en Dieu de toute éternité et selon lequel certains sont prédestinés de préférence à d'autres. Il faudrait surtout mettre en regard du caractère universel de la volonté salvifique, qui n'est pas efficace pour tous, la toute-puissance de la volonté divine, qui s'accomplit infailliblement pour certains. En un mot, il faudrait à la fois spéculer sur des concepts abstraits et envisager la question du point de vue transcendant des attributs divins et de la vie divine.

Or, les Grecs, dans la question qui nous occupe, ont manifesté une répugnance invincible et qui paraît bien être délibérée, pour des considérations de cet ordre. A plus forte raison ne pouvaient-ils ni poser, ni résoudre le problème de la prédestination *ante vel post prævisa merita*, qui suppose évidemment une spéculation portant directement sur les intentions divines. Aussi la théologie grecque pourra sembler, en ces matières, quelque peu rudimentaire et imparfaite. Il est cependant juste de faire remarquer combien ses conclusions sont proches des données de la foi et comment, sans porter aucune atteinte à la transcendance divine, elles font sa juste part à l'initiative et à l'action humaines dans l'économie du salut. Il semble que, dans ces difficiles questions, un tel éloge ne soit pas si banal et qu'il exprime, en somme, l'idéal vers lequel essaieront de tendre, par d'autres voies, les théologies postérieures.

Les manuels de patrologie (Bardenhewer, Schwane, Tixeront, Cayré) donnent, à propos des principaux Pères des indications généralement sporadiques sans chercher à montrer, de façon suffisante, l'unité et l'originalité de la pensée grecque. A ce point de vue, l'ancien ouvrage de Klee, malgré sa brièveté, serait peut-être le meilleur et le plus juste de ton. F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. I, note H, et *Origène*, t. II, c. III, Paris, 1907, et J. Turmel, *Interprétation de I Tim., II, 4*, dans *Rev. d'hist. et de litt. relig.*, 1900, p. 385-415, prétendent trouver dans la *prescience* des Grecs, et chez Origène en particulier, certaines analogies avec la *science moyenne des molinistes.* Dans le même sens, I.-F. De Groot, *Conspectus historiæ dogmatum*, t. I, Rome, 1931, p. 178. C. Verfaillie, *La doctrine de la justification dans Origène*, thèse de Strasbourg, 1926, est beaucoup plus proche des textes et de la pensée exacte de l'Alexandrin touchant les questions de la grâce. H. Koch, *Pronoia und Paideusis*, Berlin, 1932, pas plus que ne l'avait fait E. de Faye, *Origène*, t. III, Paris, 1928, ne touche de façon technique à la question de la prédestination. Il résume brièvement les conclusions de W. Wölker, *Das Volkommenheitsideal des Origenes*, Tubingue, 1931, selon lesquelles il ne saurait y avoir d'opposition, pour Origène, entre la liberté de l'homme et la grâce de Dieu.

H.-D. Simonin.

III. LA PRÉDESTINATION D'APRÈS LES PÈRES LATINS, PARTICULIÈREMENT D'APRÈS SAINT AUGUSTIN. — Chez les Pères latins antérieurs à saint Augustin, on trouve quelques textes relatifs à

la prédestination dans les commentaires qu'ils ont donnés des paroles de l'Écriture où il est question de ce mystère.

Chez *saint Augustin*, nous étudierons successivement : I. L'état de la question. II. Le mystère (col. 2843). III. La prédestination éternelle (col. 2849). IV. Les effets de la prédestination dans le temps (col. 2863). V. La solution des difficultés (col. 2888). VI. Conclusion : la définition augustinienne de la prédestination (col. 2895). VII. Appendice : les disciples de saint Augustin (col. 2897).

I. L'état de la question. — 1° *Idée générale de la prédestination.* — On a dit très justement que saint Augustin, par ses enseignements sur la prédestination, complétait sa doctrine sur l'ordre de la grâce en lui-même et que, conformément à la définition donnée par lui de cette prédestination, celle-ci n'était autre chose que la *préparation éternelle* de la grâce qui fait les élus. F. Cayré, *Précis de patrologie*, t. I, 1927, p. 670.

C'est en effet le caractère gratuit de la prédestination à la gloire qu'Augustin a le plus souvent en vue dans ses ouvrages, surtout dans ceux de la fin de sa vie. C'est la défense, entreprise par lui, de cette gratuité contre pélagiens et semi-pélagiens qui nous a valu les éléments un peu épars, mais admirablement complets et cohérents, de sa doctrine sur ce point important de notre foi.

Ces éléments, il faut les recueillir déjà dans ses *Confessions*, dont le passage célèbre, *da quod jubes et jube quod vis*, l. X, c. xxxvii, 60, *P. L.*, t. xxxii, col. 804, contient, ainsi que lui-même l'affirme, le principe de tous ses enseignements postérieurs, lesquels seront formulés dans leurs lignes essentielles dès le début de son épiscopat, dans le *De diversis quæstionibus ad Simplicianum*, l. I, pour se préciser et s'affirmer jusqu'à sa mort, survenue pendant la rédaction de l'ouvrage contre Julien d'Éclane.

Augustin se réclame continuellement de saint Paul. C'est le fameux passage Rom., viii, 29, qui sert de point de départ à ses propres investigations. On sait du reste que c'est la détermination des rapports entre la prescience et la prédestination, *quos præscivit et prædestinavit*, qui forme le nœud de la question et qui reste le but de tout le travail théologique entrepris autour de la prédestination, au cours des siècles.

Entre les solutions erronées dont les deux formes extrêmes furent ou devaient être celle des manichéens d'une part, celle des pélagiens d'autre part, ceux-ci affirmant à des degrés divers l'indépendance de la volonté humaine, ceux-là leurs dogmes fatalistes, Augustin, docteur de la grâce et théoricien non moins averti du libre arbitre, développa, sous la poussée même des hérésies, sa propre doctrine.

Lui aussi rattache la prédestination à la prescience jusqu'à les définir l'une par l'autre, jusqu'à se servir indifféremment de l'un ou de l'autre terme; mais son originalité consiste à voir dans la prescience non pas la prévision des mérites, mais la connaissance éternelle des dons que Dieu a décidé d'accorder aux hommes pour faire leur salut. *De dono pers.*, xx, 53, t. xlv, col. 1026. En fait, comme le dit F. Cayré, *loc. cit.*, la prédestination est pour Augustin une volonté ferme et précise qu'a Dieu de sanctifier et de sauver gratuitement tous les élus. *Enchiridion*, c, t. xl, col. 279. Il en a déterminé le nombre; il les connaît individuellement; il a préparé pour chacun d'eux les moyens infaillibles de les conduire à la grâce; il veut leur faire accomplir les œuvres méritoires qui sont la condition du ciel, bien qu'elles n'aient pas été la condition du choix divin; enfin, il veut leur accorder la persévérance pour les introduire dans la gloire au degré prévu et préparé pour chacun. Tous les élus : *electi* ou *vocati secundum propositum* (*De corrept. et grat.*, vii, 14, t. xliv, col. 924), objet de cette prédestination, seront sauvés pour manifester la miséricordieuse bonté de Dieu, et seuls ces élus le seront. Les autres, simplement appelés, *vocati*, seront exclus du ciel, à cause de leurs péchés et feront éclater sa justice. Telle est bien, dans ses grandes lignes, la pensée exacte de saint Augustin au sujet de la prédestination. Quelle en est la valeur?

2° *Autorité de saint Augustin en la matière.* — Nous sortirions de notre sujet, à nous étendre sur l'autorité de l'évêque d'Hippone. La chose a été faite à l'art. Augustin *(Saint)*, col. 2317 sq. Pour la question qui nous occupe, retenons qu'au dire de l'auteur de cet article : « Augustin développa avec une rare ampleur certains dogmes, les dégagea de l'enveloppe traditionnelle..., les mit, le premier, en lumière. Ce sont, avant tout, les dogmes de la chute, de la réparation, de la grâce et de la prédestination. »

Sans doute l'Église n'a point fait siennes toutes les explications du saint Docteur sur ces « difficiles questions ». Dans l'*Indiculus de gratia Dei* (Denzinger-Bannwart, n. 142), le pape Célestin Ier ne veut pas que les investigations plus approfondies (d'Augustin), nécessitées par la lutte contre les hérésies, soient mises sur le même plan que les enseignements du Siège apostolique. A la vérité, des pontifes romains donnent à l'ensemble de la doctrine une approbation globale, tels Célestin lui-même, *ibid.*, n. 128, Hormisdas: *De arbitrio tamen libero et gratia Dei quid Romana, hoc est catholica, sequatur et servet Ecclesia, licet in variis libris B. Augustini, et maxime ad Hilarium et Prosperum, abunde possit cognosci* (dans Thiel, *Epistola synodica*, c. xxiv), Gélase (Denzinger-Bannwart, n. 165), Jean II : *Augustinus, cujus doctrinam secundum prædecessorum meorum statuta Romana sequitur et probat Ecclesia. Ep. ad senat.;* à la vérité, des conciles (Orange Quierzy) ont formulé plusieurs de leurs canons en employant les termes mêmes d'Augustin. Il ne s'agit là, pourtant, il convient de le rappeler, que d'une approbation d'ensemble, laissant le champ grandement ouvert aux discussions de détail.

Néanmoins, l'enseignement d'Augustin porte avec lui ses garanties dont la moindre n'est pas le caractère « contemplatif » de sa théologie, si bien mis en relief par F. Cayré, *Précis de patrologie*, t. I, p. 647 et dans *La contemplation augustinienne*. Dans le *De prædestinatione sanctorum*, le saint évêque pouvait, touchant la gratuité de la prédestination, parler de révélation : *quam mihi Deus in hac quæstione solvenda, cum ad episcopum Simplicianum scriberem revelavit. De præd. sanct.*, iv, 8, t. xliv, col. 966. Au surplus, parce qu'il n'ignorait pas les arguments traditionnels sur cette question, *ibid.*, xiv, 27, col. 980, non plus que les écrits de ses devanciers *(ibid.)*, il avait conscience d'apporter, en connaissance de cause, de nouvelles lumières, le plus souvent par un simple retour au vrai sens du texte sacré. *Ibid.*, 28.

De fait, il ressort de la lecture de ses ouvrages, que la source de son enseignement, en matière de prédestination, fut la Sainte Écriture. Dans l'Évangile, il affirme trouver déjà une explication assez claire de la prédestination et sans doute les dons de sagesse et d'intelligence l'y aidaient-ils. *De præd. sanct.*, xiv, 35, t. xliv, col. 986. Mais son maître par excellence fut saint Paul. Il ne se lasse pas d'en rapporter les textes les plus divers dont il a saisi à merveille la cohérence. Il les explique longuement, persuadé de n'avoir rien de mieux à faire en faveur de sa thèse. Ils sont sa règle inviolable et sa pierre de touche pour discerner l'erreur. *De grat. et lib. arb.*, vii, 16, t. xliv, col. 891. On sait qu'une méditation plus attentive du *Quid habes quod non accepisti* de l'Apôtre, le fit revenir sur sa doctrine touchant l'*initium fidei*, *De præd. sanct.*, xiv, 27,

t. XLIV, col. 980, et le tint éloigné du compromis semi-pélagien qu'il devait stigmatiser jusqu'à sa mort.

Mais, dira-t-on, que vaut l'autorité de saint Augustin en matière d'exégèse paulinienne? Laissons répondre le P. Lagrange : « L'*Inchoata expositio* (*P. L.*, t. XXXV, col. 2087-2106), qui ne traite que de la salutation, l'*Expositio quarumdam propositionum ex epistola ad Romanos* (*ibid.*, col. 2063-2088) n'empêchent pas qu'il ne soit infiniment regrettable que saint Augustin n'ait pas composé un commentaire complet de l'épître aux Romains. Nous aurions eu le chef-d'œuvre des commentaires anciens... Augustin a pénétré plus à fond qu'aucun ancien dans la pensée de saint Paul dont il s'est assimilé la doctrine. » *Épître aux Romains*, p. IX.

Sa fidélité à la saine tradition, quoi qu'on ait dit, n'est pas moins assurée. Il invoque le sentiment de Cyprien, d'Ambroise, de Grégoire de Nazianze, *De præd. sanct.*, III, 7, t. XLIV, col. 964, et souligne avec joie la parfaite harmonie de leurs conceptions avec la doctrine fondamentale qu'il défend : *Porro si hæc ita Deum noverant dare, ut non ignorarent eum daturum se præscisse..., procul dubio noverant prædestinationem, quam per Apostolos prædicatam contra novos hæreticos operosius diligentiusque defendimus. De dono pers.*, XIX, 50, t. XLV, col. 1025.

Enfin, il a la certitude d'être d'accord avec le sens chrétien et ne se fait point faute d'en appeler à lui, contre les arguties de ses contradicteurs. *De præd. sanct.*, XIV, 27, t. XLIV, col. 980.

Par où l'on voit que la doctrine augustinienne de la prédestination a pour elle les meilleures références et n'est aucunement atteinte dans sa haute valeur d'ensemble par les rares fluctuations, l'unique pourrait-on dire, qu'elle connut. Saint Augustin parle lui-même, incontestablement, de son ancienne erreur, *De præd. sanct.*, III, 7, col. 964, dont quelques-uns de ses ouvrages d'avant l'épiscopat, portent, dit-il, la trace. Dans ses *Rétractations*, I, XXIII, 3 et 4, t. XXXII, col. 622, il nous donne la raison de son égarement doctrinal, à savoir, une étude trop superficielle du caractère gratuit de l'élection divine. Il était resté pour ainsi dire à mi-chemin de la question : *Adhuc quærendum erat utrum et meritum fidei de misericordia Dei veniat.* De sorte que son enseignement était entaché d'une lacune et, s'il avait affirmé, en toute orthodoxie, la gratuité de la vocation, l'insuffisance de la volonté et de l'effort humains, il avait peu traité de la vocation efficace, de l'élection : *Sed parum de ipsa vocatione disserui quæ fit secundum propositum Dei.* Mais on comprendra combien il serait injuste d'exagérer la portée de ses aveux, d'opposer ses derniers écrits à ses premiers ouvrages, ceux-là étant bien plutôt le perfectionnement que la réprobation de ceux-ci. Cette prétendue opposition fut mise en avant par les semi-pélagiens. Augustin en fit justice lui-même, en termes peu déguisés. *De dono pers.*, X, 53, t. XLIV, col. 1026.

Notons enfin que le saint docteur avait conscience d'être en possession d'une doctrine parfaitement orthodoxe, ainsi qu'il l'écrivait en 427 à Vitalis de Carthage : *Pervenimus autem in ea quæ ad fidem veram et catholicam pertinere firmissime scimus, in quibus ita nobis ambulandum est, adjuvante Domino, ut ab eis nullo modo deviemus. Epist.*, CCXVII, 15, t. XXXIII, col. 984. Ce qui ne l'empêchait pas de témoigner d'une grande largeur d'esprit et de se défendre, même ses erreurs mises à part, de vouloir être suivi servilement. *De dono pers.*, XXI, 55, t. XLV, col. 1027. Il savait trop par expérience que l'esprit humain est difficilement satisfait. Il se contentait d'avertir ses lecteurs de ne point le taxer d'erreur a la légère, au risque de se tromper peut-être eux-mêmes. *Ibid.*, XXIV, 68, col. 1034. Par-dessus tout, en ces difficiles questions, il voulait qu'on eût recours au docteur intérieur : *a cujus facie est scientia et intellectus*, Prov., II, 6 (Septante). Le théologien contemplatif qu'il était souhaitait d'avoir des disciples fidèles à sa propre méthode : docilité à la foi et à l'Écriture, recours à la prière, *Epist.*, CCXI, 7, t. XXXIII, col. 970; *Opus imperf. contra Julian.*, I, XXVI, t. XLV, col. 1063, respect du mystère dont lui-même, comme dit le P. Cayré, *op. cit.*, p. 675, conservait si parfaitement le sens. Le pressentiment, l'intuition de la vérité étaient à ce prix, selon lui : *Quod omnis qui humiliter et veraciter pius est esse verissimum sentit.*

A ces conditions préalables à toute étude de la prédestination et de n'importe quel mystère de la foi catholique, rappelons qu'il faut ajouter pour l'étude de la prédestination dans Augustin un souci scrupuleux d'objectivité. Ce sont les circonstances mêmes et le caractère essentiellement concret de son enseignement qui le requièrent. Il n'élaborait pas un système. Le plus souvent, surtout dans ses dernières années, il défendait la foi catholique. Écrivant contre des hérétiques ou des gens suspects d'hérésie, il opposait à leurs allégations l'exposé de la vérité contraire, sans se préoccuper des relations de celle-ci avec l'ensemble de la doctrine catholique. De là son langage et ses arguments *ad hominem*, ses exemples favoris, ses textes répétés, ses principes familiers mis sans cesse en avant, au hasard de l'attaque et plus souvent encore de la défense, le tout sans méthode apparente ni souci de synthèse. Aussi, quiconque cherche à préciser la cohérence intérieure de sa doctrine, doit-il replacer scrupuleusement chacune de ses paroles dans le contexte littéral et les circonstances historiques et, sans forcer la portée de ses propres rétractations, harmoniser les divers points de vue, les solutions disparates, grâce aux quelques principes inlassablement et immuablement affirmés.

3° *Triple point de vue où il faut se mettre pour étudier cette doctrine chez saint Augustin.* — On peut considérer la manière dont les questions relatives à la prédestinations se posèrent à Augustin : 1. au point de vue historique; 2. au point de vue dogmatique; 3. au point de vue moral ou, mieux peut-être, pastoral.

1. *Historique de l'enseignement de saint Augustin relativement à la prédestination.* — *a) La lettre au prêtre Sixte.* — On trouve déjà, assurément, dans les œuvres de saint Augustin antérieures à l'*Epistola CXCIV*, t. XXXIII, col. 874-891, les grandes lignes de son enseignement sur la prédestination. Nous l'avons déjà dit. Mais sa pensée sur cet important sujet devint explicite avec cette lettre à un prêtre romain, nommé Sixte (le futur pape Sixte III, 432-440). Ce prêtre avait été accusé, par la rumeur publique, de complicité avec les pélagiens. Mais Augustin apprit bientôt que l'incriminé combattait tout au contraire énergiquement, dans ses lettres à Aurélius, l'erreur du moine breton. L'évêque d'Hippone de lui en écrire aussitôt son immense joie. Col. 874-875. Au surplus, pour encourager et diriger la lutte de ce compagnon d'armes, et sans doute aussi pour donner de l'unité à la même défense qu'ils poursuivaient de la foi catholique, Augustin lui trace dans sa lettre un exposé type et une réfutation modèle de la doctrine pélagienne. Les principales questions qu'il touche sont celles de la liberté humaine et de la grâce, du choix divin mystérieux, de la prédestination (gratuite dans toute son économie), de l'efficacité de la grâce divine, de la responsabilité des pécheurs, de la justice des châtiments divins. Il combat la doctrine des mérites antécédents et la solution donnée par les pélagiens à l'objection tirée du sort des petits enfants. Bref, cette lettre contient déjà comme la quintessence de la pensée d'Augustin et ses ouvrages postérieurs n'iront qu'à la développer.

b) Le « De gratia et libero arbitrio ». — Étant ainsi le premier traité sur la question délicate de la prédestination, il était inévitable que la lettre fît sensation. Ceux qui s'en émurent le plus ouvertement furent les moines d'Hadrumète, qui arrachèrent à leur abbé Valentin la permission d'aller trouver Augustin, afin de recevoir de lui l'interprétation authentique de la lettre à Sixte, celle donnée par un des leurs, le moine Florus étant, prétendaient-ils, erronée. Augustin reçut les délégués Cresconius et Félix, les garda quelque temps avec lui, et s'enquit auprès d'eux de la gravité de l'affaire. Enfin, il les congédia en leur remettant deux lettres (CCXIV et CCXV) pour Valentin et un livre, *De gratia et libero arbitrio*, destiné à pacifier le monastère (426). En même temps, il mandait Florus, le perturbateur présumé, que Valentin lui envoya, mais en le blanchissant de toute accusation, car, en réalité, il avait été le premier à signaler le péril couru par les esprits.

Dans sa première lettre à Valentin, Augustin donne comme règle d'interprétation de la lettre à Sixte de ne pas nier l'efficacité de la grâce pour en exalter d'autant le libre arbitre et de ne pas défendre l'indépendance de ce dernier, *tamquam sine illa* (la grâce) *vel cogitare aliquid vel agere secundum Deum ulla ratione possimus, quod omnino non possumus. Epist.*, CCXIV, 2, col. 969. Il explique comment son livre *De gratia et libero arbitrio* vient au secours de ceux qui défendent la grâce de si maladroite façon qu'ils nient la liberté humaine, et de ceux qui, lorsqu'on défend cette même grâce, comme il convient, se figurent que la liberté humaine est sacrifiée. *De grat. et lib. arb.*, I, 1, t. XLIV, col. 881.

S'il est un ouvrage où saint Augustin garde le « sens du mystère », c'est bien celui-là. Sachant la difficulté des questions qu'il y traite, il en conditionne la compréhension par l'exercice des dons de sagesse et d'intelligence. Il affirme la coexistence du libre arbitre et de la grâce. De celle-ci, il montre, par l'Écriture, et la nécessité et l'efficacité, sans que celui-là en soit aucunement atteint. C'est qu'il y a entre eux des rapports de subordination, du moins lorsque la liberté opère des œuvres bonnes. Pour Augustin, en effet, la liberté s'exerce d'autant plus qu'elle s'applique à faire davantage le bien. Laissée à elle-même, elle ne peut que déchoir et elle déchoit en fait, si Dieu le permet. Le mystère de la prédestination se réduit à ceci : 1. Par sa grâce toute-puissante, Dieu rend la liberté de l'homme, qui, à cause du péché, est mauvaise de fait, capable d'œuvres méritoires; 2. par une permission que lui suggèrent de secrets jugements, Dieu, en certains cas, laisse mauvaise de fait la liberté de l'homme. Le mystère est donc celui de l'élection divine : *ex massa perditionis*. C'est un mystère de justice et de bonté.

Mais le *De gratia et libero arbitrio* ne parvint pas à apaiser totalement les cénobites d'Hadrumète. Florus, mandé par Augustin, comme nous l'avons dit, et ceux qui l'accompagnèrent, rapportèrent au saint docteur l'impression qu'il avait produite. Une conséquence de la doctrine même du *De gratia et libero arbitrio* restait en litige. Elle fut présentée sous forme d'objection : celui qui a manqué de la grâce sans laquelle il ne pouvait bien agir, en quoi est-il répréhensible d'avoir mal agi? Il ne faut donc pas corriger les pécheurs, mais prier pour eux. Des prédicateurs, les fidèles doivent non pas recevoir des avertissements, mais solliciter de pieux suffrages.

c) Le « De correptione et gratia ». — La réponse à cette objection, que déjà saint Paul avait mis sur les lèvres d'un interlocuteur fictif (cf. Lagrange, *Épître aux Romains*, p. 327) fut le *De correptione et gratia*. Augustin y prend la difficulté des moines d'Hadrumète, la complique à plaisir de considérations tirées de la non-persévérance d'Adam, en prend occasion de développer sa pensée sur tout ce qui ressortit au mystère de la prédestination, et conclut que la grâce n'est en aucune manière un obstacle à la correction des pécheurs, ni le bien-fondé de celle-ci, une raison de nier l'efficacité de la grâce. Florus et ses compagnons emportèrent l'ouvrage en 426 ou 427, quelques jours après Pâques. Il n'allait pas tarder à déborder le monastère africain, et Prosper, écrivant peu après à Augustin, remarquait, en même temps que sa grande valeur, l'opportunité de son apparition dans les Gaules.

d) La lettre à Vitalis de Carthage. — Cependant, le zèle d'Augustin se trouvait sollicité d'un autre côté. On lui avait rapporté qu'un certain Vitalis de Carthage enseignait la non-gratuité de l'*initium fidei : Quomodo dicis quod te audio dicere : « Ut recte credamus in Deum et Evangelio consentiamus, non esse donum Dei, sed hoc nobis esse a nobis, id est ex propria voluntate, quam nobis in nostro corde non operatus est ipse. » Epist.*, CCXVII, 1, t. XXXIII, col. 978. Plus encore, il revendiquait le pouvoir, pour la liberté, de rendre efficace la grâce divine : *Per legem suam, per Scripturas suas, Deum operari ut velimus, quas vel legimus vel audimus : sed eis consentire vel non consentire ita nostrum est, ut si velimus fiat, si autem nolimus, nihil in nobis operationem Dei valere faciamus. Ibid.*

Augustin lui écrit en 427. Bien que sa lettre ait surtout un caractère apologétique, il y traite encore les points principaux de sa doctrine sur la prédestination : entre autres, la gratuité totale de celle-ci. L'argument auquel il recourt de préférence est celui qui se tire de la prière de l'Église et qui, dans la thèse de Vitalis, perd toute sa raison d'être : il doit suffire de prêcher. *Ibid.*, 2, col. 978. Voyant le danger d'une pareille position, qui est celle des pélagiens, et pour établir clairement la position orthodoxe, le saint docteur condense celle-ci en douze sentences qui vont toutes, en fin de compte, à affirmer la souveraine efficacité de la grâce divine.

e) Le « De prædestinatione sanctorum » (428). — a. *Occasion.* — Dans les Gaules, à la même époque, et à Marseille principalement, plusieurs, dont Jean Cassien, l'auteur des *Collationes*, et Vincent de Lérins, l'auteur du *Commonitorium*, enseignaient une doctrine qui pouvait paraître incliner vers le pélagianisme. Attentifs aux ouvrages d'Augustin contre les pélagiens, ils avaient été surpris de la doctrine intransigeante qu'il y enseignait. L'apparition du *De correptione et gratia*, plus formel encore que les autres, vint mettre le comble à cette surprise. Tant et si bien que l'enseignement de l'évêque d'Hippone fut réputé par beaucoup contraire à la tradition et au sentiment de l'Église, tandis que les fidèles partisans d'Augustin eux-mêmes, troublés par la crainte, modifiaient leur avis ou n'osaient plus l'exprimer publiquement. Cependant, quelques-uns, plus avertis, comprirent qu'une telle attitude ouvrait la voie au pélagianisme. De ce nombre furent Prosper et Hilaire qui se mirent en devoir de renseigner Augustin. Prosper lui fait savoir ce que professent les Marseillais : la croyance au péché d'Adam et à la nécessité de la régénération par la grâce de Dieu, la rédemption proposée à tous sans exception, mais conditionnée par la volonté d'accéder à la foi et au baptême : *ut quicumque ad fidem et ad baptismum accedere voluerint salvi esse possint. Epist.*, CCXXV, 3, t. XXXIII, col. 1003. Dieu connaît de toute éternité ceux qui croiront et persévéreront dans leur foi, au secours de laquelle sera venue la grâce. Sont l'objet de la prédestination à la gloire ceux qui, rappelés sans aucun mérite de leur part, se seront rendus dignes d'être choisis et auront heureusement terminé cette vie. La vie éternelle est la récompense d'un généreux

vouloir. La doctrine du décret divin, base d'une élection *ab æterno*, regorge de funestes conséquences, et une telle notion de la prédestination conduit au fatalisme ou brise l'unité de la nature humaine. En résumé, les moines de Marseille n'ont retenu que les objections qu'Augustin s'était faites dans le *De correptione et gratia* et dans ses livres contre Julien d'Éclane, objections qu'il avait cependant réduites à néant. *Ibid.*

Leur oppose-t-on les affirmations les plus claires d'Augustin, étayées sur d'innombrables témoignages de l'Écriture? Ils s'obstinent, arguant de la tradition. Invoque-t-on la doctrine de saint Paul? Ils assurent que jamais personne ne lui a donné un pareil sens. Bien mieux, si on leur demande le sens qu'eux-mêmes lui donnent, ils avouent n'en trouver aucun à leur convenance et exigent que l'on fasse le silence sur des choses dont la profondeur est inaccessible à qui que ce soit.

Quelques-uns d'entre eux sont fortement suspects de pélagianisme et, pour avoir l'air de sauver la notion de la grâce, ils la confondent avec la liberté et la dignité de créature raisonnable, en vertu desquelles, capable de distinguer le bien du mal, l'homme peut plier sa volonté aux commandements divins et, par ses propres moyens, parvenir à la grâce de la régénération. Ils comprennent à leur façon la bonté et la justice de Dieu qui se traduisent par une volonté salvifique universelle indifférente : *indifferenter universos velit salvos fieri et in agnitionem veritatis venire*, réclament pour la liberté humaine, au nom de l'Écriture, une indépendance absolue, l'initiative dans le discernement des fidèles d'avec les prévaricateurs, une aptitude égale vis-à-vis du bien et vis-à-vis du mal. Enfin, à l'objection tirée, contre leur système, du sort inégal des petits enfants, également incapables cependant d'aucun choix libre, ils opposent la prévision des mérites futuribles : *tales, aiunt, perdi, talesque salvari, quales scientia divina præviderit*, et ils expliquent par elle la volonté salvifique universelle dont il est parlé dans I Tim., II, 4. La vie éternelle est réservée par Dieu à tous indistinctement, c'est le libre arbitre d'un chacun qui en conditionne la possession. En un mot, du moins chez les adultes, l'initiative dans l'œuvre du salut revient non à celui qui sauve, mais à celui qui est sauvé et la volonté de l'homme se ménage le secours de la grâce au lieu que la grâce s'assujettisse la volonté : *et voluntas hominis divinæ gratiæ sibi pariat opem, non gratia sibi humanam subjiciat voluntatem. Ibid.*

Telle est donc la doctrine qui motivait le recours de Prosper à Augustin. Hilaire de Marseille intervint à son tour dans le même sens et en mettant davantage encore en relief les griefs que les semi-pélagiens nourrissaient contre l'enseignement du saint évêque. Il fait remarquer à celui-ci que ses adversaires s'autorisent de ses premiers écrits, *Epist.*, CCXXVI, 3, t. XXXIII, col. 1008, qu'ils dénaturent la prescience, la prédestination et le décret divin en changeant leur véritable objet, qu'ils se refusent à appliquer le *quid habes quod non accepisti* à la foi, demeurée selon eux au pouvoir, bien qu'affaibli, de la nature déchue. Le don de persévérance est conditionné par la liberté de l'homme, encore qu'ils réduisent autant que possible ce conditionnement qui consiste à vouloir ou ne pas vouloir accepter le remède : *Quod ad hoc tantum liberum asserunt, ut velit vel nolit admittere medicinum.* Comme ils ne veulent pas entendre parler d'une persévérance qui ne puisse ni se mériter par la prière, ni se perdre par l'endurcissement, ainsi font-ils difficulté de s'abandonner à ce qu'ils affectent d'appeler le caprice divin, tandis qu'ils ont l'évidence de l'initiative qui revient à leur volonté. Qu'ont-ils à faire des témoignages scripturaires apportés par Augustin? Ils ne sont pas canoniques : *Illud etium testimonium quod posuisti : « Raptus est ne malitia mutaret intellectum ejus »* (Sap., IV, 11), *tanquam non canonicum definiunt omittendum.* Dans le *De correptione et gratia*, pour résoudre le cas posé par la non-persévérance d'Adam, Augustin a développé sa doctrine sur l'*auxilium sine quo* et l'*auxilium quo;* rétorquant cette doctrine avec quelque subtilité, ils proposent une façon toute différente de comprendre ces deux grâces. Différemment aussi expliquent-ils la volonté salvifique universelle de Dieu, mais en la réduisant au rôle de volonté souvent inefficace, de simple velléité, de désir vague et résigné : *quomodo, aiunt, non vult a quoquam peccari vel deseri justitiam, et tamen jugiter illa deseritur contra ejus voluntatem, committunturque peccata, ita eum salvari velle omnes homines, nec tamen homines salvari.*

b. *La réponse d'Augustin.* — Augustin ne pouvait pas ne pas agréer ces avertissements, suivis des plus instantes prières. Il était occupé, vraisemblablement, au long travail de ses *Rétractations*, mais il ne différa pas longtemps sa réponse. Dès 428, paraissait, à l'adresse de Prosper et d'Hilaire, le *De prædestinatione sanctorum*, en deux livres, dont le second, à cause même de la question traitée, ne tarda pas à être considéré comme distinct du premier et connu sous le titre de *De bono, seu dono perseverantiæ.* Le saint évêque y enseigne la gratuité totale de la prédestination, y compris celle de l'*initium fidei.* Il ne disconvient pas d'avoir eu sur ce point, avant son épiscopat, des idées erronées. Il affirme l'efficacité de la grâce, le mystère de l'élection, met au point les interprétations tendancieuses qu'on a faites de certains passages de ses livres. Il expose les rapports de la prescience et de la prédestination. L'argument que lui fournit le sort des petits enfants revient plusieurs fois sous sa plume. Enfin, il fait appel à l'exemple de la prédestination du Christ, comme étant la plus merveilleuse concrétisation de sa doctrine, et s'étend longuement sur le don de la persévérance qui réalise et couronne déjà sur la terre la prédestination des élus.

Augustin répondait ainsi, fort pertinemment, aux difficultés des moines de Marseille, victimes d'une compromission plus ou moins consciente avec l'erreur pélagienne. Pour se séparer de celle-ci, ils admettaient le rôle prévenant de la grâce, mais en discutant sa souveraine efficacité : *A pelagianorum porro hæretica perversitate tantum isti remoti sunt, propter quos hæc agimus, ut, licet nondum velint fateri prædestinatos esse qui per Dei gratiam fiant obedientes atque permaneant, jam tamen fateantur quod eorum præveniat voluntatem quibus datur hæc gratia. De dono pers.*, XVI, 41, t. XLV, col. 1018. D'autre part, ils rejetaient cette erreur avec tant de mollesse qu'elle inspirait encore leur argumentation (comme dans leur façon de résoudre par la prescience le cas des petits enfants), et imprégnait leurs croyances. XIV, 31, col. 1011. Ils protestaient bien de leur parfait accord avec la doctrine d'Augustin, et en regrettaient d'autant plus leurs récents dissentiments, mais Augustin avait de la peine à comprendre. Depuis plusieurs années, n'enseigne-t-il pas toujours la même chose? Ne se sont-ils pas référés à ses ouvrages à Simplicien, à Paulin, au prêtre Sixte, que leur déplaisir ait commencé si tard? XXI, 55, col. 1027.

f) Les « Rétractations » et l'ouvrage contre Julien d'Éclane. — Aux ouvrages qu'Augustin écrivit dans les quatre dernières années de sa vie, touchant notre sujet, il convient d'ajouter le c. IX du l. I des *Rétractations.* Y revisant ses trois livres du *De libero arbitrio*, il précise heureusement sa notion de la liberté humaine et en revendique les droits. Enfin, dans les l. I, III et VI de son *Opus imperfectum contra Julianum*, il défend mot pour mot, contre les attaques insolentes et verbeuses de Julien d'Éclane, les points divers de cette doctrine sur la prédestination. L'ouvrage contre Julien demeura inachevé, comme on sait, en 430.

D'ailleurs, en dehors de ces traités, les ouvrages antérieurs ne laissent pas d'être précieux, même pour une étude particulière de la prédestination, car le saint docteur, dans une atmosphère de sérénité doctrinale parfaite, affranchi des préoccupations qui se retrouvent toujours dans les écrits de controverse, y formule déjà des principes qui sont comme l'infrastructure de son enseignement et qu'il ne rétractera jamais.

2. *État de la question du point de vue doctrinal.* — Par l'exposé qui précède, on a déjà pu voir et les difficultés qui se présentaient à Augustin, successivement et de divers côtés, et aussi dans quel sens il entendait les résoudre.

En face de lui, Augustin rencontrait un ensemble d'idées qui prenaient l'aspect d'un corps de doctrines. En faisant intervenir, pour plus de clarté, la distinction, aujourd'hui si familière et si clarifiante, des deux ordres d'intention et d'exécution, on peut le ramener aux points suivants : *Dans l'ordre d'exécution*, ce principe : indépendance absolue de la liberté humaine, et comme conséquences : 1. initiative de l'homme à l'égard de la foi; 2. indifférence de l'homme à l'égard du don de persévérance. — *Dans l'ordre d'intention*, ce principe : indétermination foncière de l'élection divine et négation d'un discernement *ab æterno;* et comme conséquence : c'est la prescience des mérites futurs ou futuribles qui règle le décret divin. Corollaire : la grâce est prévenante à cause de la prescience ainsi entendue, mais c'est le concours de la volonté qui assure son efficacité.

N'est-ce pas le principe d'une indépendance absolue à revendiquer pour la liberté humaine qui fait, au dire de Prosper, regimber les moines de Marseille contre la pensée d'être abandonnés aux caprices divins : *Nec ad incertum voluntatis Dei deduci se volunt. Epist.*, CCXXVI, 4, t. XXXIII, col. 1009. C'est au nom du même principe que Julien d'Éclane réclame pour la liberté le pouvoir de rendre stériles les secours de la grâce, qu'il prétend être nécessitante, dans la doctrine d'Augustin. *Op. imp. contra Jul.*, III, CXX, t. XLV, col. 1299. Nous avons vu comment les semi-pélagiens limitaient la portée du *quid habes quod non accepisti*, à seule fin de réserver l'initiative humaine à l'égard de la foi, allant jusqu'à faire de celle-ci une prérogative essentielle à la nature, que la déchéance de la justice originelle n'a pu qu'amoindrir. En outre, pour affirmer l'indifférence radicale de l'homme à l'égard du don de persévérance, que son acceptation conditionne, ils vont jusqu'à en donner une notion contradictoire, ce qu'Augustin souligne à plaisir : *Nolunt, ut scribitis, isti fratres ita hanc perseverantiam prædicari, ut non vel suppliciter emereri, vel amitti contumaciter possit. Ubi quid dicant parum attendunt. De illa enim perseverantia loquimur quæ si data est, perseveratum est usque in finem, si autem non est perseveratum usque in finem, non est data. De dono pers.*, VI, 10, t. XLV, col. 999.

Quant à l'indétermination de l'élection divine dans l'ordre d'intention, elle inspire leur exégèse, leur prédication, leur argumentation. Il n'est que de se rappeler comment ils entendent le passage de I Tim., II, 4, sur la volonté salvifique universelle de Dieu, qui n'est inefficace que parce qu'elle se révèle telle, dans la *vocatio secundum propositum.* Il n'est que de se rappeler encore l'objection à laquelle Augustin répondit par le *De correptione et gratia*, et que les moines d'Hadrumète fondaient sur les prétendus inconvénients de prêcher l'élection *ab æterno.* Enfin, c'est à l'appui du même principe que les moines de Marseille se prévalaient des premiers ouvrages d'Augustin, où celui-ci, luttant alors contre les manichéens, avait, de son propre aveu, moins étudié la *vocatio secundum propositum.*

C'est pour donner, néanmoins, une raison de ce *propositum*, du décret divin, qu'ils mettaient en avant leur conception de la prescience par laquelle, selon eux, le décret divin est réglé. L'objet de cette prescience, très logiquement dans leur système, n'est autre que l'initiative des hommes à l'égard de la foi : *Illam præscientiam sic accipiunt ut propter fidem futuram intelligendi sint præsciti. Epist.*, CCXXVI, 4, t. XXXIII, col. 1009. Que si l'initiative est impossible, comme il arrive aux petits enfants, la prescience des mérites devient, comme nous l'avons vu, la prescience des mérites futuribles, et la difficulté est tournée avec élégance, sinon sans absurdité.

Il est indéniable que le système dit semi-pélagien est soucieux de sauvegarder le rôle prévenant de la grâce. Dieu appelle à la foi ceux qui accepteront cette foi, comme il offre le don de la persévérance, dont l'homme sera libre de faire ce que bon lui semble. Mais le caractère gratuit de la grâce, qui cependant lui est essentiel, *alioquin gratia non est gratia*, est étrangement compromis, le mérite de la liberté humaine, dans ses initiatives, entrant en ligne de compte. Et quant à l'efficacité de ladite grâce, il n'en est même pas question, tenue en échec qu'elle est par cette même liberté qui est au-dessus de tous les secours.

Par où l'on voit la tâche qui restait à Augustin en face d'une pareille doctrine, glorificatrice de la liberté humaine, et à laquelle il ne pouvait qu'opposer une doctrine exaltant la puissance de la grâce de Dieu. Il lui fallait, avant tout, défendre, voire même venger celle-ci. De là l'aspect unilatéral que délibérément il donna à son enseignement dans ses dernières années. Sans doute, des considérations étrangères à la gratuité de la grâce eussent heureusement complété pour nous sa pensée sur la prédestination, mais les circonstances ne les motivèrent pas. C'est à ses lecteurs d'à travers les siècles qu'il laissa le soin de faire la synthèse de toutes ses données.

3. *État de la question du point de vue moral.* — Il a son importance. D'une part, les objections d'ordre moral qui s'élevèrent contre l'exposé augustinien mettaient en pleine lumière la pensée adverse et, d'autre part, Augustin était amené, pour les réfuter, à descendre dans le détail de ses propres conceptions. Nous résumerons cependant ces objections en les ramenant aux suivantes :

a) La doctrine de l'élection ou de la *vocatio secundum propositum*, c'est-à-dire en vertu d'un décret antécédent, stérilise d'avance et décourage tout ascétisme. *Epist.*, CCXXV, 3, t. XXXIII, col. 1003. C'est la porte ouverte à la tiédeur et aux pires habitudes.

b) L'efficacité de cette vocation rend vaines et superflues toute prédication et exhortation morales. *De corr. et grat.*, II, 3, t. XLIV, col. 917-918. Seule, la prière garde quelque raison d'être. *Ibid.*, IV, 6, col. 919.

c) La gratuité absolue de la grâce légitime toutes les protestations et tous les murmures de la part du pécheur qui ne l'a point reçue. *Ibid.*

d) Pour tout dire, les inconvénients de la doctrine augustinienne sont tels que, fût-elle vraie, il ne faudrait pas la prêcher aux fidèles, mais la tenir comme strictement ésotérique. *De dono pers.*, XX, 51, t. XLV, col. 1025.

Notons que Prosper et Hilaire, Prosper surtout, avec une précision et une compétence surprenantes chez ce « simple laïque qui se piquait de théologie », avaient indiqué à l'évêque d'Hippone le sens dans lequel celui-ci devait exposer sa réfutation du système semi-pélagien. Ils lui demandaient en effet de montrer : le danger que cette doctrine faisait courir à la foi chrétienne; comment la grâce divine préopérante et coopérante ne gêne aucunement l'exercice du libre arbitre; les relations aussi de la prescience et du décret divin. *Epist.*, CCXXV, 8, t. XXXIII, col. 1006.

Et Prosper avance trois hypothèses :

a. La prescience est-elle réglée par le décret divin,

de telle sorte que l'objet de celui-ci soit également l'objet de celle-là? *Utrum præscientia Dei ita secundum propositum maneat, ut ea ipsa quæ sunt proposita sint accipienda præscita?* — b. Ou bien, en admettant une diversité dans la vocation divine, le décret seul a-t-il pour objet le salut de ceux qui sont sauvés sans rien faire pour cela (et Prosper pense sans doute aux petits enfants qui reçoivent le baptême avant de mourir), tandis que, pour ceux qui sont capables de bonnes œuvres, le décret serait consécutif à la prescience? *An per genera causarum et species personarum ista varientur; ut quia diversæ sunt vocationes, in his qui nihil operaturi salvantur, quasi solum Dei propositum videatur existere; in his vero qui aliquid boni acturi sunt per præscientiam possit stare propositum.* — c. Ou bien, sans admettre de diversité dans la vocation, et encore qu'on ne puisse parler de priorité temporelle, la prescience n'est-elle pas logiquement postérieure au décret, et comme rien ne se fait que la science divine n'ait à l'avance connu, rien de bien ne vient-il en notre participation qui n'ait eu Dieu pour cause? *An vero uniformiter, licet dividi præscientia a proposito temporali distinctione non possit, præscientia tamen quodam ordine sit subnixa proposito; et sicut nihil sit quorumcumque negotiorum, quod non scientia divina prævenerit, ita nihil sit boni, quod in nostram participationem non Deo auctore defluxerit.*

Restait enfin à montrer comment la prédication de l'efficacité du décret divin qui prédestine infailliblement à la gloire n'empêche pas la correction des pécheurs, ni ne favorise le relâchement et, en dernier lieu, comment répondre à ceux qui affectent de s'autoriser d'une tradition soi-disant unanime, pour s'arrêter à l'opinion qui fait de la prescience la règle du décret et de la prédestination, en sorte que le choix divin s'explique par la fin prévue d'un chacun et par la manière, à l'avance connue, dont le secours de la grâce est accepté et utilisé.

Questions précises, s'il en fut, qui nous font instinctivement nous montrer si de nouvelles données ont été ajoutées depuis à cet important problème. Dans tous les cas, après un si judicieux « état de la question », la solution fournie par saint Augustin est à présumer comme fort pertinente.

II. Le mystère. — Le dogme de la prédestination comporte, comme on sait, une large part de mystère qu'Augustin, nous l'avons déjà dit, était loin d'amoindrir. Mais chaque doctrine relative à ce sujet délimitant cette part en fonction d'elle-même, il importe de déterminer sur ce point la pensée du saint docteur.

1° *Le point précis du mystère de la prédestination ne se trouve pas, selon Augustin, dans la difficulté de concilier l'action divine et la liberté humaine.* — Il est certain que cette conciliation de l'action divine et de l'activité libre de l'homme ne laisse pas d'être mystérieuse. Mais l'on se rappelle que les semi-pélagiens supprimaient pratiquement tout mystère dans la prédestination : celui de la conciliation des deux activités divine et humaine par les faux dogmes de l'inefficacité de la grâce et de l'indépendance absolue de la liberté créée; celui de l'élection divine, par leur théorie de la prescience des mérites futurs ou futuribles.

Des systèmes plus récents qui, eux, voient le mystère principalement dans la coopération de la grâce et de la liberté humaine, ont parfois prétendu se réclamer d'Augustin. C'est bien à tort selon nous, car la question de la conciliation de l'action divine et de la liberté humaine ne fait aucune difficulté, du point de vue de la prédestination, dans les écrits de l'évêque d'Hippone. Pour celui-ci, cette conciliation est suffisamment établie par la transcendance de l'action divine d'une part et la subordination de l'activité humaine d'autre part.

2° *Transcendance de l'action divine.* — Elle est hors de doute pour Augustin.

Seul, le bon plaisir de Dieu peut assigner une limite à cette action, même lorsqu'elle s'exerce sur le théâtre particulièrement délicat des cœurs humains : *sine dubio habens humanorum cordium quo placeret inclinandorum omnipotentissimam voluntatem. De corr. et grat.*, XIV, 45, t. XLIV, col. 943. Le saint docteur précise lui-même le champ, la matière *circa quam*, de cette action qui n'est autre que la volonté libre de l'homme. Après avoir, en effet, rapporté dans le même but de nombreux textes de l'Écriture, il conclut : *his et talibus testimoniis divinorum eloquiorum satis quantum existimo manifestatur, operari Deum in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates quocumque voluerit, sive ad bona pro sua misericordia sive ad mala pro meritis eorum. De grat. et lib. arb.*, XXI, 43, t. XLIV, col. 909.

Il est encore plus formel lorsque, pour expliquer cette action transcendante, à laquelle de toute évidence l'action libre de l'homme ne saurait faire échec, il en appelle à la puissance créatrice de Dieu s'exerçant dans le passé et dans le futur, dominant tous les temps et tous les lieux : *Non est itaque dubitandum, voluntati Dei qui in cælo et in terra, omnia quæcumque voluit fecit et qui etiam illa quæ futura sunt fecit, humanas voluntates non posse resistere, quominus faciat ipse quod vult : quando quidem etiam de ipsis hominum voluntatibus quod vult, cum vult facit. De corr. et grat.*, XIV, 45, t. XLIV, col. 943. Comment la volonté de l'homme pourrait-elle gêner de quelque manière l'action de Dieu, puisque de cette volonté même il se joue littéralement : *quod vult, cum vult, facit.* Comment pourrait-elle résister effectivement à la volonté efficace de celui qui est son maître, beaucoup plus qu'elle n'est maîtresse d'elle-même : *Deus magis habet in potestate voluntates hominum quam ipsi suas. Ibid.*, col. 944.

Et saint Augustin va plus loin encore, s'il se peut, lorsqu'il considère la façon de concilier ensemble le mérite de l'homme, fruit de sa liberté, avec le caractère gratuit de ce qui, cependant, le récompense, la vie éternelle. Il indique de quel côté chercher la solution : du côté de la souveraine efficacité de l'action divine. C'est d'elle que proviennent nos œuvres bonnes, du moins en tant que bonnes et fondant le mérite. Dieu, dit-il, nous *donne* de faire des œuvres bonnes, afin que, les faisant, nous méritions la vie éternelle, qui est *donnée* au même titre que ces œuvres, bien qu'elle les récompense. La bonté de Dieu accomplit ce prodige de se manifester jusque dans la justice d'une récompense.

Mais comment Dieu nous *donne-t-il* de faire des œuvres bonnes? Est-ce par une invitation du dehors, une attirance, si l'on veut, invincible? Est-ce en nous prêtant un concours plus ou moins indifférent? Non. C'est par une action intime dont l'efficience est si profonde qu'elle est comparable à la création même de notre âme et de notre volonté libre. Ce sont là les propres termes d'Augustin, commentant ce mot de Paul : *Ipsius enim sumus figmentum, creati in Christo Jesu in operibus bonis, quæ præparavit Deus ut in illis ambulemus.* Eph., II, 10. Reprenant un peu plus haut la pensée de l'Apôtre, au ℣ 8, il écrit : *Audi et intellige, non ex operibus dictum (salvati estis per fidem) tanquam tuis ex te ipso existentibus, sed tanquam his in quibus te Deus finxit, id est formavit et creavit. Hoc enim ait : « Ipsius sumus, figmentum, creati in Christo Jesu in operibus bonis », non illa creatione qua homines facti sumus, sed ea de qua dicit Apostolus : « Si qua igitur in Christo nova creatura, vetera transierunt; ecce facta sunt nova : omnia autem ex Deo »* (II Cor., V, 17, 18). *Fingimur ergo, id est formamur et creamur in operibus bonis quæ non præparavimus nos, sed præparavit Deus ut in illis ambulemus. De grat. et lib. arb.*, VIII, 20, t. XLIV, col. 893.

Certes, saint Augustin veut écarter la confusion des deux ordres naturel et surnaturel *(non illa creatione qua homines facti sumus)* que pourrait provoquer le même mot de « création » appliqué à chacun d'eux, mais, cette précaution prise, il entend bien la préparation par Dieu de notre activité surnaturelle comme une action des plus profondes, à la manière de la création. Est-il possible d'exalter davantage l'action divine au-dessus de l'action humaine? Et si l'on songe qu'Augustin n'est aucunement, ici, préoccupé d'établir l'infaillibilité du résultat, mais seulement qu'il considère comment l'homme devient, sous l'action de Dieu, un bon ouvrier de son propre salut, bien méritant de la vie éternelle, quelle présomption en faveur de son enseignement!

Il pourra donc, en contractant une parole semblable de Paul, formuler le principe suivant : *Ipsa bona opera ille in bonis operatur, de quo dictum est : « Deus est enim qui operatur in vobis et velle et operari, pro bona voluntate. » Ibid.*, IX, 21, t. XLIV, col. 893.

Que devient cependant le libre arbitre? C'est Augustin lui-même qui pose la question, car il est le premier à se rendre compte de tout ce qu'a d'absolu le principe qu'il vient d'énoncer. Et il répond non pas en concluant au mystère, qui, pour lui, se trouve ailleurs, mais en affirmant que le libre arbitre reste intact. Il en donne comme preuve l'Écriture et les préceptes divins qu'elle renferme et qui supposent la liberté chez l'homme de les enfreindre ou de les observer : *Non enim quia dixit : « Deus est enim qui operatur in nobis velle et operari pro bona voluntate », ideo liberum arbitrium abstulisse putandus est. Quod si ita esset, non superius dixisset : « Cum timore et tremore vestram ipsorum salutem operamini »* (Phil., II, 13). *Quando enim jubetur ut operentur, liberum eorum convenitur arbitrium. Ibid.*, col. 894.

3° *Subordination de l'activité humaine.* — Corrélativement à la transcendance de l'action divine, Augustin enseigne la subordination de l'activité humaine. Le même argument tiré des préceptes l'y invite : *Hæc imperat Deus quæ fieri possunt : sed ipse dedit ut faciant, eis qui facere possunt et faciunt; et eos qui non possunt, imperando admonet a se poscere ut possint. Op. imp. contra Jul.*, II, CXVI, t. XLV, col. 1297. Par où l'on voit que cette subordination conditionne non seulement l'action, mais jusqu'aux possibilités de l'action : *eos qui non possunt... ut possint.* C'est donc une subordination radicale. Le « faire » et le « pouvoir faire » nous viennent de Dieu.

Ce qui, du reste, ne nous réduit pas à un rôle de passivité : *Ideo hæc (i. e. credere et facta carnis mortificare) et nobis præcipiuntur et dona Dei esse monstrantur, ut intelligatur quod et nos ea facimus et Deus facit ut illa faciamus, sicut per prophetam Ezechielem apertissime dicit. Quid enim apertius quam ubi dicit : « Ego faciam ut faciatis »* (Ez., XXXVI, 27). *De præd. sanct.*, XI, 22, t. XLIV, col. 976. Et cependant, si *Deus facit ut faciamus*, il s'agit d'une subordination essentielle. C'est un enchaînement de causalités *per se* dans lequel l'homme tient de Dieu toute sa raison d'agent libre. Augustin se plaît à le répéter : *Apertissime Deus dicit eos bona esse facturos.* C'est donc bien l'action de l'homme qui s'exerce : *Sed se faciente ut ea faciant; ait quippe inter cætera : « Et faciam ut in justificationibus meis ambuletis et judicia mea observetis et facietis »* (Ez., XXXVI, 27), *Op. imp. contra Jul.*, I, CXXXIII, t. XLV, col. 1133, mais en dépendance absolue de l'action divine. *Contra duas epist. Pelag.*, IV, VI, 15, t. XLIV, col. 620.

Doctrine qui trouve toute son application dans la prédestination : *Ideo utrumque verum est et quia Deus præparat vasa in gloriam et quia ipsa se præparant. Ut enim faciat homo, Deus facit; quia ut diligat homo, Deus prior diligit.* Ineffable principe sur lequel saint Thomas étaiera un jour son profond traité de la charité.

4° *Le point précis du mystère se trouve, selon Augustin, dans l'impossibilité pour l'homme de trouver des raisons du choix divin.* — C'est là une de ses affirmations les plus familières. C'est à cette impossibilité qu'il accule ses contradicteurs. C'est d'elle qu'il s'autorise pour justifier l'insuffisance de ses explications. C'est elle enfin qui lui garantit sa propre fidélité à la doctrine de saint Paul. Et c'est pourquoi, sans doute, il l'a considérée à tant de points de vue.

Il en parle, lorsqu'il traite du mystère selon l'ordre de la prédestination éternelle : *Cur autem istum potius quam illum liberet, « inscrutabilia sunt judicia ejus et investigabiles viæ ejus »* (Rom., XI, 33). *Melius enim et hic audimus aut dicimus : « O homo tu quis es qui respondeas Deo »* (Rom., IX, 20), *quam dicere audemus, quasi noverimus, quod occultum esse voluit, qui tamen aliquid injustum velle non potuit. De præd. sanct.*, VIII, 16, t. XLIV, col. 972, 973. C'est pour lui comme un refrain qu'il ne lui coûte pas de répéter : *Sed quare illos potiusquam illos ? Iterum atque iterum dicimus, nec nos piget : « O homo tu quis es qui respondeas Deo »... Et hoc adjiciamus. « Altiora te ne quæsieris, et fortiora te ne scrutatus fueris. »* (Eccl., III, 22.) *De dono pers.*, XII, 30, t. XLV, col. 1011. Chercher des raisons du choix divin n'est donc, à ses yeux, qu'orgueil et présomption. Et notons qu'Augustin n'avait pas attendu les difficultés semi-pélagiennes pour s'exprimer de la sorte. Qu'on se réfère au *De peccatorum meritis et remissione*, t. XLIV, col. 125, à l'*Epistola CLXXXVI*, 23 et 24, t. XXXIII, col. 824, à son ouvrage *Contra duas epist. Pelag.*, IV, VI, 16, t. XLIV, col. 620 et 621 : c'est toujours la même doctrine respectueuse des secrets jugements de Dieu.

Dans l'ordre de la réalisation temporelle, le saint docteur est plus explicite encore, s'il se peut. Le mystère du choix divin est longuement exposé dans le *De div. quæst. ad Simpl.*, à l'occasion du texte de l'Apôtre : *cujus vult miseretur et quem vult obdurat.* C'est là, dit-il, le fait d'une secrète équité impénétrable à la faiblesse humaine : *esse alicujus occultæ atque ab humano modulo investigabilis æquitatis.* I, XVI, t. XL, col. 120. Plus loin, il dénonce l'arrogance qu'il y aurait pour les débiteurs que nous sommes à examiner la gestion de Dieu : *a quibus autem exigendum et quibus donandum sit, superbe judicant debitores. Ibid.*, col. 121.

Selon lui, deux choses mettent particulièrement en relief ce même mystère : la collation du don de persévérance et le sort inégal des petits enfants. Qu'avons-nous à nous étonner, dit-il, de l'impénétrabilité des voies divines? Il y a bien des choses, soit intimes comme la santé, le talent, soit extérieures comme la fortune, les honneurs, dont la répartition relève de Dieu seul. Mais occupons-nous seulement de ceux qui, ayant d'abord bien vécu, meurent dans l'impénitence finale : *De his enim disserimus, qui perseverantiam bonitatis non habent, sed ex bono in malum, deficiente bona voluntate, moriuntur. De corr. et grat.*, VIII, 19, t. XLIV, col. 927. Eh bien, ceux-ci posent déjà un mystère auquel il est impossible de répondre. Pourquoi, en effet, tandis qu'ils vivaient dans le bien, Dieu ne les a-t-il pas soustraits aux périls de l'existence, prévenant ainsi leur chute? Il le pouvait, et il savait qu'ils feraient le mal. La preuve, c'est que l'Écriture nous affirme qu'il l'a fait pour certains : *Raptus est ne malitia mutaret intellectum ejus* (Sap., IV, 11). *Cur ergo hoc tam magnum beneficium aliis dat, aliis non dat Deus, apud quem non est iniquitas, nec acceptio personarum et in cujus potestate est quamdiu quisque in hac vita maneat, quæ tentatio dicta est super terram? Ibid.* Même pensée ailleurs : *De præd. sanct.*, XIV, 26, t. XLIV, col. 980. Il ne reste à Augustin que d'avouer son igno-

rance : *me ignorare respondeo. De corr. et grat.*, VIII, 17, t. XLIV, col. 926.

Mais, enseigne le saint docteur, ce qui est plus déconcertant encore — *sed etiam illud non minus mirum est et tamen verum, atque ita manifestum, ut nec ipsi inimici gratiæ Dei quomodo id negent valeant invenire (ibid.)* — c'est que Dieu écarte de son royaume les enfants de ses amis, c'est-à-dire des fidèles et des régénérés, en les laissant mourir sans le baptême, tandis qu'il y introduit, en les faisant venir entre les mains de chrétiens qui les baptisent, des enfants dont les parents sont proscrits. Et cependant, lui qui peut tout, pouvait, s'il l'avait voulu, procurer aux premiers la grâce de la régénération : *Certe hic judicia Dei quoniam justa et alta sunt, nec vituperari possunt, nec penetrari... ergo exclamemus : « O altitudo sapientiæ et scientiæ Dei : quam inscrutabilia sunt judicia ejus. » Ibid.*

Est-il même besoin de faire appel aux familles de fidèles et d'infidèles, à la diversité qu'on rencontre dans un seul et même foyer, puisque le mystère du choix divin se vérifie encore dans le cas de frères jumeaux? *De dono pers.*, VIII, 17, t. XLV, col. 1002. Augustin ne trouve d'autre réponse que celle, au moins aussi mystérieuse, de la rétribution égale des ouvriers de la vigne évangélique, inégalement méritants. Une seule chose est sûre, l'absence de toute injustice : *Ita quippe ejus (Domini) erga alios fuit largitas, ut erga alios nulla essel iniquitas. Ibid.* Ainsi, tout le long de la réalisation des divins décrets, tant lors de la vocation qu'à l'heure de la persévérance finale, chez les petits enfants comme chez les adultes, chez les impies comme chez les justes, c'est le mystère du choix divin, de la prédilection divine toujours grandissant : *Ex duobus itaque parvulis, originali peccato pariter obstrictis, cur iste assumatur, ille relinquatur; et ex duobus ætate jam grandibus impiis, cur iste ita vocetur ut vocantem sequatur, ille autem aut non vocetur, aut non ita vocetur, inscrutabilia sunt judicia Dei. Ex duobus autem piis, cur huic donetur perseverantia usque in finem, illi non donetur, inscrutabiliora sunt judicia Dei. Illud tamen debet fidelibus esse certissimum, hunc esse ex prædestinatis, illum non esse. Ibid.*, IX, 21, col. 1004. Et cependant, c'est la prédestination qui s'accomplit.

On le voit, Augustin, loin de tenter une explication de ce mystère, ou seulement de le restreindre, l'intensifie plutôt et l'élargit. Ce n'est pas lui qui mettra en avant, pour l'éclairer, les diverses modalités que peut revêtir la vocation en s'adaptant à chaque cas particulier : *Sed quare isti sic, illi aliter, atque alii aliter diversis et innumerabilibus modis vocentur ut reformentur, absit ut dicamus judicium luti esse debere sed figuli. De corr. et grat.*, V, 8, t. XLIV, col. 920.

Encore moins recourra-t-il à une prévision quelconque de mérites futurs ou futuribles : « *Non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei* » (Rom., IX, 16), *qui et parvulis quibus vult, etiam non volentibus neque currentibus subvenit... et majoribus, etiam his quos prævidit, si apud eos facta essent, suis miraculis credituros, quibus non vult subvenire, non subvenit; de quibus in sua prædestinatione occulte quidem, sed juste aliud judicavit. De dono pers.*, XI, 25, t. XLV, col. 1007, puisque cette prévision, quand elle a sa raison d'être, n'influe aucunement sur la liberté du choix divin : *Quibus non vult subvenire non subvenit*, ni ne modifie la teneur des décrets prédestinants : *de quibus in sua prædestinatione... aliud judicavit.*

S'ensuit-il, pour autant, que le mystère du choix divin heurte la raison? Nullement, car il est le triomphe de la justice et de la miséricorde divine : *Hominibus dat quibus vult, quoniam et si non det justus est : et non dat quibus non vult, ut notas faciat divitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ. De dono pers.*, XII, 28, t. XLV, col. 1009. La bonté et la justice s'y rencontrent : *miseretur bona tribuens, obdurat digna retribuens, De præd. sanct.*, VIII, 14, t. XLIV, col. 971, mais en dernière analyse et tout compte fait, c'est un mystère de bonté : *bona pro malis*, car, dit Augustin : *Reddet omnino Deus et mala pro malis, quoniam justus est; et bona pro malis, quoniam bonus est; et bona pro bonis quoniam bonus et justus est; tantummodo mala pro bonis non reddet quoniam injustus non est. Reddet ergo mala pro malis : pœnam pro injustitia; et reddet bona pro malis : gratiam pro injustitia; et reddet bona pro bonis : gratiam pro gratia. De grat. et lib. arb.*, XXIII, 45, t. XLIV, col. 911. *Gratiam pro injustitia* : le saint docteur songe au péché originel, qui, ajoutant encore aux droits absolus de Dieu, exalte à sa manière ce mystère de grâce sans que notre raison, instruite par la foi, puisse en être étonnée : *Cur autem non omnibus detur (fides inchoata et perfecta) fidelem movere non debet, qui credit ex uno omnes isse in condemnationem sine dubitatione justissimam, ita ut nulla Dei esset justa reprehensio, etiam si nullus inde liberaretur. De præd. sanct.*, VIII, 16, t. XLIV, col. 972.

5° *La considération du mystère ainsi précisé fait conclure à la gratuité de la prédestination.* — D'abord à la gratuité de la *vocation* qui apparaît avec évidence dans le cas des petits enfants. Au prêtre Sixte, Augustin l'avait fait remarquer à plaisir : « Pourquoi donc aucun de ces petits n'entrera-t-il au ciel, pour n'avoir pas reçu le baptême? Est-ce parce qu'il a eu le malheur de se choisir des parents infidèles ou négligents? Et si je parle des innombrables cas de morts inopinées, où l'on voit des enfants de chrétiens ravis avant le baptême, tandis que ceux de sacrilèges ennemis du Christ, venant, on ne sait comment, entre des mains chrétiennes, sont baptisés avant de mourir, que pourront bien me dire ceux qui soutiennent la nécessité de mérites antécédents, sous prétexte que Dieu ne fait pas acception de personnes? Quels sont donc, dans ce cas, ces mérites antécédents? » *Epist.*, CXCIV, 32, t. XXXIII, col. 885. Les mérites des enfants? Ils n'en ont pas, tirés qu'ils sont également de la masse de perdition. Ceux des parents? Mais il en serait donc tenu compte à rebours? Et cependant la providence de Dieu, qui sait le nombre des cheveux de notre tête, qui n'est pas étrangère à la chute d'un passereau, que le hasard ne gêne pas, que l'injustice ne corrompt pas, ne s'intéresse-t-elle pas à tous les enfants de ceux qui sont ses fils, et même à nombre de ceux qui la rejettent avec impiété? Voilà un enfant, fruit d'une sainte union, dont la venue a été saluée avec allégresse : étouffé pendant le sommeil de sa mère ou de sa nourrice, il ne partagera pas la foi des siens. Cet autre, né d'un sacrilège, exposé sur la voie publique par l'affreuse honte de sa mère, recueilli par la piété des passants et baptisé par leurs soins, devient participant de l'éternel royaume! Qu'on ose après cela me dire ou que Dieu, dans la distribution de sa grâce, fait acception de personnes, ou qu'il récompense des mérites antécédents.

Le mystère du choix fait également conclure à la gratuité du *don de persévérance*, par lequel Dieu réalise la prédestination des adultes : *Sicut ergo coguntur fateri, donum Dei esse ut finiat homo vitam istam, antequam ex bono mutetur in malum; cur autem aliis donetur, aliis non donetur ignorant : ita donum Dei esse in bono perseverantiam... fateantur nobiscum. De corr. et grat.*, VIII, 19, t. XLIV, col. 927.

Reprenant cette double conclusion, saint Augustin assure qu'on ne peut s'y dérober qu'en recourant à l'absurdité de la prescience des mérites futuribles : *Et tamen hoc dicere urgentur, qui non fatentur gratiam Dei non secundum merita nostra dari. Qui autem nolunt dicere, unumquemque mortuorum secundum ea judicari,*

quæ Deus illum præscivit acturum fuisse si viveret, intuentes quam manifesta falsitate et quanta absurditate dicatur, non eis remanet cur dicant... gratiam Dei secundum merita nostra dari. De dono pers., XIII, 32, t. XLV, col. 1012.

III. La prédestination éternelle. — Nous avons déjà fait allusion au caractère concret de l'enseignement d'Augustin. Lorsqu'il traite de la prédestination, l'évêque d'Hippone a moins que jamais des allures de théoricien. Les circonstances et l'atmosphère de controverse dans lesquelles il a élaboré sa doctrine suffisent à expliquer celle-ci.

Il ne faut donc pas s'étonner que le saint docteur ait rarement séparé, en parlant de prédestination, les deux ordres d'intention et d'exécution qu'il est aujourd'hui classique de distinguer et d'étudier à part. Mais serait-ce altérer sa pensée que de prétendre retrouver dans ses ouvrages et sous des termes équivalents cette distinction à la fois lumineuse et commode? Nous ne le pensons pas. Le P. F. Cayré, *Précis de patrologie*, t. I, p. 653, est d'avis que sa doctrine la suppose. C'est en effet une distinction de ce genre qu'Augustin sous-entend lorsqu'il écrit : *Hæc enim omnia operatur in eis* (ordre d'exécution) *qui et elegit eos in Filio suo, ante constitutionem mundi, per electionem gratiæ* (ordre d'intention). *De corr. et grat.*, VII, 13, t. XLIV, col. 924.

Cette élection de grâce dans le Verbe, avant la création du monde, ne se comprend que dans l'ordre, très réel certes, de l'intention, qui est aussi, pour Augustin, l'ordre de la promesse, laquelle porte déjà en elle son accomplissement, comme l'ordre d'intention implique l'ordre d'exécution.

De cet ordre de la promesse, Augustin nous dit encore que Dieu l'arrête en toute indépendance : *Non de nostræ voluntatis potestate, sed de sua prædestinatione promisit. Promisit enim quod ipse facturus fuerat, non quod homines, De præd. sanct.*, X, 19, t. XLIV, col. 975, et qu'il est seul à en assurer la réalisation : *ipse facit ut illi (homines) faciant quæ præcepit, non illi faciunt ut ipse faciat quod promisit. Ibid.*

C'est encore l'ordre d'intention et l'ordre d'exécution qu'il met en corrélation par le discernement ou l'élection gratuite, d'une part, et la vocation à la foi et la persévérance, d'autre part : *Quicumque ergo ab illa originali damnatione ista divinæ gratiæ largitate discreti sunt, non est dubium quod et procuratur eis audiendum Evangelium, et cum audiunt credunt, et in fide quæ per dilectionem operatur, usque in finem perseverant, De corr. et grat.*, VII, 13, t. XLIV, col. 924, ou qu'il différencie, sous les noms de *prédestination* et de *grâce*. *Inter gratiam porro et prædestinationem, hoc tantum interest quod prædestinatio est gratiæ præparatio, gratia vero, jam ipsa donatio. De præd. sanct.*, X, 19, t. XLIV, col. 974. Mais qu'on remarque bien quelle est la différence : l'une est la réalisation de l'autre : *Prædestinatio est gratiæ præparatio, gratia vero, jam ipsa donatio.*

D'une façon plus complète encore, Augustin oppose les deux ordres en les distinguant, nettement cette fois : *Electi sunt itaque ante mundi constitutionem ea prædestinatione in qua Deus sua futura præscivit : electi sunt autem de mundo ea vocatione, qua Deus id quod prædestinavit implevit. Ibid.*, XVII, 34, t. XLIV, col. 986. A l'élection qui est, dans sa thèse de la prédestination gratuite, le premier acte de l'ordre d'intention, il oppose la vocation qui est le premier acte de l'ordre d'exécution : à l'expression *ante mundi constitutionem*, qui fait ressortir l'extratemporalité de l'ordre d'intention, il oppose l'expression *de mundo*, qui place dans le temps l'ordre d'exécution. Enfin il souligne leur étroite relation : *qua Deus id quod prædestinavit implevit*, l'un ne se concevant pas sans l'autre.

On trouverait encore cette distinction nettement sous-entendue dans les passages suivants que nous signalons seulement : *De spiritu et littera*, XXIV, 39, t. XLIV, col. 224; *De gestis Pelagii*, V, 14, 15, col. 328 et 329; *De diversis quæstionibus LXXXIII*, q. LXVI, 6, t. XL, col. 73; *Epist.*, CLXXXVI, 25, t. XXXIII, col. 825; *Enchiridion*, XXX, t. XL, col. 246.

Il serait donc exagéré de la revendiquer, comme certains en furent tentés, pour la seule spéculation médiévale. Celle-ci en a tiré un excellent parti, certes, et en a fixé la terminologie. Mais elle ne l'a aucunement découverte, comme l'a fort bien expliqué le P. Garrigou-Lagrange qui assure que c'est là une distinction « des plus élémentaires, saisie par le sens commun, avant toute culture philosophique ». *Angelicum*, 1931, p. 43.

Mais il est temps d'analyser cet ordre d'intention que nous appellerons, pour rester davantage dans la façon de parler d'Augustin, l'*ordre de la promesse* ou, mieux encore, la prédestination éternelle.

1° *La prescience divine hors de la prédestination. Son objet.* — Dès notre avant-propos, nous laissions apercevoir que l'originalité et le mérite d'Augustin consisteraient, entre autres choses, dans son heureuse façon de déterminer les rapports qui existent entre la prédestination et la prescience, rapports que saint Paul, au dire des meilleurs exégètes, avait laissés dans une certaine indétermination. Considérant, avec l'évêque d'Hippone, la prédestination éternelle, il nous faut examiner la pensée du saint docteur sur cette prescience, avant que d'établir, avec lui, les rapports qu'elle a avec la prédestination.

Pour Augustin, comme pour tout philosophe, la science étant un *habitus*, spécifié par son objet, c'est la considération des divers objets qu'il assigne à la prescience divine qui nous permettra de caractériser celle-ci. Or Augustin assigne à cette prescience deux objets différents, qui se diversifient comme suit : l'un est étranger à l'économie du salut, plus précisément à la prédestination, l'autre en fait partie intégrante. Il distingue donc deux manifestations de la prescience : la prescience divine hors de la prédestination, la prescience divine dans la prédestination.

Précisons, pour être complet, que cette distinction n'est pas exclusive. Ce n'est pas uniquement à propos de la prédestination, que le saint évêque fait appel à la prescience divine. Dans ses divers ouvrages, il traite souvent de celle-ci. Il aime, entre autres choses, résoudre par elle le problème du mal, ainsi que nous le verrons plus loin : *qui creavit omnia bona valde, et mala ex bonis exoritura esse præscivit. De corr. et grat.*, X, 27, t. XLIV, col. 932.

Cependant, lorsqu'il parle prédestination, Augustin est particulièrement explicite au sujet de la prescience. Il distingue une prescience qui concerne les non-prédestinés et une prescience qui a pour objet propre ceux qui sont prédestinés. Occupons-nous uniquement, ici, de la première.

La prescience des non-prédestinés. — Il faut entendre par là les baptisés que Dieu laisse, selon de mystérieux desseins, vivre jusqu'à leur chute, en dépit de sa prescience qui l'avertissait de cette chute prochaine : *Ad occulta ergo Dei judicia revocate... illum baptizatum in hac vita relinqui quem præscivit Deus impium futurum. De grat. et lib. arb.*, XXIII, 45, t. XLIV, col. 910.

C'est encore de cette prescience que sont l'objet ceux qui, en dépit des apparences, n'ont pas été élus par Dieu d'une élection efficace : *Et tamen quis neget eos electos, cum credunt et baptizantur et secundum Deum vivunt? Plane dicuntur electi a nescientibus quid futuri sint, non ab illo qui eos novit non habere perseverantiam quæ ad beatam vitam perducit, scitque illos ita stare ut præscierit esse casuros. De corr. et grat.*, VII, 16, t. XLIV, col. 925. La connaissance que Dieu a de leur fidélité présente s'accorde avec celle qu'il a déjà de leur infi-

délité à venir. Cette prescience est hors de la prédestination, parce que son objet, dans le cas présent, est hors de l'élection : *dicuntur electi a nescientibus quid futuri sint.*

De ceux qui ne persévèrent pas, Augustin dit enfin : *Appellamus ergo nos et electos et Christi discipulos et Dei filios, quia sic appellandi sunt, quos regeneratos pie vivere cernimus...; si autem perseverantiam non habent, id est, in eo quod cœperunt esse non manent, non vere appellantur quod appellantur et non sunt : apud eum enim hoc non sunt, cui notum est quod futuri sunt, id est, ex bonis mali. Ibid.*, IX, 22, col. 929. Dieu ne s'y trompe pas. Ne persévérant pas, ils ne sont pas élus : c'est à tort que nous leur donnerions définitivement ce titre; Dieu, dans sa prescience : *cui notum est* (au passif) ne les considère pas comme tels.

Nous pouvons donc caractériser ainsi cette sorte de prescience : elle porte sur ceux qui ne sont pas prédestinés. Ils ne sont pas prédestinés, parce qu'ils n'ont pas été l'objet d'une élection efficace, ce que révèle leur non-persévérance. Mais de celle-ci, cette prescience n'est aucunement la cause, même indirectement, nous voulons dire en réglant l'élection. Elle prend acte à l'avance, si l'on peut dire, de ce résultat négatif. Parce qu'elle n'influe pas sur la non-persévérance et conséquemment sur la non-prédestination, parce qu'elle ne s'exerce pas, pour autant, *voluntate conjuncta*, nous pourrions d'une certaine manière, et par un biais, la considérer comme l'un des cas de ce que nous appelons la science de simple intelligence. Il suffirait, en tenant compte toutefois de la permission divine du péché, de ramener son objet, plus abstraitement, à celui-ci : la persévérance ou la prédestination possible, en tant que possible. Mais ce serait subtiliser inutilement une doctrine de tendance si concrète. Il suffit qu'on se persuade que la prescience dont nous parlons n'a aucune relation de *causalité* avec la prédestination, ni celle-ci aucune relation de dépendance avec cette prescience.

2° *La prescience divine dans la prédestination. Son objet.* — Mais il est une autre sorte de prescience, dont l'objet et le rôle sont totalement différents. Celle-ci, à n'en pas douter, porte sur les prédestinés et opère leur prédestination. Elle s'exerce dans l'ordre d'intention et alors son objet, ce sont les élus, les *discernés*, ceux qui sont les bénéficiaires du décret divin : *Non enim sunt (qui perseveraturi non sunt) a massa illa perditionis præscientia Dei et prædestinatione discreti, et ideo nec secundum propositum vocati, ac per hoc nec electi. De corr. et grat.*, VII, 16, t. XLIV, col. 925 (où l'on remarque qu'Augustin ne sépare pas cette prescience de la prédestination : nous verrons plus loin l'étroitesse de leurs relations).

Son objet se retrouve dans l'ordre d'exécution : *Hæc autem omnia, initium scilicet fidei et cetera usque in finem dona sua, Deus largiturum se vocatis suis esse præscivit. De dono pers.*, XXI, 56, t. XLV, col. 1028. Ce qui revient à dire qu'elle porte sur toute la réalisation de la prédestination, depuis la vocation à la foi, jusqu'à la collation du don de persévérance. Comme nous avons ramené, dans une certaine mesure, la prescience divine hors de la prédestination, à la science de simple intelligence (sans exclure, bien entendu, la permission positive du péché), ainsi pouvons-nous ramener la prescience divine dans la prédestination, à la science dite par les théologiens *de vision*, son objet étant la prédestination effective comme telle.

Mais nous trouvons encore d'autres précisions sur cette prescience, bien que par voie de négation. Elle n'a aucun rapport avec le mérite des prédestinés : *Neque enim propterea eos promisit Abrahæ quia præscivit a se ipsis bonos futuros. De corr. et grat.*, XII, 36, t. XLIV, col. 938. Parce qu'elle est une prescience, une connaissance anticipée, son objet revêt, pour nous, le caractère du futur, mais il ne saurait s'agir que d'un futur absolu, le futur conditionné étant pour elle comme n'étant pas... *Hæc est tota causa cur dictum est, a quocumque sit dictum : « Raptus est ne malitia mutaret intellectum ejus. » Dictum est enim secundum pericula hujus vitæ non secundum præscientiam Dei qui hoc præscivit quod futurum erat, non quod futurum non erat. De præd. sanct.*, XIV, 26, t. XLIV, col. 979. Pour expliquer ce texte de la Sagesse, que sous prétexte de non-canonicité on lui avait reproché d'alléguer, Augustin écarte la prescience divine entendue au sens semi-pélagien. La prescience divine, qui opère dans la prédestination, a pour objet le futur absolu : *Quod futurum erat*, non le futur conditionné : *non quod futurum non erat*, ce que le saint docteur concrétise par ces paroles : *id est, quod ei mortem immaturam fuerat largiturus* (futur absolu) *ut tentationum subtraheretur incerto; non quod peccaturus esset qui mansurus in tentatione non esset* (futur conditionné). *Ibid.* C'est avec sévérité qu'Augustin s'insurge contre la doctrine contraire qu'il juge absurde : *An eo redituri sumus, ut adhuc disputemus quanta absurditate dicatur, judicari homines mortuos etiam de his peccatis quæ præscivit eos Deus perpetraturos fuisse si viverent. De dono pers.*, IX, 22, t. XLV, col. 1005. Il ne refuse pas à Dieu, cela s'entend, la connaissance de tous les futurs, absolus ou conditionnés. Il écrit : *Quæ præscivit* et non : *quæ præsciret.* Mais il s'oppose, au nom du bon sens chrétien ou seulement humain, à l'explication de la prédestination par la prescience des futurs conditionnés : *quod ita abhorret a sensibus christianis aut prorsus humanis, ut inde etiam refellere pudeat. Ibid.* A quoi bon, explique le zélé pasteur d'Hippone, à quoi bon la prédication laborieuse que l'on fait de l'Évangile, si, par sa prescience, Dieu pouvait présumer, avant qu'il fût prêché, de la docilité ou de l'indocilité des hommes à l'entendre. Et comment expliquer la condamnation de Tyr et de Sidon, puisqu'il n'y avait chez elles aucune trace d'endurcissement et qu'elles se seraient converties, si elles avaient vu les miracles du Christ?

C'est qu'Augustin avait très bien vu la contradiction (à base d'antropomorphisme) qui se trouve dans le système pélagien. Elle consiste à vouloir que Dieu prédestinant règle sa conduite sur des considérations purement conditionnelles et hypothétiques qui ne peuvent avoir aucun rapport avec sa prescience éternelle, en tant que celle-ci, pour qui tout est présent, concourt à la prédestination. Ce n'est là qu'un vain échappatoire, entaché d'une grossière erreur : *Hoc ergo si non dicatur, de mortuorum scilicet operibus, quæ facturi fuerant si viverent, bonis aut malis, ac per hoc nullis et in ipsa Dei præscientia non futuris, quod cernitis quanto errore dicatur... Ibid.*, XII, 31, col. 1011.

En examinant les rapports de la prescience et de la prédestination, nous achèverons de dégager la pensée du saint docteur sur cette prescience et son rôle dans l'économie du salut.

3° *La prédestination. Saint Augustin enseigne-t-il la prédestination à la grâce seule?* — Après avoir étudié, selon saint Augustin, la prescience divine dans la prédestination, il nous faudrait, en rigueur de logique, et sans aucune crainte de fausser la pensée du saint docteur, traiter de l'élection divine qui, dans l'ordre d'intention, précède la prédestination proprement dite. Deux considérations nous dissuadent de le faire. La première, c'est l'importance qu'il y a, pour une exacte compréhension de la doctrine d'Augustin, de séparer, chez lui, le moins possible les deux notions de prescience et de prédestination : on ne tardera pas à s'en convaincre. La deuxième, c'est que la prédestination qui est postérieure à l'élection, est celle que les théologiens modernes appelleraient *formaliter sumpta.*

Augustin, lui, ne parle le plus souvent que de la prédestination *materialiter sumpta*, dans laquelle il englobe facilement les deux ordres d'intention et d'exécution, ou par laquelle il lui arrive d'entendre seulement tel ou tel acte de chacun d'eux. F. Cayré, *Précis de patrologie*, t. I, p. 672, n. 1. Jusque dans les définitions qu'il nous donne de la prédestination on retrouve cette absence de terminologie formelle. En veut-on un exemple? *Præscire reliquias quas secundum electionem gratiæ fuerat ipse facturus... hoc est prædestinavit; prædestinasse est hoc præscisse quod fuerat ipse facturus*, où l'on voit qu'il définit la prédestination par la prescience. Mais d'après ce texte l'élection ne règle-t-elle pas la prédestination? Elle la précède donc et saint Augustin n'est pas en désaccord avec saint Thomas qui, lui, enseignera formellement, la priorité (logique, bien entendu) de l'élection sur la prédestination, tout comme dans l'acte humain, l'élection, ou choix des moyens, précède l'*imperium*, qui commande leur exécution.

Mais, comme nous l'avons fait pour la prescience, il nous faut apprendre du saint docteur quel terme il assigne à la prédestination? Tout mouvement se caractérise par son but, toute action par son objet. Les prédestinés dont il nous parle le sont-ils à la grâce seule ou à la gloire? On se rappelle l'état de la question. Les semi-pélagiens n'admettaient, ne pouvaient admettre, vu leur système, qu'une prédestination à la grâce, et encore à la grâce entendue à leur façon, à la grâce que seule la liberté rend efficace. Augustin les réfute, sur ce point, avec une énergie particulière sachant bien que c'est là, à la fois, le centre et le résumé de leur erreur. Sans le don de persévérance qui, d'après lui (nous le verrons plus loin), réalise la prédestination, *celle-ci n'existe pas* en dépit de toutes les grâces reçues : *Qui vero perseveraturi non sunt, ac sic a fide christiana et conversatione lapsuri sunt, ut tales eos vitæ hujus finis inveniat, procul dubio, nec illo tempore quo bene pieque vivunt, in istorum numero computandi sunt. De corr. et grat.*, VII, 16, t. XLIV, col. 925. Ceux qui ont reçu ces grâces mais ne persévéreront pas ne sont pas au nombre des prédestinés. C'est une idée familière à notre docteur : *Qui autem cadunt et pereunt, in prædestinatorum numero non fuerunt. Ibid.*, XII, 36, col. 938. Qu'importe qu'on les appelle « enfants de Dieu »? La prescience divine ne leur donne pas ce nom : *Isti, cum pie vivunt, dicuntur filii Dei, sed quoniam victuri sunt impie et in eadem impietate morituri, non eos dicit filios Dei præscientia Dei. Ibid.*, IX, 20, col. 928. Et, si les vrais enfants de Dieu sont les prédestinés, et ceux qui seront ses enfants *toujours*, il ne faut pas, selon Augustin, parler davantage de prédestination *à la foi seule : Non erant ex numero filiorum et quando erant in fide filiorum quoniam qui vere filii sunt, præsciti et prædestinati sunt conformes imaginis Filii ejus et secundum propositum vocati sunt ut electi essent. Ibid.*

La pensée du saint évêque ne fait aucun doute. En reprenant le texte de l'épître aux Romains, pour en étayer sa doctrine, il nous montre comment il entendait ce texte. Le nombre des vrais enfants de Dieu est arrêté de toute éternité, et ce sont ces enfants de Dieu, en nombre déterminé, qui sont l'objet, au même titre, de la prescience, de la prédestination, de la vocation efficace (ou selon le décret), de l'élection divines. Ainsi précise-t-il le *quos præscivit* de Paul. Ceux qui ne sont pas compris dans ce nombre, fussent-ils appelés à la foi seule, ne sont ni élus, ni appelés efficacement, ni prédestinés, ni *præsciti* de cette prescience qui s'exerce *dans* et *pour* la prédestination. Si l'on peut donc parler de vocation à la foi, à la grâce seule, *on ne peut pour autant trouver dans Augustin aucune trace de prédestination à la grâce et à la foi seules*. Il est certain que, pour lui, être prédestiné à la grâce seulement et non à la gloire, c'est ne pas être prédestiné.

Certes, la prédestination et la grâce ont d'étroits rapports, puisqu'elles sont entre elles comme la cause et l'effet, celle-là préparant celle-ci : *Prædestinatio Dei quæ in bono est gratiæ est præparatio, gratia vero est ipsius prædestinationis effectus, De præd. sanct.*, X, 19, t. XLIV, col. 975; mais on ne saurait tirer de ce texte un argument en faveur de la prédestination à la grâce. Augustin, en effet, répond à ceux qui lui objectaient sa propre affirmation : *Salutem religionis hujus nulli unquam defuisse qui dignus fuit et dignum non fuisse cui defuit.* Si l'on cherche, dit-il, la source de cette dignité, de ce mérite, beaucoup la trouvent dans la volonté humaine. Nous la voyons, quant à nous, dans la grâce ou la prédestination divine : *non desunt qui dicant, voluntate humana : nos autem dicimus gratia vel prædestinatione divina. Ibid.* Et il s'applique à distinguer l'une de l'autre, la grâce de la prédestination : *Inter gratiam porro et prædestinationem hoc tantum interest, quod prædestinatio est gratiæ præparatio, gratia vero jam ipsa donatio. Ibid.* De sorte que le saint docteur ne met en connexion la grâce et la prédestination que pour expliquer la gratuité du salut, qui résulte, indifféremment de l'une ou de l'autre : *gratia vel prædestinatione divina.* Mais le salut est inconcevable sans la gloire et c'est par rapport à la gloire, comme nous allons le montrer plus explicitement, que saint Augustin, définit la prédestination.

4° *La prédestination à la gloire.* — Il est à noter que l'évêque d'Hippone ne concevait même pas qu'un autre terme que la gloire pût être assigné à la prédestination.

Sans doute n'avait-il pas à son usage la formule consacrée de *prædestinatio ad gloriam*, mais, sans que celle-là même lui fût inconnue, celles qu'il employait sont rigoureusement équivalentes. Nous avons vu comment il attaquait la prédestination à la grâce seule des semi-pélagiens. A-t-on remarqué que sa tactique n'était pas de leur opposer la prédestination à la gloire, mais simplement la vraie notion de la prédestination ou de sa réalisation par le don de persévérance? C'est que, pour Augustin, la prédestination est nécessairement à la gloire ou elle n'est pas. Attaché, comme il l'était, à défendre la gratuité des dons divins, comment aurait-il pu songer à les restreindre? Du reste, Prosper lui écrivant pour demander des explications sur d'autres points, parlait de la prédestination à la gloire, comme allant de soi... *patefacias... quemadmodum per hanc prædicationem propositi Dei, quo fideles fiunt qui præordinati sunt ad vitam æternam... Epist.*, CCXXV, 8, t. XXXIII, col. 1006. On ne saurait entendre cette *vita æterna* de la grâce seule, sous quelque prétexte que ce soit, puisque ce qui est ici en question, c'est l'infaillibilité de la prédestination. Ceux que le décret divin rend fidèles, ce sont les persévérants, *quo fideles fiunt*, et la persévérance, c'est la gloire assurée. De plus, la prédication de la prédestination à la grâce seule, nous le savons, ne faisait aucune difficulté pour les semi-pélagiens.

Les prédestinés, pour Augustin, sont les élus dont aucun ne périt : *Ex istis nullus perit, quia omnes electi sunt*, mais ceux-là seuls sont élus, qui sont l'objet d'une vocation efficace : *Quoniam secundum propositum vocati sunt, profecto et electi sunt... non enim sic sunt vocati ut non essent electi, propter quod dictum est : « Multi enim vocati, pauci vero electi »* (Matth., XX, 16). *De corr. et grat.*, VII, 13, t. XLIV, col. 924. Le terme de la prédestination est donc, comme celui de la *vocatio secundum propositum*, le ciel ou la gloire, ou la vie éternelle : *ex istis nullus perit.*

C'est la même doctrine qui se dégage de la prédestination du Christ : *Et illum ergo et nos prædestinavit*

quia et in illo ut esset caput nostrum et in nobis ut ejus corpus essemus... De dono pers., xxiv, 67, t. xlv, col. 1034. Mais le Christ, comme homme, est prédestiné premièrement à la filiation divine naturelle et secondement à la gloire, et, s'il est notre tête comme nous sommes son corps, comment concevoir que le terme de notre prédestination soit différent du terme de la sienne?

Augustin nous parle plus expressément encore de la prédestination à la gloire, en niant, ou équivalemment, la prédestination à la grâce, que d'aucuns pourraient voir dans une fidélité passagère : *Si qui autem obediunt sed in regnum ejus et gloriam prædestinati non sunt, temporales sunt. Ibid.*, xxii, 58, col. 1029. La prédestination, selon lui, est inséparable du don de persévérance que Dieu n'accorde qu'à ceux de ses enfants qui sont prédestinés : *Nec nos moveat quod filiis suis quibusdam Deus non dat istam perseverantiam. Absit enim ut ita esset si de illis prædestinatis essent et secundum propositum vocatis qui vere sunt filii promissionis. De corr. et grat.*, ix, 20, t. xliv, col. 927. Mais la persévérance n'est-elle pas le seuil de la gloire? Et, si la persévérance réalise la prédestination, comme nous le verrons plus loin, il ne peut donc s'agir que de prédestination à la gloire, comme Augustin le confirme dans le *De dono perseverantiæ : Usque in finem perseverantiam non nisi ab eo donari qui nos prædestinavit in regnum suum et gloriam.* xxi, 55, t. xlv, col. 1027.

De cette même prédestination, la réalisation diffère dans le cas du premier homme et dans celui de ses descendants, mais son terme ne varie pas : *Nunc vero sanctis in regnum Dei per gratiam Dei prædestinatis, non tale adjutorium perseverantiæ datur, sed tale ut eis perseverantia ipsa donetur. De corr. et grat.*, xii, 34, t. xliv, col. 937. C'est toujours la gloire, *le royaume de Dieu.*

Du reste, la gloire est le terme par lequel se définit la prédestination, parce qu'elle est déjà celui de l'élection : *Electi autem sunt ad regnandum cum Christo.* Résumant sa doctrine de la prédestination, Augustin peut donc écrire : *Hi ergo Christo intelliguntur dari qui ordinati sunt in vitam æternam. Ipsi sunt illi prædestinati et secundum propositum vocati quorum nullus perit. Ac per hoc nullus eorum ex bono in malum mutatus finit hanc vitam, quoniam sic est ordinatus et ideo Christo datur, ut non pereat, sed habeat vitam æternam.* Ainsi, ceux que le Père a donnés au Christ, qui sont persévérants, dont aucun n'est perdu, sont également ceux qui sont ordonnés à la vie éternelle. Mais ceux-ci sont proprement les prédestinés : *Ipsi sunt illi prædestinati.*

Il est donc certain qu'Augustin ne conçoit la prédestination que par rapport à la gloire et aux grâces qui y font parvenir. Dans l'ordre de la réalisation, la gloire est le terme. Dans l'ordre de la prédestination éternelle, la gloire est le point de départ, la norme du salut tout entier, à procurer par la régénération, la vie sainte et la persévérance.

5° *Le nombre des prédestinés.* — La détermination du nombre des prédestinés est le corollaire obligé de la doctrine de la prédestination à la gloire et de toute réfutation de la prédestination à la grâce seule.

Augustin le savait bien, qui précisait ainsi sa pensée : *Hæc de his loquor qui prædestinati sunt in regnum Dei, quorum ita certus est numerus, ut nec addatur eis quisquam, nec minuatur ex eis. Epist.*, clxxxvi, 25, t. xxxiii, col. 825. C'est que ce nombre, arrêté par le décret divin, réalisé par la *vocatio secundum propositum*, ne dépend aucunement, dans la doctrine de la prédestination à la gloire, de la liberté humaine rendant efficace ou stérilisant à son gré la grâce. Il n'est pas, en un mot, réglé par le mérite. Aussi toute présomption, sur ce point, est-elle intolérable : *Quis enim ex multitudine fidelium, quamdiu in hac mortalitate vivitur, in numero prædestinatorum se esse præsumat ? De corr. et grat.*, xiii, 40, t. xliv, col. 940.

La seule précision qu'Augustin estime pouvoir donner sur le nombre des élus est que ceux-là seuls sont glorifiés qui sont l'objet de la prédestination, de la *vocatio secundum propositum*, de la justification : *Quos enim prædestinavit ipsos et vocavit, illa scilicet vocatione secundum propositum : non ergo alios, sed quos prædestinavit, ipsos et vocavit; nec alios, sed quos ita vocavit, ipsos et justificavit; nec alios, sed quos prædestinavit, vocavit, justificavit, ipsos et glorificavit; illo utique fine qui non habet finem. De præd. sanct.*, xvii, 34, t. xliv, col. 986. Il ne parle pas, dans ce texte, de la prescience. C'est qu'elle n'est pas pour lui la règle extérieure de la prédestination : ce ne sont pas ceux qu'il a prévus devoir bien user de sa grâce que Dieu conduira au ciel; c'est sa grâce et le don de persévérance qui, dans l'ordre d'exécution, déterminent le nombre des prédestinés à la gloire : *numerus ergo sanctorum per Dei gratiam Dei regno prædestinatus, donata sibi etiam usque in finem perseverantia, illuc integer perducetur, et illic integerrimus, jam sine fine beatissimus servabitur, adhærente sibi misericordia Salvatoris sui, sive cum convertuntur, sive cum præliantur, sive cum coronantur. De corr. et grat.*, xiii, 40, t. xliv, col. 941.

6° *Les réprouvés.* — Une remarque est ici nécessaire. A une époque où le langage n'était pas encore fixé, Augustin a parlé parfois de prédestination à la mort éternelle, à la peine, au feu éternel. *De perfectione justitiæ hominis*, xiii, 31, t. xliv, col. 308; *De anima et ejus origine*, IV, xi, 16, t. xliv, col. 533; *Epist.*, cciv, 2, t. xxxiii, col. 939. Mais, outre que le terme de prédestination désigne habituellement pour Augustin la préparation du salut éternel des élus, il serait injuste d'urger ces expressions et de leur faire signifier autre chose que la juste préparation du châtiment éternel des pécheurs : *ad eorum damnationem quos juste prædestinavit ad pœnam. Enchir.*, c, 26, t. xl, col. 279.

Cette idée de justice domine, chez Augustin, la question des réprouvés : *pro meritis justissime judicantur, De corr. et grat.*, xiii, 42, t. xliv, col. 942, soit qu'ils portent la peine du péché originel que le baptême n'a pas effacé, ou qu'ils se soient librement rendus coupables de nouvelles fautes, ils sont tous mauvais et, selon la diversité de leur malice, dignes de châtiments divers : *omnes mali et pro ipsa diversitate, diversis suppliciis judicandi. Ibid.* Ils ont pu recevoir la grâce de Dieu, mais ce n'a été que passagèrement, et ils n'ont point persévéré : *Gratiam Dei suscipiunt, sed temporales sunt, nec perseverant. Ibid.* Ayant abandonné Dieu, ils en sont abandonnés à leur tour : *deserunt et deseruntur*, pour retomber au triste pouvoir de leur libre arbitre : *Dimissi enim sunt libero arbitrio. Ibid.*

Mais qui oserait dire que, n'ayant pas été positivement prédestinés et le nombre des élus étant irrévocablement fixé, ceux qui ne sont pas du nombre des élus sont positivement réprouvés? Il faudrait pour cela que l'homme pèche d'une nécessité de nature et que l'alternative de faire le mal soit pour lui comme un devoir, dès que la grâce vient à lui manquer par laquelle il faisait le bien. Augustin n'admet pas un pareil langage : *Si hoc debet quisque quod accepit, et sic factus est homo ut necessario peccet, hoc debet ut peccat. Cum ergo peccat, quod debet, facit : quod si scelus est dicere, neminem natura sua cogit ut peccet. De lib. arbit.*, III, xvi, 16, t. xxxii, col. 1293; cf. *Retract.*, I, ix, 3, t. xxxii, col. 596. Il assure, au contraire, que les rigueurs divines sont légitimées par les démérites qu'elles punissent. *De grat. et lib. arb.*, xxi, 12, t. xliv, col. 907. Il faudrait surtout, pour pouvoir soutenir cette réprobation positive *ab æterno*, dire que Dieu a décrété parallèlement de commander l'impossible.

Nous verrons plus loin qu'Augustin ne l'admet pas davantage.

7° *Les rapports de la prescience et de la prédestination.* — Nous avons vu comment saint Augustin entendait la prescience divine dans la prédestination et quel terme il assignait à la prédestination même. Il sera du plus haut intérêt d'examiner quelles sont, pour lui, les relations qui existent entre ces deux actions de Dieu dans l'économie du salut. C'est, en effet, sur la nature de ces relations que se sont divisés, au cours des siècles, les interprètes de saint Paul, exégètes et théologiens. On se rappelle les trois hypothèses avancées par Prosper (ci-dessus, col. 2842 sq.) :

1. La prescience est-elle réglée par le décret divin, de telle sorte que l'objet de celui-ci soit l'objet de celle-là? — 2. Le décret est-il réglé par la prescience (du moins dans le cas des adultes)? — 3. Tant chez les petits enfants que chez les adultes, la prescience est-elle, logiquement s'entend, postérieure au décret?

La réponse d'Augustin sera en faveur de la première hypothèse.

Le saint docteur, en effet, ne sépare pas l'une de l'autre la prescience et la prédestination, mais au contraire les explique l'une par l'autre : *Viam impiorum non novit Dominus quia sinistra est : sicut dicturus est etiam illis ad sinistram constitutis : « Non novi vos ». Quid est autem quod ille non novit qui utique novit omnia, sive bona hominum, sive mala? Sed quid est, non vos novi, nisi tales vos ego non feci? Quemadmodum illud, quod dictum est de ipso Domino Jesu Christo qui « non noverat peccatum »* (II Cor., v, 21). *Quid est? non noverat nisi quia non fecerat. Epist.*, CCXV, 6, t. XXXIII, col. 973. Ce que Dieu fait, c'est cela même qu'il connaît. Mais, dira-t-on, ni cette action, ni cette science divines ne sont en rapport avec la prédestination? Écoutons Augustin lui-même : *Ac per hoc quod dictum est, « vias quæ a dextris sunt, novit Dominus »* (Prov., IV, 26, 27), *quomodo intelligendum est, nisi quia ipse fecit vias dextras id est, vias justorum, quæ sunt utique opera bona quæ præparavit Dominus, sicut dixit Apostolus, ut in illis ambulemus* (Eph., II, 10). *Ibid.* Il entend donc bien parler prédestination. Ce dernier texte de saint Paul lui est des plus familiers quand il traite ce sujet.

Ainsi pour l'évêque d'Hippone, connaître les voies des justes, c'est les préparer. *De corr. et grat.*, XII, 36, t. XLIV, col. 938 : La prescience qui est en question est donc une prescience active, opérante. Qu'on se souvienne du caractère transcendant de l'opération divine dans la prédestination, et l'on pourra déjà présumer du rôle de cette prescience.

Ce n'est pas de cette manière que Dieu connaît les voies des impies, qu'il connaît cependant. Il les connaît de cette autre prescience que nous avons vue étrangère à la prédestination et dont l'objet n'est autre que les non-prédestinés, leur perversité ou tout au moins leur non-persévérance : *Vias autem sinistras perversas, id est vias impiorum non utique novit, quia non eas ipse fecit homini, sed homo sibi, propter quod dicit : Odivi autem ego perversas vias malorum, ipsæ sunt a sinistris. Epist.*, CCXV, 6, t. XXXIII, col. 973.

Augustin est si éloigné de séparer la prescience de la prédestination, qu'il affirme que celle-là n'existe que par celle-ci : *Hæc inquam Dei dona, si nulla est prædestinatio quam defendimus, non præsciuntur a Deo. De dono pers.*, XVII, 47, t. XLV, col. 1022. Elles se rencontrent dans un même objet : *Hæc igitur... ita Deus vocatis suis daturum se esse præscivit, ut in ipsa prædestinatione jam dederit. Ibid.*, XXIII, 65, col. 1032. L'objet de la prescience, c'est le don futur de Dieu : *Deus daturus;* celui de la prédestination, c'est le don de Dieu s'accomplissant : *in ipsa prædestinatione jam dederit.*

Mais, si la prescience qui nous intéresse ne peut être séparée de la prédestination, celle-ci ne peut même pas exister sans cette prescience. Expliquant l'Apôtre, Augustin nous dit : ...*Quod autem sequitur : « Quæ præparavit Deus ut in illis ambulemus » prædestinatio est, quæ sine præscientia non potest esse. De præd. sanct.*, X, 19, t. XLIV, col. 975. En quel sens, cependant, Augustin veut-il que la prescience accompagne la prédestination? Comme une règle extérieure, comme une condition de la position par Dieu de son acte prédestinant? Aucunement. La prescience dont il s'agit n'a pas d'objet hors de Dieu. Parler de prescience des mérites serait un contresens : *Prædestinatione quippe Deus ea præscivit, quæ fuerat ipse facturus. Ibid.* Ce sont les choses que Dieu fera qui sont l'objet de cette prescience, laquelle s'exerce en raison de la prédestination, *Prædestinatione præscivit.* Cet ablatif est plein de sens. Car une autre prescience peut s'exercer en dehors de la prédestination (et nous en revenons à la distinction des deux sortes de prescience donnée plus haut) : *Potest autem esse sine prædestinatione præscientia. Ibid.* Mais alors son objet est tout autre : *Præscire potens est (Deus) etiam quæ ipse non facit, sicut quæcumque peccata... Ibid.*

Augustin est à ce point convaincu de l'étroitesse des relations entre la prescience et la prédestination que, pour lui, celle-là implique celle-ci : *Nec ulla futura dona et quæ danda essent et quibus danda essent Deum non præscire potuisse ac per hoc prædestinatos ab illo esse quos liberat et coronat. De dono pers.*, XVII, 43, t. XLV, col. 1020. Dieu ne peut pas ne pas connaître à l'avance ses propres dons et ceux qui en seront les bénéficiaires : du même coup, ceux-ci sont prédestinés (d'où le caractère actif de la prescience divine). Et c'est pourquoi Augustin va jusqu'à définir la prédestination par la prescience : *prædestinasse est hoc : præscisse quod fuerat ipse facturus, ibid.*, XVIII, 47, col. 1023, jusqu'à vouloir qu'un même nom puisse leur convenir, celui de prescience : *unde aliquando eadem prædestinatio significatur etiam nomine præscientia, sicut ait Apostolus : Non repulit Deus plebem suam quam præscivit* (Rom., XI, 2). *Hic quod ait « præscivit » non recte intelligitur, nisi « prædestinavit ». Ibid.* Enfin, dès lors qu'il s'agit de vocation des élus, c'est-à-dire de vocation efficace à la gloire, qui empêche que l'on entende, sous le nom de prescience employé par les commentateurs de la parole divine, la même prédestination? *Ibid.*, XIX, 48, col. 1023.

Par où l'on voit que, pour le saint docteur, la prescience divine est l'action par excellence de Dieu prédestinant. C'est qu'elle implique à la fois dans son objet et l'objet de la prédestination : le don divin, soit dans sa préparation (ordre d'intention ou de la promesse), soit dans son accomplissement (ordre d'exécution ou de réalisation), et l'objet de l'élection : les bénéficiaires de ce don, tant dans l'ordre d'intention : les *discreti*, que dans l'ordre d'exécution : *les vocati secundum propositum* et les persévérants. Et quoi d'étonnant que la façon de comprendre la prescience divine soit pour Augustin le critère de l'orthodoxie de toute doctrine sur la prédestination! *Porro si hæc ita noverunt Deum dare ut non ignorarent eum daturum se esse præscisse, et quibus daturus esset non potuisse nescire, procul dubio noverant prædestinationem quam per Apostolus prædicatam... defendimus. Ibid.*, XX, 50, col. 1025.

8° *L'élection divine ou la vocation* SECUNDUM PROPOSITUM. *Sa place dans l'économie de la prédestination.* — Pour justifier l'ordre que nous suivons dans l'étude des actes divins qui composent la prédestination, rappelons encore qu'Augustin ne traite de celle-ci que dans son acception globale. Son enseignement est trop dégagé de tout système pour que les notions qu'il nous

livre aient le caractère formel que requiert un agencement logique en vue d'une synthèse. Le mélange qu'il fait habituellement des deux ordres d'intention et d'exécution rend sa pensée moins immédiatement évidente. Nous allons le constater plus particulièrement à propos de l'élection divine. Augustin était surtout préoccupé d'établir sa gratuité. La doctrine semi-pélagienne l'y invitait. Mais quelle place assignait-il à cette élection dans l'économie de la prédestination?

1. *A première vue, il semble que, pour Augustin, l'élection suive la prédestination proprement dite.* — Distinguant la vocation efficace de la vocation non efficace, il assure que l'élection est l'effet de la première : *quoniam secundum propositum vocati sunt, profecto et electi sunt... non enim sic sunt vocati ut non essent electi. De corr. et grat.*, VII, 13, t. XLIV, col. 924. La réalisation de la prédestination que le saint docteur a ici en vue justifie cette postériorité de l'élection.

Dans le même sens, il dit : *electi sunt de mundo ea vocatione qua Deus id quod prædestinavit implevit. De præd. sanct.*, XVII, 34, t. XLIV, col. 986. Et c'est bien de réalisation qu'il s'agit, puisque l'élection est donnée ici comme le résultat de la vocation par laquelle s'accomplit la prédestination.

Mais comment Augustin parle-t-il de l'élection dans l'ordre de la prédestination éternelle? Notons d'abord qu'il emploie le mot *electi*, indifféremment, quand il traite de la prédestination éternelle et quand il a en vue la réalisation dans le temps, tandis que le mot *discreti* ne s'entend que dans le premier cas.

Et il explique alors l'élection en disant : *electi sunt ante mundi constitutionem ea prædestinatione in qua Deus sua futura facta præscivit. Ibid.* Elle est donc le résultat de la prédestination, mais entendons de la prédestination totale, *adæquate sumpta*, puisque, d'après ce même texte, elle est aussi un effet de la prescience. Ce qu'Augustin exprime ailleurs, plus clairement encore, en parlant de ceux qui ne persévèrent pas : *Non enim sunt a massa illa perditionis præscientia Dei et prædestinatione discreti, et ideo nec secundum propositum vocati ac per hoc nec electi. De corr. et grat.*, VII, 16, t. XLIV, col. 925. Le saint évêque assure que l'élection est impossible sans la prédestination dont elle est l'effet : *Elegit Deus in Christo, ante constitutionem mundi, membra ejus; et quomodo eligeret eos qui nondum erant, nisi prædestinando? Elegit ergo prædestinans nos. De præd. sanct.*, XVIII, 35, t. XLIV, col. 986. L'emploi du gérondif *prædestinando* qui indique, plus qu'une concomitance, une causalité, semblerait donc ne laisser aucun doute sur la pensée d'Augustin. Le discernement ou l'élection seraient ainsi pour lui l'œuvre de la prescience et de la prédestination, celle-ci comprenant, du reste, tous les actes divins de l'ordre d'intention. Qu'on se garde, cependant, d'une pareille conclusion.

2. *En réalité, l'élection précède la prédestination proprement dite.* — Augustin, nous l'avons dit, parle surtout de l'élection pour en défendre la gratuité contre les semi-pélagiens. Dans le système de ces derniers, l'élection était liée à la prescience entendue à leur manière et réglée par elle : *Præsciebat ergo (Deus), ait Pelagius, qui futuri essent sancti et immaculati per liberæ voluntatis arbitrium et ideo eos ante mundi constitutionem, in ipsa sua præscientia qua tales futuros esse præscivit elegit. Ibid.*, 36. Pour Pélage, donc, l'élection suivait la prescience, mais une prescience dont l'objet était extérieur à Dieu et s'imposait à Lui, en quelque sorte. De plus, cet objet était futur, même pour Dieu (nous avons relevé plus haut cette contradiction) et Pélage pensait ainsi résoudre l'antinomie signalée par saint Augustin : *Quomodo eligeret eos qui nondum erant : « Elegit ergo, inquit (Pelagius), antequam essent, prædestinans filios quos futuros sanctos immaculatosque præscivit. » Ibid.* Mais ce n'est là qu'une solution vaine et le saint évêque de rapporter avec plaisir ces paroles de l'hérétique, qui sont la condamnation même de sa doctrine : *Utique Ipse non fecit nec se facturum, sed illos futuros esse prævidit. Ibid.* Dieu ne serait donc pour rien dans la vie de ses saints qui serait pour lui comme un domaine fermé d'avance. Il ne lui resterait qu'à constater leur sainteté présente ou à venir, à les élire en conséquence, à les prédestiner, en leur donnant sans crainte des grâces, dont il est assuré par sa prescience qu'ils n'abuseront pas. Quelle impiété cependant de faire que Dieu ne soit plus qu'un spectateur passif de l'œuvre du salut! Aussi est-ce pour en faire justice qu'Augustin rend à Dieu toute l'initiative, qu'il enseigne, comme nous l'avons vu, une prescience active et opérante et que, à l'élection imposée à Dieu du dehors dans la théorie semi-pélagienne, il oppose une élection, terme et résumé de toute l'action divine prédestinante : *Elegit prædestinando.*

Mais conclure de là que, pour le saint docteur, l'élection suit la prédestination dans son acception formelle, ce serait pour le moins solliciter sa pensée sinon la fausser. Qu'on se rappelle, en effet, l'objet qu'il assigne à la prescience dans la prédestination : *Quæ danda essent quibus danda essent Deum non præscire non potuisse, ac per hoc prædestinatos ab illo esse quos liberat et coronat. De dono pers.*, XVII, 43, t. XLV, col. 1020. La prescience suppose donc le terme du choix divin : *quibus danda essent*, et, pour autant, l'élection et la prescience précèdent la prédestination proprement dite. Aussi Augustin, qui n'ignore tout de même pas l'ordre logique des opérations divines, écrit-il formellement : *Elegit ergo nos Deus in Christo ante mundi constitutionem, prædestinans nos in adoptionem filiorum : non quia per nos sancti et immaculati futuri eramus sed elegit prædestinavitque ut essemus. De præd. sanct.*, XVIII, 37, t. XLIV, col. 987-988. Et dans le même sens : *De massa illius perditionis quæ facta est ex Adam, non discernit hominem, ut eum faciat vas in honorem, non in contumeliam, nisi Deus. Epist.*, CCXIV, 3, t. XXXIII, col. 969.

3. *Le caractère électif de la prescience.* — L'élection précède donc la prédestination proprement dite, mais précède-t-elle ou suit-elle la prescience?

Pour les semi-pélagiens l'élection était consécutive à la prescience des mérites et réglée par elle. Augustin réfute cette ordination, en commentant saint Paul : *Sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem* (Eph., I, 4). *Quod profecto si propterea dictum est quia præscivit Deus credituros, non quia facturus fuerat ipse credentes, contra istam præscientiam loquitur Filius dicens : « Non vos me elegistis, sed ego elegi vos », cum hoc potius præscierit Deus, quod ipsi eum fuerant electuri, ut ab illo mererentur eligi. De præd. sanct.*, XVII, 34, t. XLIV, col. 985. Mais il faut reconnaître que, là-dessus, il ne précise point sa propre pensée. Cependant, nous croyons pouvoir conclure que, d'après lui, l'élection n'est pas postérieure à la prescience. Nous avons vu, en effet, que la prescience supposait le terme du choix divin : *Quibus danda essent Deum non præscire non potuisse. De dono pers.*, XVII, 43, t. XLV, col. 1020. De plus, tout nous porte à croire que, par suite peut-être du caractère trop concret de son enseignement, le saint docteur ne distingue pas *formellement* l'élection, en tant qu'action divine, de la prescience qui a pour objet les prédestinés et les persévérants : ceux-ci étant *præscientia discreti*. Cette conception, étant donnée la notion que nous avons exposée de la prescience divine dans la prédestination, n'a rien que de très légitime. C'est donc, pour Augustin, la prescience divine qui connaît et choisit tout ensemble; ce que son caractère actif, que nous avons signalé, explique fort bien. Autre avantage de cette concep-

tion : elle rencontre la pensée de saint Paul, dont le *quos præscivit*, au dire du P. Lagrange, inclut une idée de choix. *Épître aux Romains*, p. 116.

Notons enfin que c'est le discernement ou l'élection *ab æterno* qui se réalise par l'élection dans le temps, comme on le voit dans le cas de la vocation des apôtres : *Elegit eos de mundo, cum hic ageret carnem (Dominus), sed jam electos in se ipso ante mundi constitutionem. De præd. sanct.*, XVII, 34, t. XLIV, col. 985. Mais il ne saurait s'agir pour cette réalisation que de vocation efficace : *Quicumque enim electi, sine dubio etiam vocati : non autem quicumque vocati consequenter electi. De corr. et grat.*, VII, 14, t. XLIV, col. 924. Ceux-là seuls sont élus qui persévèrent : *Non dicuntur electi ab illo qui eos novit non habere perseverantiam. Ibid.*, 16, col. 925. L'élection, par ailleurs, est la source d'où dérive la réalisation de toute la prédestination : non seulement de la vocation efficace et du don de persévérance, mais encore de la vie sainte, de la conversion et de l'influence providentielle de Dieu à l'égard des élus. *De corr. et grat.*, VII, 13, t. XLIV, col. 924. C'est ainsi que le choix divin est la grande grâce, source et garantie de toutes les autres.

4. *La gratuité de la prédestination éternelle.* — En établissant, selon Augustin, le point précis du mystère, dans la prédestination, à savoir l'impossibilité d'assigner des raisons au terme du choix divin, nous avons conclu à la gratuité de la prédestination. Cette gratuité se trouve vérifiée plus explicitement encore, par l'analyse que nous avons tentée des actes divins. Il n'est que de les passer rapidement en revue.

L'objet de la prescience divine atteste cette gratuité. Il est tout intérieur à Dieu lui-même : c'est proprement l'action divine : *Prædestinasse est hoc præscisse quod fuerat ipse facturus, De dono pers.*, XVIII, 47, t. XLV, col. 1023, et nullement le mérite de l'homme, ni la libre détermination de sa liberté comme le prétendaient les semi-pélagiens.

Quant à la prédestination, nous avons entendu Augustin la définir : la préparation de la grâce. Celle-ci est formellement son effet : *Prædestinatio Dei... gratiæ est præparatio, gratia vero est ipsius prædestinationis effectus. De præd. sanct.*, X, 19, t. XLIV, col. 975. Elle est donc essentiellement gratuite, et cela jusque dans son terme, la gloire : *Nunc vero, sanctis in regnum Dei per gratiam Dei prædestinatis... De corr. et grat.*, XII, 34, t. XLIV, col. 937.

Que l'on se rappelle les rapports qui existent entre la prescience et la prédestination; cette gratuité y éclate davantage encore : *Nec ulla sua futura dona et quæ danda essent et quibus danda essent Deum non præscire potuisse ac per hoc prædestinatos ab illo esse quos liberat et coronat. De dono pers.*, XVII, 43, t. XLV, col. 1020.

Enfin, la gratuité de la prédestination se manifeste dans l'élection divine. Comme la prescience, dont nous avons vu qu'Augustin ne la distinguait pas, elle n'a pas d'autre règle que Dieu lui-même : *Quia electi sunt, elegerunt (Deum), non quia elegerunt electi sunt. Eligentium meritum nullum esset, nisi eos eligentis gratia prævenirel. De grat. et lib. arb.*, XVIII, 38, t. XLIV, col. 904. Le discernement est une œuvre de grâce : *Cum audimus, « quis enim te discernit, quid habes quod non accepisti. Si autem et accepisti quid gloriaris quasi non acceperis? »* (I Cor., IV, 7) *ab illa perditionis massa quæ facta est per primum Adam, debemus intelligere neminem posse discerni, nisi qui hoc donum habet, quisquis habet, quod gratia Salvatoris accepit. De corr. et grat.*, VII, 12, t. XLIV, col. 923. On sait que c'est la lecture plus attentive du texte de saint Paul qu'il vient de citer, qui amena Augustin à enseigner la gratuité totale de la prédestination. Il la retrouva dès lors exprimée partout : *Quod discipulis suis dicit Dominus : « Non vos me elegistis, sed ego elegi vos »* (Joa., XV, 16) *nihil aliud indicat nobis. Si enim nos prius dileximus, ut hoc merito nos ipse diligeret, prius illum nos eligimus, ut ab illo eligi mereremur. Sed ipse qui veritas est, aliud dicit et huic vanitati hominum apertissime contradicit : « Non vos me elegistis », inquit. « Si ergo non elegistis, sine dubio nec dilexistis. » Quomodo enim eum eligerent quem non diligerent? Sed « Ego inquit, vos elegi. » De grat. et lib. arb.*, XVIII, 38, t. XLIV, col. 904.

Concluons donc, avec le saint docteur, à la gratuité absolue de la prédestination, même considérée indépendamment de sa réalisation. L'étude de celle-ci, mettra davantage en relief cette gratuité, mais déjà nous avons pu voir que Dieu est cause première de toute l'œuvre de notre salut et qu'à Lui en revient toute gloire : *Fecit autem hoc secundum placitum voluntatis suæ ut nemo de suo, sed de illius erga se voluntate glorietur; fecit hoc secundum divitias gratiæ suæ, secundum bonum voluntatem suam, quam proposuit in dilecto Filio suo, in quo sortem consecuti sumus, prædestinati secundum propositum, non nostrum, sed ejus qui universa operatur, usque adeo ut ipse in nobis operetur et velle. De præd. sanct.*, XVIII, 37, t. XLIV, col. 988.

5. *L'infaillibilité de la prédestination éternelle.* — Outre son caractère d'absolue gratuité, la prédestination éternelle revêt celui d'une absolue infaillibilité. Augustin l'affirme clairement : *Quicumque in Dei providentissima dispositione præsciti, prædestinati, vocati, justificati, glorificati sunt non dico etiam nondum renati, sed etiam nondum nati jam filii Dei sunt et omnino perire non possunt. De corr. et grat.*, IX, 23, t. XLIV, col. 930. Mais puisque la prédestination de ceux-là mêmes qui ne sont pas encore nés *(etiam nondum nati)* est infaillible, c'est du côté de Dieu qu'il faut chercher la raison de cette infaillibilité.

Celle-ci est fondée principalement sur l'immutabilité de la prescience. Quoi d'étonnant, puisque nous avons reconnu que, pour Augustin, la prescience était l'acte par excellence de Dieu prédestinant, impliquant à la fois dans son objet l'élection et la prédestination? Si donc la prescience divine est immuable, il est nécessaire que la prédestination le soit de même. Aussi saint Augustin fait-il appel à cette immutabilité de la prescience pour définir la prédestination : *In sua quæ falli, mutarique non potest præscientia, opera sua futura disponere, id omnino nec aliud quidquam est prædestinare. De dono pers.*, XVII, 41, t. XLV, col. 1019. Elle explique aussi que le nombre des élus soit arrêté : *Horum si quisquam perit, fallitur Deus; sed nemo eorum perit quia non fallitur Deus. De corr. et grat.*, VII, 14, t. XLIV, col. 924. Cette argumentation du saint docteur est à remarquer; il ne dit pas en raisonnant à posteriori : *Quia nemo eorum perit, non fallitur Deus*, mais au contraire : *Nemo eorum perit quia non fallitur Deus.* L'infaillibilité divine est la cause de la prédestination infaillible. Nous retrouvons donc, ici encore, le caractère opératif de la prescience divine. En raison de ce caractère opératif, disons de cette efficacité, la prédestination est infaillible, quelles que soient les apparences et les conditions de sa réalisation : *Nonne, si Deus illos bonos futuros esse præscivit, boni erunt, in quantalibet nunc malignitate versentur? De dono pers.*, XV, 38, t. XLV, col. 1017.

Cette infaillibilité ne dépend même pas de la réalisation de la prédestination; elle en fait abstraction : *Utique credendo futuri erant filii Dei per Evangelii prædicationem; et tamen antequam esset factum, jam filii Dei erant in memoriali Patris sui inconcussa stabilitate conscripti. De corr. et grat.*, IX, 20, t. XLIV, col. 928.

Mais, si la prédestination est infaillible, en raison même de l'infaillibilité et de l'immutabilité de la prescience divine, d'où viennent, peut-on se demander,

l'infaillibilité et l'immutabilité de celle-ci? Augustin ne le dit pas explicitement. C'est qu'elles ne font de doute pour personne, et le saint docteur peut se demander pourquoi l'infaillibilité de la prédestination est une source de difficultés pour ses adversaires, alors que celle de la prescience n'en fait pas. *Hoc et de præscientia Dei dici potest quæ tamen a fidelibus negari non potest et puto nec a vobis. Op. imp. contra Jul.*, I, CXIX, t. XLV, col. 1126. A moins qu'ils ne veuillent nier cette prescience, sous les plus ridicules prétextes : *Aut negate Deum præscium multos se damnaturum esse quos creat, ne videatur creare quos damnet. Ibid.*

On peut, cependant, donner de l'infaillibilité de la prescience divine, des raisons tirées de la propre doctrine d'Augustin. Il n'est que de se rappeler l'objet de cette prescience qui est l'action même de Dieu... *Præscivit credituros... quia facturus fuerat ipse credentes. De præd. sanct.*, XVII, 34, t. XLIV, col. 985. Ce que Dieu connaît d'avance, c'est ce qu'il fera : *Deus convertit ad fidem... Deus donat perseverantium usque in finem : hæc Deus facturum se esse præscivit, De dono pers.*, VII, 15, t. XLV, col. 1002; ce sont ses propres bienfaits : *Quæ utique si præscivit, profecto beneficia sua... præscivit. Ibid.*, XIV, 35, col. 1014. Et nous connaissons la transcendance et la souveraineté de l'action divine qui s'étend à tous les effets, y compris notre vouloir : *Ejus qui universa operatur, usque adeo ut ipse in nobis operetur et velle. De præd. sanct.*, XVIII, 37, t. XLIV, col. 988. Comme il n'est pas possible que rien empêche de fait cette action divine (ce que nous verrons en examinant comment saint Augustin entend l'efficacité de la grâce), rien ne pourra donc modifier l'objet de la prescience divine, dans l'infaillible activité de laquelle consiste, ni plus ni moins, toute la prédestination : *In sua quæ falli mutarique non potest præscientia, opera sua futura disponere, id omnino nec aliud quidquam est prædestinare. De dono pers.*, XVII, 41, t. XLV, col. 1019.

IV. LES EFFETS DE LA PRÉDESTINATION DANS LE TEMPS. — Autant que le permettait le caractère concret de l'enseignement d'Augustin, nous avons analysé sa doctrine sur l'ordre de la prédestination éternelle. Nous avons cherché quelle était la pensée du saint docteur, relativement à chacun des actes dont cet ordre se compose. Nous avons établi la succession de ces derniers et leurs rapports. Ce travail nous a déjà fait conclure à la gratuité et à l'infaillibilité de la prédestination.

Il nous reste à examiner comment, d'après l'évêque d'Hippone, se réalise le plan salutaire que Dieu a conçu de toute éternité. Quels sont ces *præsciti*, ces *discreti*, ces *prædestinati* quand on les considère dans le temps. Sur ce plan inférieur, la prédestination perd-elle de son double caractère de gratuité et d'infaillibilité ou bien celles-ci s'accusent-elles au contraire encore davantage?

1° *Le mal présupposé à la réalisation de la prédestination.* — Dans quelles conditions cette réalisation doit-elle se poursuivre? Un grand principe, formellement augustinien, est à rappeler ici. Le saint docteur l'exprime plusieurs fois en termes équivalents : ...*saluberrime confitemur quod certissime credimus, Deum Dominumque rerum omnium qui creavit omnia bona valde et mala ex bonis exoritura esse præscivit et scivit magis ad suam omnipotentissimam bonitatem pertinere etiam de malis bene facere quam mala esse non sinere. De corr. et grat.*, X, 27, t. XLIV, col. 932; *Enchir.*, XI, t. XL, col. 236; C, col. 279; *De civ. Dei*, XXII, I, 2, t. XLI, col. 751.

Ce principe ne trouvera pas de plus éclatante vérification que celle qui en est faite dans la réalisation de la prédestination. Celle-ci, en effet, ne présuppose rien autre que cette double intention de Dieu : permettre le mal, *mala sinere*, et de ce mal tirer le bien, *de malis bene facere.* Deux choses qui ne sont, en définitive, que la manifestation de sa toute-puissante bonté : *ad suam omnipotentissimam bonitatem.*

Mais, d'une façon plus précise, comment cette double attitude de Dieu se traduit-elle dans ce domaine choisi de la création qui a nom la vie des anges et des hommes, et dans lequel se réalise justement la prédestination qui nous occupe? Écoutons toujours le saint évêque : *Credimus... Deum sic ordinasse angelorum et hominum vitam, ut in ea prius ostenderet quid posset eorum liberum arbitrium, deinde quid posset suæ gratiæ beneficium, justitiæque judicium. De corr. et grat.*, X, 27, t. XLIV, col. 932; cf. *Contra duas epist. Pelag.*, II, VII, 15, t. XLIV, col. 581 et 582.

Ainsi, l'ordination de la vie tant des anges que des hommes correspond à cette double fin : montrer ce que peut leur libre arbitre; montrer ce que peuvent le bienfait de la grâce de Dieu et son juste jugement; la première de ces fins étant une occasion de permettre le mal, *mala sinere;* la deuxième, une occasion de tirer du mal le bien, *de malis bene facere.*

Comment cette double fin a-t-elle été atteinte dans le cas des anges? Augustin nous l'apprend d'une manière à la fois concise et complète. Un certain nombre d'entre eux, par la faute de leur propre liberté, sont arrivés à ce triste résultat de n'être plus que des transfuges de Dieu lui-même. *De corr. et grat.*, X, 27, t. XLIV, col. 932. Mais ces transfuges de la bonté divine n'ont pu échapper au jugement divin : d'où leur insondable malheur. Et pour autant s'est manifestée la puissance de ce jugement divin. Les autres, toujours par la vertu de leur propre liberté et le bénéfice d'une préférence divine, *De civ. Dei*, XII, IX, 1, t. XLI, col. 356, sont demeurés dans la vérité de leur état et ont mérité d'avoir la certitude qu'ils n'en décherraient pas à l'avenir, ce qui est l'effet de la grâce divine.

Quoique le plan de Dieu ne soit pas rigoureusement le même, dans le cas des anges et dans celui des hommes, l'exemple de ceux-là éclaire singulièrement le sort de ceux-ci. C'est du reste, une vie éternellement bienheureuse qui nous fut promise, aussi bien qu'à eux-mêmes, et une condition égale à la leur. *De corr. et grat.*, X, 27, 28. D'où la certitude, pour nous comme pour eux, de notre stabilité, une fois le jugement divin porté.

Mais, jusque dans la poursuite de cette fin bienheureuse, le cas des anges et celui de l'homme ont de profondes ressemblances. Celui-ci, comme ceux-là, fut créé avec la prérogative de la liberté. Ignorant sa chute future, rien ne troublait son bonheur originel, car il se rendait compte qu'il ne tenait qu'à lui de ne jamais connaître la mort ni le malheur : *Sic et hominem fecit cum libero arbitrio et quamvis sui futuri casus ignarum, tamen ideo beatum quia et non mori et miserum non fieri in sua potestate esse sentiebat. Ibid.* L'homme pouvait donc à la seule condition de le vouloir, rester dans son état de rectitude et de bonté morale et recevoir, en retour de cette permanence, la plénitude de bonheur et la confirmation dans celui-ci, qui furent le fait des anges fidèles. Mais, hélas, il profita de sa liberté pour abandonner Dieu et ce fut une seconde intrusion du mal dans l'œuvre divine.

Il ne restait plus à Dieu, cette nouvelle occasion en étant donnée, que de faire éclater derechef la puissance de son jugement et de sa grâce. C'est pourquoi l'homme se mit à éprouver toutes les rigueurs de la justice divine : *Justum judicium Dei expertus est, ut cum tota sua stirpe, quæ in illo adhuc posita, tota cum illo peccaverat, damnaretur. Ibid.* C'est pourquoi aussi la grâce de Dieu ne se contenta plus de combler des innocents, mais alla jusqu'à briser les chaînes de ceux qu'une irrévocable sentence avait déjà garrotés : *Quot-*

quot enim ex hac stirpe gratia Dei liberantur, a damnatione utique liberantur, qua jam tenentur obstricti. Ibid.

L'humanité déchue et condamnée, expiant par sa perdition l'abus qu'elle fit, dès son aurore, de la plus noble de ses prérogatives, tel est donc le théâtre où s'opère la prédestination. Cette *massa perditionis* est sa *materia circa quam.* Car, ici, le plan divin relatif au salut des hommes diffère du plan relatif au salut des anges. Dans la *masse de perdition* angélique, Dieu, pour des raisons qu'il ne nous appartient pas de conjecturer, n'intervient plus qu'en tant que juge, ce qui ajoute une profondeur nouvelle au mystère du choix. Car pourquoi sa toute-puissance a-t-elle entrepris de libérer les hommes et non les anges? *O altitudo !*

Dans l'étude de la prédestination éternelle l'action divine était seule en jeu. Mais voici qu'elle rencontre d'une manière, encore à préciser, l'action humaine. Nous aurons donc à les considérer l'une et l'autre, et dans leurs rapports et cela dans chacune des phases de la prédestination se réalisant dans le temps.

2° *Le terme de l'action divine dans la réalisation de la prédestination.* — Une précision s'impose. Quelle est donc cette action divine dont nous examinons l'effet? Est-ce l'action *créatrice* dont les divers résultats, tel notre libre arbitre, entrent certainement en jeu dans l'économie salutaire? Est-ce l'action divine qui restaure notre nature blessée depuis la chute et qui l'élève à l'ordre proprement divin auquel elle fut appelée dès le premier jour, en d'autres termes est-ce la grâce sanctifiante, à la fois *sanans* et *elevans?* Ou s'agit-il seulement de ces secours généraux et extérieurs que les semi-pélagiens et les pélagiens eux-mêmes admettaient sans difficulté?

Certes, cette multiple intervention de Dieu est à sous-entendre, mais plus formellement, c'est de la grâce actuelle, soit opérante, soit coopérante qu'il s'agit : *Hæc autem gratia qua virtus in infirmitate perficitur, prædestinatos et secundum propositum vocatos* (Rom., VIII, 28) *ad summam perfectionem glorificationemque perducit, qua gratia agitur non solum ut facienda noverimus, verum etiam ut cognita faciamus, nec solum ut diligenda credamus, verum etiam ut credita diligamus. De grat. Christi*, XII, 13, t. XLIV, col. 367; cf. *Epist.*, CCXVII, 12, t. XXXIII, col. 983. C'est par l'action de cette grâce que Dieu accomplit ses desseins; c'est elle qu'Augustin avait défendu contre les pélagiens qui en niaient opiniâtrement l'existence et qu'il défendait encore contre les semi-pélagiens qui en discutaient l'efficacité.

Quel est, cependant, le rôle assigné par le docteur d'Hippone à la grâce ainsi précisée? C'est d'abord, d'une façon générale, la réalisation des promesses divines : *Promisit quod ipse facturus fuerat... Abraham credidit dans gloriam Deo quoniam quæ promisit potens est et facere* (Rom., IV, 16-21). *Non ait « prædicere » non ait « præscire » nam et aliena facta potest prædicere atque præscire : sed ait « potens est et facere », ac per hoc facta, non aliena, sed sua. De præd. sanct.*, X, 19, t. XLIV, col. 975. Par où l'on voit la part active que Dieu prend à l'exécution de ses desseins. Il ne se contente pas d'en prédire ou d'en prévoir la réalisation par d'autres que lui, il opère lui-même cette réalisation. C'est là le rôle de sa grâce, laquelle ne va, en définitive, qu'à la conversion de l'homme pécheur, à la justification de l'impie pour une vie désormais méritoire. *Epist.*, CCXIV, 4, t. XXXIII, col. 970.

Mais, d'une façon plus particulière, où portera, si l'on ose dire, l'effort divin? On sait que dans l'économie présente du salut, il a un caractère réparateur. C'est la liberté humaine qui causa la chute originelle, et en fut la première victime, c'est elle qui a principalement besoin de secours. Voilà pourquoi Dieu lui donne sa grâce. Augustin fait consister en cela même la préparation de la volonté dont il parle si volontiers. Cette préparation est l'indispensable condition de notre propre activité surnaturelle, le premier objet de notre prière : *Certum est nos mandata servare, si volumus : sed, quia voluntas præparatur a Domino, ab illo petendum est ut tantum velimus quantum sufficit ut volendo faciamus. De grat. et lib. arb.*, XVI, 32, t. XLIV, col. 900.

On le voit, le saint docteur ne songe aucunement à nous rendre purement passifs, tandis que notre propre salut s'opère. C'est bien nous qui observons les commandements qui sont la voie de ce salut : *Certum est nos mandata servare.* Et il suffit pour cela que notre volonté s'y porte : *si volumus.* Mais parce que cette volonté nous vient de Dieu, il nous faut la lui demander dans toute la mesure nécessaire à cette observation.

Plus formellement encore, il écrit : *Certum est nos velle, cum volumus ; sed ille facit ut velimus bonum de quo dictum est : præparatur voluntas a Domino* (Prov., VIII, 35, d'après les Septante)..., *de quo dictum est : Deus est qui operatur in vobis et velle* (Phil., II, 13). *Ibid.* Voilà donc comment il comprend cette préparation de la volonté. C'est une préparation radicale. Dieu ne nous donne pas seulement l'agir ou le faire, par exemple d'observer ses commandements, en donnant à notre volonté, principale ouvrière, une vigueur irrésistible, il nous donne cette volonté même, *facit ut velimus.* Notre vouloir est un effet de sa grâce, *operatur et velle*, quelle qu'en soit l'intensité ou l'efficacité : *...quamvis parva et imperfecta, non deerat (caritas in Petro) quando dicebat Domino :« animam pro te ponam »* (Joa., XIII, 37); *putabat enim se posse quod se velle sentiebat. Et quis istam etsi parvam dare cœperat caritatem, nisi ille qui præparat voluntatem et cooperando perficit quod operando incipit? Ibid.*, 33, col. 901.

Ainsi, cette préparation par Dieu de notre volonté embrasse la totalité du vouloir. Sans elle l'homme ne ferait aucun acte salutaire, même inefficace. A l'origine de tout mouvement de notre volonté, il faut présupposer la grâce de Dieu comme en étant la cause, et, tandis que notre volonté continue à s'exercer, cette même grâce alimente, en quelque sorte, son exercice : *Quoniam ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. Ibid.*

On comprend dès lors que le saint docteur se plaise à revendiquer, comme terme de l'action divine, la mise en branle de la liberté humaine et son exercice efficace. Il parle, certes, d'une coopération, mais uniquement pour écarter l'idée d'une attitude passive de la liberté humaine, comme, tout à l'heure, il disait : *Certum est nos mandata servare, certum est nos velle.* Il ne saurait s'agir d'une simple coordination d'activités : ce que montre bien la suite de sa pensée : *Sine illo vel operante ut velimus, vel cooperante cum volumus, ad bona pietatis opera* NIHIL *valemus. Ibid.* Doctrine précise et formelle qu'Augustin déclare tenir de l'Écriture : *De operante illo ut velimus, dictum est : « Deus est enim qui operatur in vobis et velle. » De cooperante autem cum jam volumus et volendo facimus : « Scimus, inquit, quoniam diligentibus Deum omnia cooperatur in bonum »* (Rom., VIII, 28). *Ibid.*

Ajoutons encore que, pour saint Augustin, cette préparation ne souffre aucune exception. L'Écriture lui apprend encore que même les volontés qui, apparemment, échappent à l'emprise de Dieu parce qu'il ne les a pas converties et prédestinées à la gloire, sont cependant à sa merci. Il fait d'elles ce qu'il veut, quand il veut, aux fins les plus variées et dont il demeure le seul juge. *De grat. et lib. arb.*, XX, 41, t. XLIV, col. 906.

S'il est ainsi le maître des volontés humaines, y compris celles des méchants, faut-il s'étonner de l'action directe de sa grâce sur le cœur des élus qu'il a déjà transformés? *Ibid.*, XXI, 43, col. 909.

Pour en finir, disons que du terme de l'action divine ainsi considéré, de cette préparation à la fois radicale et universelle, à l'efficacité intrinsèque et infaillible de la grâce, il n'y a qu'un pas qu'Augustin reprochait à Julien d'Éclane de ne point se décider à franchir : *Parum de re tanta cogitant, vel ei excogitandæ non sufficiunt qui putant Deum omnipotentem aliquid velle et homine infirmo impediente non posse. Op. imp. contra Jul.*, I, XCIII, t. XLV, col. 1109. Et encore : *Absit ut impediatur ab homine Omnipotentis et cuncta præscientis intentio. Ibid.* Et le saint docteur d'avancer un exemple typique : *Sicut certum est Jerusalem filios suos ab illo colligi noluisse, ita certum est eum, etiam ipsa nolente, quoscumque eorum voluit, collegisse. Ibid.*

3° *L'action de l'homme dans la réalisation de la prédestination. Sa liberté.* — Il est à peine besoin de remarquer que l'action dont il va être question est l'action spécifiquement humaine, celle de la liberté. C'est, en effet, avant tout en tant qu'agent libre que l'homme figure dans le plan divin. De plus, c'est l'exercice salutaire de sa volonté libre qui est, nous venons de l'établir, le terme de la grâce; et, parce qu'il nous faut apprendre d'Augustin comment se concilient ces deux activités de Dieu et de l'homme, en vue du même effet, il importe de les connaître l'une et l'autre dans leur nature et leurs conditions.

Par le fait de son élévation à l'ordre surnaturel, élévation qui a transposé aussi bien son opération que son être, l'homme n'a point cessé d'être le maître de ses actions tant bonnes que mauvaises : *Sibi imputet quisque cum peccat, neque cum aliquid secundum Deum operatur, alienet hoc a propria voluntate. De grat. et lib. arb.*, II, 4, t. XLIV, col. 884. Bien au contraire, ses œuvres ne sont bonnes et méritoires, dans cet ordre-là précisément, que dans la mesure où il les accomplit librement. *Ibid.*

Aussi, lorsque dans ses derniers ouvrages, traitant de la prédestination, Augustin parle de la liberté humaine, c'est bien de la liberté ainsi élevée qu'il entend parler, soit pour en revendiquer les droits, soit pour en limiter le pouvoir, soit pour en mesurer la déchéance : *Cum autem de libera voluntate recte faciendi loquimur, de illa scilicet in qua homo factus est loquimur. Retract.*, I, IX, 5, t. XXXII, col. 598.

L'existence de cette liberté ne fait aucun doute. Le saint docteur en apporte comme preuve familière les commandements divins qui n'ont de raison d'être que parce qu'ils s'adressent, en requérant son exercice, à la volonté libre de l'homme. *De grat. et lib. arb.*, II, 4, t. XLIV, col. 884. Si efficace et si infaillible que soit l'action de Dieu renouvelant les cœurs et justifiant l'impie, si mystérieuse que soit la permission du péché et l'endurcissement du pécheur, la liberté humaine garde ses droits et remplit son rôle : *Ne autem putetur, nihil ibi facere, ipsos homines per liberum arbitrium, ideo in psalmo dicitur : « Nolite obdurare corda vestra. » Meminerimus eum dicere « et convertimini et vivetis », cui dicitur : « Converte nos Deus »* (Ps., LXXIX, 4, et LXXXV, 5). *Meminerimus eum dicere « Projicite a vobis impietates vestras »* (Ez., XVIII, 31), *cum ipse « justificet impium »* (Rom., IV, 5). *Meminerimus ipsum dicere : « Facite vobis cor novum et spiritum novum dabo in vobis »* (Ez., XVIII, 31). *Ibid.*, XV, 31, col. 899. Ainsi, jusque sous les plus formelles interventions de Dieu, la liberté humaine reste intacte et opérante.

Hâtons-nous d'ajouter que cet argument, tiré des préceptes divins, n'établit aucunement que la liberté de l'homme se suffise à elle-même pour leur accomplissement. Au fond, ce que le précepte divin enjoint d'abord à la liberté, c'est d'implorer la grâce d'accomplir ce précepte, ce qui suppose déjà une avance de Dieu : *Cur ergo dictum est, « Diligamus invicem, quia dilectio ex Deo est », nisi quia præcepto admonitum est liberum arbitrium, ut quæreret Dei donum? Quod quidem sine suo fructu prorsus admoneretur, nisi prius acciperet aliquid dilectionis, ut addi sibi quæreret unde quod jubebatur impleret. De grat. et lib. arb.*, XVIII, 37, t. XLIV, col. 904. Et, pas plus que sans la liberté, le précepte n'a de raison d'être sans la grâce : *Homo ergo gratia juvatur, ne sine causa voluntati ejus jubeatur. Ibid.*, IV, 9, col. 887.

C'est une preuve du même genre qu'Augustin déduit de la justice des châtiments divins, en faveur de l'existence de la liberté humaine. Il parle des crimes dont Dieu tire une juste vengeance parce qu'ils ont été perpétrés librement : *Non enim juste vindicarentur nisi fierent voluntate. Retract.*, I, IX, 3, t. XXXII, col. 595. Ainsi donc, qu'il soit soumis ou rebelle à la loi de Dieu, l'homme demeure libre et c'est en toute liberté qu'il réalise le plan divin.

Mais, comment saint Augustin entend-il cette liberté? Il nous en parle à deux titres, comme philosophe et comme théologien, en toute cohérence d'ailleurs. Écoutons d'abord le philosophe. La liberté inhérente à la nature de l'homme et que celui-ci ne peut en aucune manière abdiquer est celle en vertu de laquelle les hommes veulent être heureux, même ceux qui ne prennent pas les moyens de l'être : *Hominis vero liberum arbitrium congenitum et omnino inamissibile, si quærimus, illud est quo beati omnes esse volunt, etiam hi qui ea nolunt quæ ab beatitudinem ducunt. Op. imp. contra Jul.*, VI, XI, t. XLV, col. 1521. Par quoi le saint docteur réfute la théorie de Julien d'Éclane, pour qui la liberté consiste radicalement dans la possibilité de vouloir indifféremment le bien ou le mal : *Boni malique voluntarii possibilitas sola libertas est. Ibid.* Augustin assigne donc comme objet spécifique à la liberté foncière de l'homme, le bien qui rend ce dernier heureux.

Mais cette liberté foncière, immuablement spécifiée par le bien réel ou apparent que tout homme cherche, ne suffit pas, nous dit le saint évêque, à la possession de ce bonheur. Il faut en considérer une autre qui a pour objet le bien sans doute, mais en tant que moyen de parvenir à ce bonheur. Celle-ci n'est pas aussi foncière ni aussi immuable : *Immutabilis autem, cum qua homo creatus est et creatur illa libertas est voluntatis qua beati esse omnes volumus et nolle non possumus. Sed hæc ut beatus sit quisque non sufficit, nec ut vivat recte per quod beatus sit : quia non ita est homini congenita libertas immutabilis voluntatis qua velit possitque bene agere, sicut congenita est qua velit beatus esse; quod omnes volunt, et qui recte agere nolunt. Ibid.*, VI, XII, col. 1524. Ainsi, dans la volonté humaine, Augustin distingue deux manifestations de la liberté, dont l'une est ordonnée à la fin : *Illud... quo beati omnes esse volunt*, et l'autre est ordonnée aux moyens : *Qua velit possitque bene agere... per quod beatus sit.*

Mais ce qu'il importe de remarquer, c'est qu'il évalue la perfection de la liberté d'après la tendance positive de la volonté vers le bien. Dans la mesure où cette tendance se relâche, la liberté déchoit et abdique sa propre nature. Voilà comment la définition que Julien d'Éclane donne de la liberté est à l'opposé de la vérité, pour autant qu'il attribue comme objet à cette liberté la possibilité du mal : *boni malique voluntarii possibilitas sola libertas est.*

Chez Augustin, le théologien ne contredit pas le philosophe. Il y a toujours en nous, dit-il, une volonté libre, une volonté qui tend au bonheur; mais l'objet prochain de cette volonté libre n'est pas toujours bon moralement (il peut être en opposition avec la loi divine), et cette liberté devient alors un esclavage : *a justitia libera est quando servit peccato et tunc est mala. De grat. et lib. arb.*, XV, 31, t. XLIV, col. 899. S'affranchir de la justice, s'asservir au péché, n'être plus que la corruption d'elle-même, c'est tout un pour la liberté,

comme s'affranchir du péché, être l'esclave de la justice, être vraiment bonne, est aussi tout un pour elle : *A peccato libera est quando servit justitiæ et tunc est bona. Ibid.*

Aussi est-il facile de comprendre comment l'évêque d'Hippone entend la liberté de l'homme dans l'économie présente du salut : c'est une liberté rendue à elle-même, affranchie d'un esclavage dont elle était victime : *Liberos dicimus... eos quibus dicit Apostolus : « nunc autem liberati a peccato, servi autem facti Deo, habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam æternam »* (Rom., VI, 22). *Op. imp. contra Jul.*, I, LXXXVI, t. XLV, col. 1105. Sur le plan surnaturel et mise à part la liberté psychologique qui subsiste dans l'acte du péché, les hommes ne sont libres que dans la mesure où, libérés du péché, ils servent Dieu dans un esclavage fécond, dont le terme est la vie éternelle. Cf. *De corr. et grat.*, I, 2, t. XLIV, col. 917.

Tel est l'enseignement que saint Augustin opposait à celui des semi-pélagiens, touchant la même question. Il avait du reste beau jeu à réfuter une doctrine, dont les conséquences étaient absurdes et que Julien d'Éclane semblait ignorer parfaitement : *Sic definis liberam voluntatem ut nisi utrumque, id est et bene et male agere possit, libera esse non possit. Ac per hoc, necesse tibi est auferre libertatem Deo qui tantummodo bonam potest, malam vero non potest habere voluntatem. Op. imp. contra Jul.*, III, CXXII, t. XLV, col. 1299. Dieu qui ne peut vouloir le mal ne serait-il donc pas libre? Tant s'en faut que le mal puisse être l'objet de la liberté! Ou faut-il dire que les saints cesseront d'être libres au ciel, alors qu'ils ne pourront plus pécher? *Ibid.*, VI, X, col. 1518. Le Christ dont l'impeccabilité était hors de doute n'était-il pas libre, d'une liberté d'autant plus grande qu'il lui était plus impossible d'être l'esclave du péché : *Numquid metuendum fuit ne accedente ætate, homo ille libero peccaret arbitrio; aut ideo in illo non libera voluntas erat, ac non tanto magis erat quanto magis peccato servire non poterat? De præd. sanct.*, XV, 30, t. XLIV, col. 982. Répétons-le : c'est un principe pour Augustin que la liberté est d'autant plus parfaite qu'elle est plus étrangère au mal.

Mais la liberté de l'homme n'est pas restée étrangère au mal, voilà pourquoi le saint docteur la considère en tenant compte de la chute originelle. Le péché l'a considérablement affaiblie. Nous avons vu, en effet, que tel devait être fatalement le résultat du relâchement de sa tendance au bien. Julien d'Éclane ne pouvait que l'avouer. *Op. imp. contra Jul.*, VI, XIV, t. XLV, col. 1529. Depuis la chute donc, la volonté humaine est, dans l'ordre surnaturel et vis-à-vis du bien, comme frappée d'impuissance. *Ibid.*, VI, I, col. 1518, d'une impuissance qui est son châtiment, comme un jour son impuissance vis-à-vis du mal sera sa récompense. Elle partage le sort du prince des ténèbres dont la liberté est toute maléfique, en expiation de son péché. *Epist.*, CCXVII, 10, t. XXXIII, col. 982.

Aussi doit-on dire que, tandis qu'avant la faute originelle l'homme se trouvait libre d'une liberté intacte et puissante, n'excluant certes pas le secours divin, mais capable de se soustraire au mal (comme le fit celle des bons anges, *De dono pers.*, VII, 13, t. XLV, col. 1001), il ne fait plus figure que d'affranchi. *De corr. et grat.*, XII, 35, t. XLIV, col. 937. Il est vrai que cet affranchissement lui redonne une nouvelle et heureuse liberté : celle de servir Dieu. Et c'est ainsi que le Christ délivre ceux qu'il a prédestinés. Il arrache au démon leur liberté, afin que librement ils puissent croire en lui : *Mediator intrat in domum fortis et eripit vasa ejus quæcumque prædestinavit eripere, arbitrium eorum ab ejus potestate liberans, ut illo non impediente, credant in istum libera voluntate. Epist.*, CCXVII, 11, t. XXXIII, col. 982; *Enchir.*, XXXI, t. XL, col. 247.

Telle est donc la doctrine d'Augustin sur la liberté de l'homme dans l'œuvre du salut. Parce que l'objet de cette liberté est essentiellement le bien, le péché originel, dans lequel l'homme est tombé, a changé cette liberté en un véritable esclavage. De cet esclavage l'homme est affranchi par la grâce qui rend sa liberté à elle-même en lui redonnant Dieu pour objet. Cette doctrine éclaire celle que professe Augustin touchant l'action divine et sa pensée achèvera de nous être manifeste par l'étude des rapports de cette action divine avec l'action humaine, autrement dit des rapports de la grâce avec la liberté.

4° *Les rapports de l'action divine et de l'action humaine dans la réalisation de la prédestination. La grâce et la liberté. L'efficacité de la grâce.* — Saint Augustin, nous l'avons vu plus haut, ne fait pas consister le mystère de la prédestination dans la difficulté de concilier l'action divine et l'action humaine autour du même objet. Le mystère, pour lui, est dans la liberté de l'élection divine, mais quant à l'action de l'homme ou de sa liberté, elle est subordonnée à l'action divine et la question n'est plus que d'étudier les modalités et l'étendue de cette subordination.

Le saint docteur affirme d'abord la coexistence de la grâce et de la liberté dans la réalisation de l'œuvre salutaire : *In errorem (pelagianum) cadit qui putat secundum aliqua merita humana dari gratiam Dei, quæ sola hominem liberat per Dominum nostrum Jesum Christum. Sed rursum, qui putat, quando ad judicium Dominus venerit, non judicari hominem secundum opera sua qui jam per ætatem uti potuit libero voluntatis arbitrio, nihilominus in errore est. Epist.*, CCXV, 1, t. XXXIII, col. 971. C'est par la grâce seule que l'homme est délivré du péché. Néanmoins il sera jugé sur les œuvres que, dans son âge adulte, il aura accomplies librement. Bons et mauvais, lors du jugement, seront rétribués d'après les mérites de leur propre volonté, mais les bons auront à se souvenir que la grâce fut toujours au principe de leur bonne volonté. La foi, dit Augustin, ne nie aucunement l'action de la liberté, mais, sans la grâce, la liberté ne peut rien, à quelque moment que ce soit de l'économie salutaire. *Ibid.*, 4. Comme nous avons vu que le fait d'imposer à l'homme des préceptes était une reconnaissance par Dieu lui-même de cette liberté, ainsi l'accomplissement de ces mêmes préceptes est une preuve que la grâce coexiste à cette liberté : *neque enim (multa) præciperentur, nisi homo haberet propriam voluntatem qua divinis præceptis obediret. Et tamen Dei donum est, sine quo servari... præcepta non possunt. De grat. et lib. arb.*, IV, 8, t. XLIV, col. 885.

C'est merveille, d'ailleurs, de voir comment l'action de Dieu respecte l'action de l'homme et comment celle-là atteint ses fins sans que celle-ci s'en trouve lésée : *Nec ideo auferatis a pharaone liberum arbitrium, quia multis locis dicit Deus : « Ego induravi pharaonem, vel induravi aut indurabo cor pharaonis. » Non enim propterea ipse pharao non induravit cor suum. Nam et de illo legitur. « Et ingravavit pharao cor suum et in isto tempore, et noluit dimittere populum. » Ac per hoc et Deus induravit per justum judicium, et ipse pharao per liberum arbitrium. Ibid.*, XXIII, 45, col. 911. Très librement, le pharaon endurcit son cœur : et néanmoins, cet endurcissement n'est qu'un juste châtiment de Dieu.

Il en va de même dans l'accomplissement des œuvres méritoires : ce sont bien les hommes qui les font, mais sous l'action de la grâce : *Etsi faciunt homines bona quæ pertinent ad colendum Deum, ipse facit ut illi faciant quæ præcepit, De præd. sanct.*, X, 19, t. XLIV, col. 975, action indispensable, même lorsqu'il s'agit de notre opération la plus habituelle : *Cogitantes credimus, cogitantes loquimur, cogitantes agimus quid-*

quid agimus; quod autem attinet ad pietatis viam et ad verum Dei cultum, non sumus idonei cogitare aliquid tanquam ex nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est. De dono pers., XIII, 33, t. XLV, col. 1013. Et cependant, parmi les douze règles qu'Augustin formulait dans sa lettre à Vitalis de Carthage, touchant la prédestination, il en est une pour revendiquer formellement la liberté de l'acte de foi : *Scimus eos qui corde proprio credunt in Dominum, sua id facere voluntate ac libero arbitrio. Epist.*, CCXVII, 16, t. XXXIII, col. 985. C'est donc que la grâce et la liberté coexistent. Ni celle-là ne détruit celle-ci, ni celle-ci n'exclut celle-là. Il est vrai que, sur ce point particulier de la liberté de la foi, le saint docteur ne parvint pas, dès l'abord, à la vérité. Aussi le voyons-nous se reprendre dans ses *Rétractations : ...ac deinde subjunxi, quod ergo credimus nostrum est, quod autem bonum operamur, illius est qui credentibus dat Spiritum Sanctum; profecto non dicerem, si jam scirem etiam ipsam fidem inter Dei munera reperiri, quæ dantur in eodem Spiritu. Retract.*, I, XXIII, 3, t. XXXII, col. 622. Et Augustin de conclure à la double action de la liberté et de la grâce, tant pour la foi que pour les bonnes œuvres. *De præd. sanct.*, III, 7, t. XLIV, col. 965.

Mais comment faut-il entendre cette coexistence de l'action divine et de l'action humaine en vue du même effet qui est, en général, la réalisation de la prédestination, et en particulier, l'accomplissement de toute œuvre salutaire? En d'autres termes, quels caractères revêt cette « préparation » et cette « réparation » de la volonté, en quoi nous avons vu consister le terme de l'action divine? Est-ce une « préparation totale ou partielle seulement, physique ou seulement morale, efficace ou indifférente? La pensée d'Augustin nous paraît sur ce point des plus formelles. Il ne peut s'agir que d'une préparation totale, physique, efficace.

Et d'abord cette préparation est totale. Il faut entendre par là que notre volonté tient de Dieu toute son activité : *Multa Deus facit in homine bona, quæ non facit homo; nulla vero facit homo quæ non facit Deus ut faciat homo. Contra duas epist. pelag.*, II, IX, 21, t. XLIV, col. 586. Augustin y revient souvent, soit pour expliquer le texte évangélique : *sine me nihil potestis facere*, soit pour expliquer celui de saint Paul : *non quia idonei sumus cogitare aliquid quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est. Ibid.*, VIII, 18, col. 584.

Mais il y a plus. Cet effet total pourrait résulter d'une intervention morale de Dieu, plus ou moins directe, amenant en quelque sorte l'action humaine à changer de direction, à se désavouer même, par une direction contraire. Qu'en est-il au juste? Pour Augustin, qui aime traduire sa pensée là-dessus par les paroles de saint Paul, il n'est pas seulement question de causalité morale. Le résultat de la grâce divine, c'est notre libre vouloir que l'action divine opère en nous. N'était le sens matériel du terme, qui répugne au caractère spirituel de l'activité divine, on parlerait en toute vérité d'une fabrication de notre libre vouloir : *Nec oraret Ecclesia... nisi crederet Dominum sic in potestate habere cor nostrum, ut bonum quod non tenemus nisi propria voluntate, non tamen teneamus nisi ipse in nobis operetur et velle. De dono pers.*, XXIII, 63, t. XLV, col. 1031. Voilà comment l'Église conçoit la puissance de Dieu sur le cœur de l'homme, voilà pourquoi elle prie l'artisan divin de notre action libre. Sa prière n'ignore pas, encore une fois, ce caractère libre de l'action humaine, mais elle sait aussi qu'il résulte de l'action de Dieu, qui affranchit l'homme. *Epist.*, CCXVII, 8, t. XXXIII, col. 981.

Mais il est possible de caractériser davantage encore cette « préparation ». Car on pourrait se demander si elle n'est pas conditionnée de quelque manière, entre autres choses, par l'acceptation de l'homme. En d'autres termes, la grâce n'aurait-elle son effet que si la liberté humaine consent à sa propre « préparation »? Écoutons le saint docteur : *Quod (orare ut qui nolunt credere credant) faceremus prorsus inaniter, nisi rectissime crederemus etiam perversas et fidei contrarias voluntate omnipotentem Deum ad credendum posse convertere. De grat. et lib. arb.*, XIV, 29, t. XLIV, col. 898. Qu'importe donc à la grâce toute-puissante l'attitude de la volonté humaine à son égard, puisqu'elle se joue des plus endurcies et des plus rebelles. Dieu ne se laisse point arrêter par la dureté des cœurs : *Nisi posset Deus etiam duritiam cordis auferre, non diceret per prophetam : « Auferam ab eis cor lapideum et dabo eis cor carneum », ...quia lapis sine sensu est, cui comparatum est cor durum, cui nisi carni sentienti cor intelligens debuit comparari? Ibid.* Il est à même de leur faire comprendre leur propre intérêt : *Dabo eis cor carneum, cor intelligens*, selon la glose d'Augustin. Lui dénier ce pouvoir, ne serait-ce pas, du même coup, taxer d'inanité et d'hypocrisie bon nombre de nos prières? *Epist.*, CCXVII, 6, t. XXXIII, col. 980. La grâce divine est donc efficace d'une efficacité que rien ne conditionne, même pas et tant s'en faut, l'acceptation de l'homme, rebelle bien souvent.

Mais n'est-ce pas là plutôt détruire la liberté que préparer la volonté, et celle-ci n'est-elle pas contrariée dans son acte propre, qui devient nécessaire et cesse d'être libre? Vieille objection que nous retrouvons sous la plume de Julien d'Éclane, mais qui ne gêne pas beaucoup Augustin : *Si, ut dicis, « ab intentione propria » utique mala, « non debet homo ulla necessitate revocari », cur apostolus Paulus, adhuc Saulus, cædem spirans et sanguinem sitiens, violenta corporis cæcitate et terribili desuper voce, a sua pessima intentione revocatur? Agnosce gratiam. Op. imp. contra Jul.*, I, CXIII, t. XLV, col. 1109. Le saint docteur veut précisément que l'on reconnaisse l'action efficace de la grâce dans ces revirements de la volonté humaine : *Agnosce gratiam.* Et notons qu'il s'agit ici de l'acte propre de la volonté *ab intentione propria.* Que la liberté de Saul ait été violentée, on ne saurait le déduire de ce texte d'Augustin, qui ne parle que d'une coercition extérieure : *Violenta corporis cæcitate et terribili desuper voce.* Et le saint évêque ne nous a-t-il pas enseigné que la grâce respectait la liberté : *Scimus eos qui corde proprio credunt, sua id facere voluntate ac libero arbitrio. Epist.*, CCXVII, 16, t. XXXIII, col. 985. Nous verrons bientôt que l'action divine n'est aucunement nécessitante.

En quoi consiste cependant la préparation de la volonté ou l'efficacité de la grâce? C'est d'abord une conversion de notre volonté au bien, de mauvaise qu'elle était : *Gratia vero Dei semper est bona, et per hanc fit ut sit homo bonæ voluntatis, qui prius fuit voluntatis malæ. De grat. et lib. arb.*, XV, 31, t. XLIV, col. 899. Et remarquons qu'il s'agit là d'une transformation active, d'une véritable causalité efficiente, l'effet portant l'empreinte de sa cause qui est bonne comme lui. C'est de plus une transformation actuelle qui dure autant que son effet, dont elle cause toute la perfection progressive : *Per hanc etiam fit ut ipsa bona voluntas quæ jam esse cœpit, augeatur, et tam magna fiat ut possit implere divina mandata quæ voluerit, cum valde perfecteque voluerit. Ibid.* Elle va à produire la liberté parfaite de l'homme, au point que celle-ci s'exerce en réalité, car, dit Augustin, le vouloir n'est pas pleinement lui-même s'il ne peut s'exercer : *Ad hoc enim valet quod scriptum est : « Si volueris, servabis mandata », ut homo qui voluerit et non potuerit, nondum se plene velle cognoscat et oret ut habeat tantam voluntatem, quanta sufficit ad implenda mandata. Sic quippe adjuvatur ut faciat quod jubetur. Ibid.* La grâce nous donne donc de vouloir actuellement et efficacement le bien, sous telle ou telle forme particulière, selon le précepte qu'elle nous aide à accomplir.

Notons que cette doctrine concilie à merveille les deux activités divine et humaine et Augustin a pu rejeter avec raison toutes les explications tendant à déplacer le mystère de la prédestination : *Quomodo ergo qui dicit : « Facile vobis », hoc dicit « Dabo vobis »? Quare jubet, si ipse daturus est? Quare dat, si homo facturus est, nisi quia dat quod jubet, cum adjuvat ut faciat cui jubet. Ibid.* Telle est la façon dont Dieu nous vient en aide par sa grâce qui nous donne ce qu'il ordonne : l'observation effective de ses commandements.

On se rappelle le principe par lequel Augustin établit la transcendance de l'opération divine, ayant en corrélation la subordination de l'opération humaine : *Ipsa bona opera ille in bonis operatur. Ibid.*, IX, 21, col. 893. Ce principe garde toute sa valeur dans la question présente, mais il se précise encore et, si l'on tient compte du terme premier de l'opération divine, il est ainsi formulé : *Agit (enim) Omnipotens in cordibus, hominum etiam motum voluntatis eorum ut per eos agat quod per eos agere ipse voluerit, qui omnino injuste aliquid velle non novit. Ibid.*, XXI, 42, col. 908. Dieu est donc la cause du mouvement même de la volonté libre de l'homme et c'est lui qui, à travers cette volonté libre, accomplit ses libres desseins. On concevra donc aisément la transformation opérée dans la volonté humaine, déficiente par nature et encore affaiblie par le péché. Sous la motion puissante de la grâce, elle devient capable d'affronter tous les obstacles : *Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanæ, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur et ideo quamvis infirma, non tamen deficeret, neque adversitate aliqua vinceretur. De corr. et grat.*, XII, 38, t. XLIV, col. 940.

Ajoutons que la grâce est efficace, précisément parce qu'elle est un principe intérieur d'action. Ce mouvement de la volonté dont nous venons de parler, Dieu le cause dans ce que l'homme a de plus intime, et cette grâce, ouvrière de notre justification, sans laquelle aucune de nos actions méritoires n'est possible, est la source jaillissante de notre activité surnaturelle. N'en faire qu'un principe extrinsèque, une simple vertu illuminatrice, serait la définir incomplètement : *Intelligenda est enim gratia Dei... non solum ut, monstrante ipsa, quid faciendum sit sciant (homines), verum etiam ut, præstante ipsa, faciant cum dilectione quod sciunt. Ibid.*, II, 3, col. 917. Dieu n'a que faire de moyens extérieurs pour amener les hommes à réaliser ses desseins : *Intus egit, corda tenuit, corda movit, eosque voluntatibus eorum quas ipse in illis operatus est traxit. Ibid.*, XIV, 45, col. 944. Par l'action intérieure de la grâce, il s'empare des cœurs et les dirige à sa guise; il attire les hommes par leur libre vouloir dont il est l'artisan.

Ce n'est pas que les moyens extérieurs n'aient pas leur raison d'être et que leur emploi soit en dehors du plan divin, mais ils ne serviraient de rien sans l'efficacité intime et mystérieuse de la grâce, comme on le voit dans la correction des pécheurs. *Ibid.*, VI, 9, col. 921.

Comment se fait-il cependant que la grâce ne détruise pas la liberté? C'est que la motion divine en quoi elle consiste ne donne jamais à l'action humaine un caractère de nécessité. Augustin ne se lasse pas de le répéter sous les formes les plus diverses : *Si non esset liberum arbitrium non diceretur : « Rectos cursus fac pedibus tuis et vias tuas dirige, ne declines in dexteram, neque in sinistram », et tamen sine Dei gratia si posset hoc fieri, non postea diceretur : « Ipse autem rectos faciet cursus tuos, et itinera tua in pace producet »* (Prov., IV, 26, 27). *Epist.*, CCXV, 5, t. XXXIII, col. 973. Que conclure de ce texte sinon que la grâce efficace qui maintient l'homme dans le droit chemin ne l'empêche aucunement d'y marcher librement? C'est la même doctrine que le saint évêque expose en commentant ce verset de l'Évangile : *Non omnes capiunt verbum hoc, sed quibus datum est.* (Matth., XIX, 11.) *Quibus enim non est datum, aut non implent quod volunt :* la volonté humaine suffit pour la déficience; *quibus autem datum est, sic volunt ut impleant quod volunt;* mais le vouloir effectif est le terme de la grâce : *Itaque, ut hoc verbum quod non ab omnibus capitur ab aliquibus capiatur, et Dei donum est, et liberum arbitrium. De grat. et lib. arb.*, IV, 7, t. XLIV, col. 886. L'action de la grâce ne supprime pas celle de la liberté.

Au sujet de ceux qui réclamaient en faveur de l'indépendance absolue de la volonté humaine, le saint docteur répondait : *Sed potius intelligant, si filii Dei sunt, Spiritu Dei, se agi* (Rom., VIII, 14) *ut quod agendum est agant, et cum egerint, illi a quo agunt gratias agant. Aguntur enim ut agant, non ut ipsi nihil agant. De corr. et grat.*, II, 4, col. 918. Réponse on ne peut plus claire. Augustin semble y condenser toute sa doctrine sur l'efficacité de la grâce par laquelle se réalise la prédestination et qui implique une subordination d'activités : *aguntur ut agant*, sans passivité toutefois : *non ut ipsi nihil agant.*

Il n'est pas jusqu'à l'élection, acte essentiellement libre de la volonté humaine, dont la grâce ne respecte le caractère de liberté, encore que, de cette élection, elle soit le principe actif : *Sua voluntate utique, isti constituerunt regem David. Quis non videat ? Quis hoc neget? Non enim hoc non ex animo aut non exb ona voluntate fecerunt, quod fecerunt corde pacifico : et tamen hoc in eis egit, qui in cordibus hominum quod voluerit operatur. Ibid.*, XIV, 45, col. 944. C'est donc que la grâce, malgré son efficacité que rien d'extrinsèque ne conditionne, n'est pas nécessitante. Le choix que Jésus fit de ses apôtres n'empêche pas ceux-ci d'avoir librement choisi le Maître de leur choix : *Unde non ob aliud dicit : « Non vos me elegistis, sed ego elegi vos », nisi quia non elegerunt eum ut eligeret eos, sed ut eligerent eum elegit eos. De præd. sanct.*, XVII, 34, t. XLIV, col. 985.

Qu'il suffise enfin d'ajouter que saint Augustin défendit expressément ce caractère non nécessitant de l'action divine, caractère que Julien lui reprochait de ne pas sauvegarder dans sa doctrine sur la grâce et la liberté humaine. Revendiquant formellement le caractère non nécessaire de la liberté, Julien s'écriait : *Arbitrium liberum, quod in mali parte vitiorum voluptatibus, vel diaboli persuasionibus, in boni autem parte virtutum dogmatibus et variis divinæ gratiæ speciebus juvatur, non potest aliter constare, nisi ut et justitiæ ab eo et peccati necessitas auferatur. Op. imp. contra Jul.*, III, CXXII, t. XLV, col. 1299. Mais il omettait sciemment, à n'en pas douter, la grâce efficace *dilectionem* comme venant au secours de cette liberté. Et Augustin de lui reprocher assez vertement : *Inter divinæ gratiæ species, si poneretis dilectionem, quam non ex nobis sed ex Deo esse, eamque Deum dare filiis suis, apertissime legitis, sine qua nemo pie vivit, et cum qua nemo nisi pie vivit, sine qua nullius est bona voluntas et cum qua nullius est nisi bona voluntas : vere liberum defenderetis, non inflaretis arbitrium. Ibid. Cum qua nemo nisi pie vivit, cum qua nullius est nisi bona voluntas.* Augustin concevait donc l'action de la grâce divine comme infaillible. Et cependant, aucune trace de nécessité : *Necessitatem porro, si eam dicis qua quisque invitus opprimitur, justitiæ nulla est, quia nemo est justus invitus, sed gratia Dei ex nolente volentem facit. Ibid.*

Gratia Dei ex nolente volentem facit, la voilà bien la raison de cette non-nécessité : la grâce est la cause du libre vouloir. C'est là aussi le point culminant de l'enseignement d'Augustin sur les rapports de la grâce et de la liberté, et conséquemment sur la prédestination que l'une et l'autre réalisent.

A propos de Prov., IV, 26, 27, nous avons vu le saint docteur affirmer que l'action de la grâce ne gênait

aucunement celle de la liberté. La suite de son exégèse nous en donne le pourquoi : *Sic ergo intellige quod tibi præceptum est : « Rectos cursus fac pedibus tuis, et vias tuas dirige », ut noveris, cum hoc facis, a Domino Deo tibi præstari ut hoc facias. Epist.*, CCXV, 7, t. XXXIII, col. 974. Lors donc que l'homme suit le droit chemin, en toute liberté, il faut qu'il sache qu'il tient de Dieu cette libre orientation de ses voies. Plus formellement encore, après avoir rappelé l'efficacité de la prière du Christ en faveur de saint Pierre, Augustin en expose ainsi l'objet : *Quando rogavit ergo (Christus) ne fides ejus (Petri) deficeret, quid aliud rogavit, nisi ut haberet in fide liberrimam, fortissimam, invictissimam, perseverantissimam voluntatem. De corr. et grat.*, VIII, 17, t. XLIV, col. 926. L'effet de la grâce divine devait être une très libre volonté.

Si l'on considère, enfin, les conditions dans lesquelles, après la chute, se réalise la persévérance, cette doctrine de l'efficacité de la grâce s'en trouve encore corroborée : *Quoniam (sancti) non perseverabunt nisi et possint et velint, perseverandi eis et possibilitas et voluntas divinæ gratiæ largitate donatur. Tantum quippe Spiritu sancto accenditur voluntas eorum, ut ideo possint quia sic volunt; ideo sic velint, quia Deus operatur ut velint. Ibid.*, XII, 38, t. XLIV, col. 939. La raison de cette persévérance effective est que Dieu est l'artisan de la liberté : *operatur ut velint.* La liberté est le résultat de la grâce, sous forme d'affranchissement et non de servilité : *Nemo nisi per gratiam Christi ad bonum quod vult agendum et ad malum quod odit non agendum, potest habere liberum voluntatis arbitrium, non ut voluntas ejus ad bonum sicut ad malum captiva rapiatur* (c'est ainsi que Julien d'Éclane feignait de comprendre l'enseignement d'Augustin), *sed ut a captivitate liberata ad liberatorem suum liberi suavitate amoris, non servili amaritudine timoris attrahatur. Op. imp. contra Jul.*, III, CXII, t. XLV, col. 1296.

Remarquons dans quel sens on peut dire, selon Augustin, que le mal est l'objet de la volonté libre. Il est son objet négatif : *Ad malum quod odit non agendum.* Dans sa double tendance qui consiste à vouloir le bien et à fuir le mal, la liberté est inexistante sans la grâce, mais, loin que violence soit faite à la volonté, c'est au contraire une délivrance de celle-ci qui s'opère. Et voilà pourquoi, combattre la grâce efficace, sous couleur de sauver la liberté, c'est s'opposer directement à cette dernière : *Qui oppugnat gratiam, qua nostrum ad declinandum a malo et faciendum bonum liberatur arbitrium, ipse arbitrium suum adhuc vult esse captivum. Epist.*, CCXVII, 8, t. XXXIII, col. 981.

Quelle inconséquence, du reste, que de dénier à l'auteur de tous les biens le bon usage de notre liberté! Augustin ne l'entend pas ainsi. Il divise les biens en trois catégories : les grands, les moyens, et les moindres. Parmi les moyens, se trouve le libre arbitre, car, encore que susceptible d'un mauvais usage, il est une condition *sine qua non* de la vie honnête. Mais le bon usage du libre arbitre est une vertu, et la vertu dont personne ne peut mal user est au nombre des grands biens. Il s'ensuit que le bon usage du libre arbitre est au nombre des grands biens et qu'il a donc, au premier chef, Dieu pour auteur : *Sequitur ut ex Deo sit etiam bonus usus liberæ voluntatis, quæ virtus est, et in magnis numeratur bonis. Retract.*, I, IX, 6, t. XXXII, col. 598.

Concluons cette merveilleuse et profonde doctrine (que plus tard saint Thomas saura généraliser en étudiant la manière dont Dieu meut les agents libres, *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. X, a. 4) par l'énonciation d'un principe, explicatif de tous les rapports entre la grâce et la liberté, à savoir : *Voluntas quippe humana, non libertate consequitur gratiam, sed gratia potius libertatem et, ut perseveret, delectabilem perpetuitatem et insuperabilem fortitudinem. De corr. et grat.*, VIII, 17, t. XLIV, col. 926. La volonté humaine tient de la grâce et son acte libre et l'exercice persévérant, connaturel et efficace de celui-ci. C'est bien nous qui voulons librement, mais Dieu est l'artisan de notre libre vouloir : nos œuvres sont bien nôtres, mais c'est Dieu qui les accomplit en nous. Voilà ce qu'il nous est avantageux de croire et de proclamer, si nous voulons être dans la piété, la vérité, l'humilité et la justice : *De dono pers.*, XIII, 35, t. XLV, col. 1043.

Toute autre façon de comprendre l'efficacité de la grâce divine ne saurait donc s'accorder avec l'enseignement d'Augustin. Julien d'Éclane se faisait déjà le défenseur d'une sorte de « concours simultané », lorsqu'il écrivait : *Bonæ itaque voluntati, innumeras adjutorii divini adesse species non negamus; sed ita ut non per adjutorii genera aut fabricetur quæ fuerit arbitrii destructa libertas* (toujours à l'adresse d'Augustin la même spécieuse accusation), *aut aliquando ea exclusa, vel boni vel mali cuiquam necessitas credatur incumbere* (toujours le même fallacieux prétexte); *verum arbitrio libero omne adjutorium cooperatur. Op. imp. contra Jul.*, I, XCV, t. XLV, col. 1112. Mais Augustin de lui répondre par cette simple observation : *Si non prævenit, ut operetur eam, sed prius existenti voluntati gratia cooperetur, quomodo verum est : « Deus in vobis operatur et velle »* (Phil., II, 13)? *quomodo præparatur voluntas a Domino? Ibid.*

Bien plus, au même adversaire, exposant avec une sérénité tout affectée le mécanisme du « concours indifférent » : *Adsunt tamen adjutoria gratiæ Dei, quæ in parte virtutis nunquam destituunt voluntatem : cujus licet innumeræ species, tali semper moderatione adhibentur, ut nunquam liberum arbitrium loco pellant, sed præbeant adminicula, quamdiu eis voluerit inniti; cum tamen non opprimant reluctantem animum. Inde quippe est, quod ut alii ad virtutes a vitiis ascendunt, ita etiam alii ad vitia a virtutibus relabuntur, Op. imp. contra Jul.*, III, CXIV, col. 1296, Augustin répond : *Unde fieri potest ut adjutoria Dei, liberum arbitrium loco pellant, quod, potius vitiis pulsum et nequitiæ subjugatum, ut in locum suum redeat, liberant? Ibid.* Loin de chasser le libre arbitre, la grâce le libère et le restaure dans sa dignité. Mais pourquoi les semi-pélagiens, en énumérant les diverses façons dont la grâce vient au secours de la volonté, omettent-ils la seule qui soit spécifiquement divine, la grâce efficace, qu'Augustin désigne ici par son principe, la charité? C'est qu'ils pensent que la grâce efficace, telle que saint Augustin l'enseigne, détruit la liberté : *Hanc vos inter adjutoria gratiæ quæ commemoratis, nominare non vultis, ne hoc ipsum quod obedimus Deo, ejus esse gratiæ concedatis. Putatis quippe isto modo auferri voluntatis arbitrium; cum hoc quisquam facere nisi voluntate non possit. Ibid.* Le saint docteur choisit intentionnellement l'obéissance comme exemple car, de toute évidence, l'obéissance digne de ce nom suppose la liberté : *cum hoc quisquam facere nisi voluntate non possit*, et si nous n'obéissons à Dieu qu'en vertu de la grâce, et non de notre chef, c'est donc que la grâce efficace, comme le prétendent les semi-pélagiens, détruit la liberté. Mais qu'importe le sentiment erroné de ces derniers? Augustin n'en défend pas moins, contre eux, l'efficacité de la préparation divine de la volonté : *Sed, quod vos non vultis, « præparatur voluntas a Domino » non forinsecus sonantibus verbis, sed sicut orante exauditaque regina convertit Deus et transtulit indignationem regis in lenitatem. Ibid.* Préparation intime et secrète, qui fait que Dieu est l'artisan de notre libre vouloir et l'ouvrier de nos œuvres : *Sicut enim hoc divino et occulto modo egit in hominis corde, sic operatur in nobis velle et operari, pro bona voluntate. Ibid.*

5° *La vocation.* — La réalisation de la prédestination dans le temps s'opère par la vocation, la vie sainte, la

persévérance finale. L'action de la grâce que nous avons longuement analysée avec Augustin intervient tout d'abord dans la vocation. Celle-ci a-t-elle la gloire pour terme? ou peut-on parler, selon le saint docteur, d'une vocation qui serait seulement un appel à la foi et à la grâce?

Saint Augustin enseigne qu'il est une vocation à la foi ou à la grâce seule. Sont l'objet de cette vocation ceux dont il est dit : *Multi vocati sunt, pauci vero electi* (Matth., XX, 16) ou encore : *cum annuntiassel et loculus esset, multiplicati sunt super numerum* (Ps., XXXIX, 6). *Ipsi enim vocati dici possunt, non autem electi quia non secundum propositum vocati. De corr. et grat.*, XIII, 39, t. XLIV, col. 940. Ce sont des « appelés » mais ils ne seront point élus, car ils sont étrangers au propos divin, partant à la prédestination et à la prescience. Sont encore l'objet de cette vocation ceux qui ne persévéreront pas : *Qui vero perseveraturi non sunt, procul dubio nec illo tempore quo bene pieque vivunt, in istorum (electorum) numero computandi sunt. Non enim sunt a massa illa perditionis præscientia Dei et prædestinatione discreti et ideo nec secundum propositum vocati, ac per hoc nec electi, sed in eis vocatis de quibus dictum est : « multi vocati »; non in eis de quibus dictum est : « pauci vero electi ». Ibid.*, VII, 16, t. XLIV, col. 925.

Cette vocation n'en est pas moins absolument gratuite, comme le prouvent la prière de demande dont elle est l'objet : *Non enim orando peteretur ab eo (Deo), nisi ab ipso tribui crederetur, De præd. sanct.*, XX, 41, t. XLIV, col. 990, et la prière d'action de grâces à laquelle elle donne lieu : *Donum (Dei) est etiam incipiens fides, ne Apostoli fallax vel falsa gratiarum actio merito judicetur. Ibid.*, XIX, 39, col. 989.

Quelle est cependant sa raison d'être, puisqu'elle est en fin de compte sans rapport avec la prédestination? Augustin, il faut le reconnaître, ne répond pas explicitement à cette question, préoccupé qu'il est de défendre, contre les semi-pélagiens, l'autre vocation, la vocation à la gloire. Cependant il insinue que la grâce de la foi contient en germe toutes les autres grâces : *Fides et non petita conceditur, ut ei petenti alia concedantur... Ergo spiritus gratiæ facit ut habeamus fidem, ut per fidem impetremus orando, ut possimus facere quæ jubemur. De grat. et lib. arb.*, XIV, 28, t. XLIV, col. 898. Pour autant, n'a-t-elle pas le caractère d'une vocation suffisante?

Par contre, le saint docteur nous donne toute sa pensée sur la vocation à la gloire, qu'il a grand soin de distinguer de la précédente : *Non enim sic sunt vocati ut non essent electi, propter quod dictum est, « multi enim vocati, pauci vero electi »* (Matth., XX, 16); *sed quoniam secundum propositum vocati sunt, profecto et electi sunt per electionem, ut dictum est, gratiæ. De corr. et grat.*, VII, 13, t. XLIV, col. 924. La vocation dont la gloire est le terme est donc celle qui est consécutive au propos divin : *quoniam secundum propositum vocati sunt*, et ce sont les élus qui en sont l'objet. Par elle se réalise l'élection ; elle est une des phases de l'ordre d'exécution. Aussi Augustin entend-il de cette vocation le passage de Rom., VIII, 28-30 : *De talibus dicit Apostolus : « Scimus quoniam diligentibus Deum omnia cooperatur in bonum, his qui secundum propositum vocati sunt ». Ibid.* De sorte que la correspondance est rigoureuse entre ceux qui sont l'objet des divers actes de Dieu prédestinant : *Illi ergo electi, ut sæpe dictum est, qui secundum propositum vocati, qui etiam prædestinati atque præsciti. Ibid.*

Il va sans dire que la vocation à la gloire inclut la vocation à la foi. La foi est son premier effet : *Deus igitur operatur in cordibus hominum, vocatione illa secundum propositum suum, ut non inaniter audiant Evangelium, sed eo audito convertantur et credant, excipientes non ut verbum hominum, sed sicut est vere verbum Dei. De præd. sanct.*, XIX, 39, t. XLIV, col. 989.

Cette vocation à la gloire par la foi est une vocation efficace. Cela ressort de la double considération de son terme et de son principe. De ceux qui sont appelés *secundum propositum* Augustin nous dit : *Ex istis nullus perit, quia omnes electi sunt.* La raison de l'efficacité de la vocation est donc l'infaillibilité même du choix divin. Le principe de cette vocation n'est autre que la grâce efficace. L'exemple de saint Paul est décisif sur ce point : *Aversus quippe a fide quam vastabat eique vehementer adversus, repente est ad illam gratia potentiore conversus. De præd. sanct.*, II, 5, t. XLIV, col. 962. L'homme ne saurait de lui-même venir à la foi : *Nemo sibi sufficit vel ad incipiendam, vel ad perficiendam fidem, sed sufficientia nostra ex Deo est; quoniam fides, si non cogitetur nulla est et non sumus idonei cogitare aliquid quasi ex nobismetipsis. Ibid.*, II, 5, col. 963. Ce disant, Augustin avait en vue l'erreur semi-pélagienne qu'il avait quelque temps inconsciemment partagée. Les semi-pélagiens n'admettaient certes pas la vocation à la gloire, pas plus que la prédestination à celle-ci enseignée formellement par le saint évêque : à leur prédestination à la grâce seule, ils faisaient correspondre une vocation à la grâce seule, croyant ainsi suffisamment se blanchir de l'hérésie pélagienne. Mais ils retombaient partiellement dans cette dernière en revendiquant pour la liberté humaine *l'initium fidei* et la persévérance. Et saint Augustin de remettre les choses au point : *Sed audiant et ipsi in hoc testimonio ubi (Apostolus) dicit : « Sortem consecuti sumus, prædestinati secundum propositum, qui universa operatur. » Ipse ergo ut credere incipiamus operatur, qui universa operatur. De præd. sanct.*, XIX, 38, t. XLIV, col. 988. Qu'il s'agisse de la vocation à la gloire par la foi, cela ne fait aucun doute, car le saint docteur la caractérise ainsi : *Illa vocatione quæ sine pænitentia est, id prorsus agitur et peragitur ut credamus, ibid.*; et ailleurs, toujours contre les semi-pélagiens : *Intelligamus ergo vocationem qua fiunt electi, non qui eliguntur quia crediderunt, sed qui eliguntur ut credant. Ibid.*, XVII, 34, col. 985. Augustin parle donc bien de la vocation à la gloire, effet de la grâce efficace. Nous pouvons même préciser : de la grâce efficace par elle-même; car cette grâce de la vocation opère dans le secret : *Multos venire videmus ad Filium, quia multos videmus credere in Christum ; sed ubi et quomodo a Patre audierint hoc et didicerint non videmus. Nimium gratia ista secreta est; gratiam vero esse quis ambigat? Ibid.*, VIII, 13, col. 970. Elle a pour mission d'emporter toute résistance : *Hæc itaque gratia, quæ occulte humanis cordibus divina largitate tribuitur, a nullo duro corde respuitur. Ideo quippe tribuitur, ut cordis duritia primitus auferatur. Ibid.*, col. 971.

6° *Auxilium* SINE QUO *et auxilium* QUO. — La vocation des élus n'est que le premier effet de la grâce divine dans la réalisation de la prédestination. Il faut que les « appelés » restent fidèles à cette vocation en ne cessant pas d'accomplir les œuvres méritoires que la gloire récompensera. Mais nous savons les conditions qui leur sont faites : l'intrusion du mal dans l'œuvre divine de la création et, consécutivement, la déchéance de l'action humaine, l'asservissement de la liberté. D'où la nécessité de l'intervention divine, de la grâce, dont l'enseignement d'Augustin relatif à l'*auxilium sine quo* et à l'*auxilium quo* est susceptible de nous découvrir plus complètement encore la nature.

C'est une objection, fort subtile, des moines d'Hadrumète, qui obligea le saint évêque à expliciter sa pensée sur ce qu'on a toujours, depuis lors, appelé *l'auxilium sine quo* et *l'auxilium quo*, faute d'une dénomination plus caractéristique. Cette objection se fondait sur la non-persévérance d'Adam. Par quoi il faut

entendre non pas l'impénitence finale de notre premier père et la non-réception par lui d'une grâce très spéciale que nous considérerons plus loin, mais plutôt sa non-permanence dans l'excellence de sa première condition, et la déchéance de son opération originelle. Il est à croire que ladite objection avait successivement revêtu plusieurs formes. Augustin, en effet, prend la peine de la préciser pour réserver l'à-propos de sa réponse. Il ne s'agit pas d'expliquer comment, n'ayant pas reçu la grâce indispensable à la permanence dans le bien, Adam ne laissa pas de demeurer quelque temps sans péché. Ce qui advint, de fait, correspond à cette non-réception, la grâce de la permanence n'étant pas ordonnée à une fidélité momentanée, mais à une fidélité de tous les instants.

Mais voici une difficulté plus sérieuse. Selon la propre doctrine d'Augustin touchant la nécessité et l'efficacité de la grâce, si Adam avait reçu le don de persévérer dans sa rectitude originelle, nul doute qu'il n'y eût persévéré et, partant, qu'il n'eût point déchu de son excellence originelle. Or, il pécha et s'éloigna du bien moral. Donc, Adam n'eut pas ce don de persévérance, et s'il ne l'eut pas, c'est qu'il ne le reçut pas de Dieu. Mais s'il ne l'eut pas, faute de l'avoir reçu, comment peut-on lui imputer à péché de n'avoir point persévéré, ce don étant indispensable à la persévérance? Qu'on ne nous réponde pas, disaient les semi-pélagiens, qu'Adam ne reçut point le don de persévérer dans le bien, parce que l'action divine ne l'avait pas discerné, distingué, séparé d'avec la masse vouée à la perdition. Car, avant son péché qui fut corrupteur de tout ce qui devait prendre origine de lui, cette masse n'existait pas encore.

Il est difficile, assurément, de formuler une objection plus forte contre la responsabilité de l'homme dans le mal. A la base du premier péché, source unique de tous les désordres ultérieurs, il y a la non-dispensation par Dieu d'une grâce, la grâce efficace de la permanence dans le bien. Aussi longtemps que l'on n'a point précisé les rapports qui existent entre le péché et cette non-dispensation, n'est-ce pas là l'équivalent d'une réprobation positive antécédente, posée en germe dans cette non-dispensation?

C'est à cette grave difficulté qu'Augustin opposa sa distinction, soigneusement expliquée, entre *l'auxilium sine quo* et *l'auxilium quo*. Distinction vraiment géniale et dont le mérite nous échappe uniquement parce que des siècles de labeur théologique l'ont mise à notre portée avec beaucoup d'autres. Par elle, comme on va le voir, le saint docteur concilie à merveille l'efficacité de l'action divine, la dignité de la liberté humaine et l'entière responsabilité d'Adam prévaricateur.

Le fondement de cette distinction se prend de la différence qui existe entre les conditions d'exercice de la liberté d'Adam, avant la chute, et les conditions d'exercice de la liberté de ses descendants, atteinte par sa prévarication. A ces conditions si diverses dans l'un et l'autre cas, correspond une grâce différente. Le principe augustinien de la permission divine du péché en vue d'un plus grand bien domine évidemment la question présente. C'est même à propos de celle-ci que le saint évêque le formula dans les termes solennels rapportés plus haut. Avant sa chute, objet de cette divine permission, le premier homme était étranger au mal, sans aucune lutte intérieure; ignorant de toute rivalité possible entre l'esprit et la chair, il jouissait au paradis d'une profonde paix avec lui-même : *Hic vero, nulla tali rixa de seipso adversus seipsum tentatus, atque turbatus, in illo beatitudinis loco, sua secum pace fruebatur. De corr. et grat.*, XI, 29, t. XLIV, col. 933. Sa volonté était bonne, rectifiée de par les conditions mêmes de sa création dans un état de justice : *Tunc ergo dederat homini Deus bonam voluntatem : in illa quippe eum fecerat qui fecerat rectum*, *Ibid.*, 32, col. 935.

Tout autre, après la chute, allait être la condition des descendants d'Adam. Nous avons vu comment la liberté de l'homme était asservie par le péché et sa volonté affaiblie par la tendance au mal. Cette différence rappelée entre la situation du premier homme et celle de ses descendants, quelle est, d'après Augustin, la différence des secours correspondants et quels sont leurs effets respectifs?

D'une façon générale, tandis que la grâce accordée à Adam avant sa chute n'était pas une grâce de libération, de victoire, car il n'était pas encore déchu de sa justice, la grâce accordée à ses descendants est une grâce rédemptrice, plus puissante, non certes du côté de Dieu, mais quant à l'effet auquel elle est ordonnée. Cette dernière n'est autre que la grâce méritée par le Christ. L'incarnation en est la source.

D'une façon plus spéciale, la première fut donnée au premier homme afin qu'il persévérât dans le bien, la seconde nous donne le vouloir effectif de cette persévérance. Celle-là venait au secours de la volonté impuissante vis-à-vis du bien surnaturel : *Nec ipsum (Adam) ergo Deus esse voluit sine sua gratia... quoniam liberum arbitrium ad malum sufficit, ad bonum autem parum est, nisi adjuvetur ab omnipotenti bono. Ibid.*, 31. Celle-ci fortifie la volonté, déficiente après la chute, et lui fait produire son acte en vertu d'une nouvelle énergie : *Secunda ergo plus potest, qua etiam fit ut (homo) velit et tantum velit, tantoque ardore diligat ut carnis voluntatem contraria concupiscentem voluntate spiritus vincat. Ibid.* L'une ne porte pas encore à vouloir effectivement, l'autre a pour terme premier et direct l'acte de la volonté.

C'est du reste la différence des rapports qu'elles ont avec la volonté qui les distingue l'une de l'autre. Vis-à-vis de la première, la volonté humaine joue un rôle conditionnel (nous verrons plus loin dans quel sens) : *(Gratiam primus homo) habuit in qua si permanere vellet, nunquam malus esset... Tale quippe erat adjutorium in quo permaneret si vellet. Prima enim et qua fit ut habeat homo justitiam si velit... Acceperat (primus homo) posse si vellet, posset enim perseverare si vellet. Ibid.* Vis-à-vis de la seconde, la volonté humaine déchue et affaiblie a une attitude d'obéissance salutaire et d'abandon. Sous l'action de cette grâce, la liberté se laisse rendre à elle-même; après la honteuse abdication de sa dignité, elle se répand en de généreux vouloirs : *Nunc autem... quibus datur tanto amplius datur per Jesum Christum Dominum nostrum... ut non solum adsit sine quo permanere non possumus, etiam si velimus, verum etiam tantum ac tale sit ut velimus. Ibid.*, 32, col. 936.

Comment faut-il comprendre cependant l'efficacité de l'une et de l'autre grâces, étant donnée cette diversité de leurs objets respectifs et de leurs rapports avec la liberté humaine? Rappelons que nous avons déjà considéré longuement avec Augustin l'efficacité de la grâce qui prépare et répare la volonté. C'est donc surtout l'efficacité de la grâce accordée au premier homme qui est en question.

Pour saisir la pensée exacte d'Augustin sur ce point délicat de sa doctrine, il faut distinguer une double efficacité de cette grâce, à savoir son efficacité de droit et son efficacité de fait.

Efficacité de droit. Nous entendons par là que cette grâce ne tient que d'elle-même la vertu de produire son effet qui est, nous l'avons dit, la permanence dans la justice originelle. Cette permanence lui revient tout entière, car la liberté du premier homme laissée à elle-même est à cet égard d'une impuissance totale : *Sine qua (primus homo) etiam cum libero arbitrio bonus esse non posset...: sic (liberum arbitrium) adjuvabatur, ut*

sine hoc adjutorio in bono non maneret...; dederat adjutorium (homini Deus) sine quo in ea (bona voluntate) non posset permanere si vellet...; ut autem (primus homo) in eo (bono) permaneret egebat adjutorio gratiæ, sine quo id omnino non posset. Primò itaque homini... datum est adjutorium perseverantiæ... sine quo per liberum arbitrium perseverare non posset. Ibid. Par où l'on voit que la persévérance d'Adam n'eut point résulté d'une simple coordination de la grâce et de la liberté.

Cependant nous avons parlé d'un rôle conditionnel de la volonté humaine vis-à-vis de la grâce *sine qua* ou de l'*auxilium sine quo.* Il importe de préciser ce rôle. Augustin n'y manque pas : *Eam (gratiam sine qua) tamen (homo primus) per liberum arbitrium deserere posset... Quod adjutorium, si homo ille per liberum non deseruisset arbitrium, semper esset bonus... Tale quippe erat adjutorium quod desereret cum vellet... Hoc adjutorium si vellet desereret. Ibid.* Par où l'on voit que ce qui était au pouvoir de la liberté du premier homme c'était de « déserter » le secours divin, d'abandonner la grâce, de se soustraire à son efficacité. Pouvoir tout négatif, on en conviendra, puisqu'il n'allait qu'à se priver d'une aide indispensable pour faire le bien.

L'efficacité de la grâce s'en trouva-t-elle compromise? En fait, oui; en droit, nullement. En fait, disons-nous, car si le premier homme, en se dérobant à cette grâce par une abdication de son libre arbitre s'interdit à lui-même toute persévérance effective dans le bien, la grâce n'en demeurait pas moins la source de cette persévérance que seule une déficience de la volonté humaine contraria. De sorte que la volonté d'Adam fut la *condition* non pas de l'efficacité de droit de l'*auxilium sine quo non*, mais la *cause* de son inefficacité de fait en le frustrant de son application. Aussi, comparant l'*auxilium sine quo* et l'*auxilium quo*, Augustin ne veut pas que le premier soit déprécié, quelle que soit la prééminence du second : *Nec illa quidem parva erat, qua demonstrata est etiam potentia liberi arbitrii, quoniam sic adjuvabatur, ut sine hoc adjutorio in bono non maneret sed hoc adjutorium si vellet desereret. Ibid.* Son excellence est donc mise en relief et par son efficacité de droit qui le rend indispensable : *sine hoc adjutorio in bono non maneret*, et par le conditionnement purement négatif de la volonté : *si vellet desereret.*

Mais, dira-t-on peut-être, l'inefficacité de fait ne contredit-elle pas à toute efficacité de droit? Nous répondrons par un exemple, à l'aide duquel Augustin distingue les deux *auxilia : Sine alimentis*, dit-il, *non possumus vivere, nec tamen cum adfuerint alimenta eis fit ut vivat qui mori voluerit. Ibid.*, XII, 34, col. 937. Les aliments sont indispensables à la vie, à cause de la vertu nutritive qu'ils sont seuls à posséder. Cependant leur possession ne suffira pas à la vie de celui qui préfère mourir. Qu'est-ce à dire, sinon qu'efficaces en droit ou par eux-mêmes, ils peuvent être inefficaces de fait pour celui qui se prive volontairement de leur vertu nutritive, indispensable et suffisante à la vie.

Il sera donc possible de répondre avec Augustin à l'objection semi-pélagienne qui nous a valu cette précieuse doctrine. Cette objection procède d'une confusion entre la nature de la grâce accordée au premier homme pour sa persévérance dans le bien, et la nature de la grâce accordée à ses descendants. Parce que les forces de son libre arbitre n'étaient pas atteintes par le péché, Adam reçut une grâce telle que, à la seule condition de ne pas se dérober à son efficacité, il eût toujours persévéré dans le bien, d'autant que rien encore ne le sollicitait à se dérober de la sorte. Cette grâce, sans laquelle la persévérance lui était impossible, était donc, tout ensemble, indispensable, efficace quant à elle-même, et respectueuse d'une liberté encore intacte : *Ut autem vellet (permanere in bona voluntate) in ejus libero reliquit abitrio. Ibid.*, XI, 32, col. 935. La question était pour lui de rester sous l'action de cette grâce. On sait ce qui arriva. Abusant de sa liberté, jusqu'alors ordonnée à son véritable objet, le bien, il se tourna vers le mal, devenant ainsi l'artisan de sa propre déchéance. L'action divine ne pouvait le suivre sur cette voie : *deseruit et desertus est (ibid.)*, où d'ailleurs il pouvait se suffire : *quoniam liberum arbitrium ad malum sufficit. Ibid.* Mais, du même coup, il perdit sa rectitude originelle, pour se retrouver avec sa défectibilité native et son impuissance radicale vis-à-vis du bien surnaturel et méritoire. Sa responsabilité fut entière. D'une part, en effet, Dieu ne lui avait pas refusé le secours indispensable à sa défectibilité naturelle. Mais, d'autre part, ce secours il le dédaigna en quelque sorte, le rendit vain en faisant fi de son efficacité : *Acceperat posse si vellet... quod ut nollet de libero descendit arbitrio. Ibid.*

Ainsi, les semi-pélagiens n'avaient pu prendre en défaut la doctrine d'Augustin sur l'efficacité de la grâce. Si peu même, que le saint docteur, dans sa réponse à leurs subtilités, trouvait une occasion nouvelle de mettre cette efficacité en relief. Car si l'*auxilium sine quo* était efficace, jusqu'à faire toucher du doigt l'impuissance de la liberté du premier homme laissée à elle-même : *qua demonstrata est etiam potentia liberi arbitrii*, que dire de l'*auxilium quo* qui vient au secours d'une liberté déchue? *Hæc autem tanto major est, ut parum sit homini per illam reparare perditam libertatem, parum sit denique non posse sine illa vel apprehendere bonum, vel permanere in bono si velit, nisi etiam efficiatur ut velit ... Fit quippe in nobis per hanc Dei gratiam in bono recipiendo et perseveranter tenendo, non solum posse quod volumus, verum etiam velle quod possumus. Ibid.* Le libre vouloir qui pouvait être, pour la grâce donnée au premier homme, une condition d'efficacité de fait, est le principal effet de la grâce donnée à ses descendants. Et ceux-ci ne reçoivent pas seulement la faculté de persévérer dans le bien, ils reçoivent cette persévérance même : *Nunc vero, sanctis in regnum Dei per gratiam Dei prædestinatis, non tale adjutorium perseverantiæ datur (sine quo perseverare non possunt), sed tale ut eis perseverantia ipsa donetur; non solum ut sine isto dono perseverantes esse non possint, verum etiam ut per hoc donum, non nisi perseverantes sint. Ibid.*, XII, 34, col. 937. *Non nisi perseverantes sint :* nous retrouvons le caractère infaillible de la grâce efficace. Est-ce au détriment de la liberté? Nullement : *Prima libertas voluntatis erat posse non peccare; novissima erit multo major : non posse peccare. Ibid.*, 33. C'est qu'Augustin est fidèle à son principe : la liberté humaine est d'autant plus parfaite qu'elle est plus étrangère au mal.

Le saint docteur avait donc raison d'exalter la toute-puissance divine, à propos de la permission du péché : *Prima immortalitas erat posse non mori, novissima erit multo major, non posse mori; prima erat perseverantiæ potestas bonum posse non deserere, novissima erit felicitas perseverantiæ bonum non posse deserere. Ibid.* Cette nouvelle immortalité bienheureuse, cette impossibilité de mourir et cette nouvelle persévérance, véritable confirmation dans le bien, furent la récompense des anges fidèles. L'*auxilium quo* tient lieu de l'une et de l'autre pour ceux que Dieu a prédestinés : *Sanctis in regnum Dei per gratiam Dei prædestinatis.*

7° *Le don de la persévérance finale.* — La vocation à la gloire ou *secundum propositum*, la collation, après la chute originelle, de l'*auxilium quo* pour la permanence effective dans le bien surnaturel et méritoire, seraient insuffisantes à la réalisation de la prédestination des élus, sans la grâce très spéciale de la persévérance finale.

On se rappelle que les semi-pélagiens, partagés entre le double souci d'échapper à la condamnation des doc-

trines de Pélage, d'une part, et d'exalter le rôle de la liberté humaine dans l'œuvre du salut, d'autre part, affectaient de ne revendiquer pour la liberté que deux interventions absolument indépendantes; l'une au moment de l'*initium fidei*, l'autre à l'instant de la persévérance finale. Mais Augustin de s'inscrire en faux contre l'une et contre l'autre. C'est de son attitude intransigeante que nous déduirons sa pensée sur ce qu'il appelle le grand don de Dieu : *Ad hæc nos negare quidem non possumus etiam perseverantiam in bono proficientem usque in finem, magnum esse Dei munus; nec esse nisi ab illo de quo scriptum est : « Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum »* (Jac., I, 17). *De corr. et grat.*, VI, 10, t. XLIV, col. 921.

Il importe de ne pas se méprendre sur la nature de cette grâce. On peut parler, certes, d'une persévérance plus ou moins longue dans le bien avec le secours de l'*auxilium quo*, mais une telle persévérance ne coïncide avec le don divin dont nous parlons, que si elle dure jusqu'à la fin : *Hanc certe de qua nunc agimus perseverantiam, qua in Christo perseveratur usque in finem. De dono pers.*, I, 1, t. XLV, col. 995. Il est donc de l'essence même de ce don d'être final, encore qu'il importe fort peu que la fin vienne plus tôt ou plus tard. Augustin le précise comme étant le seuil de la gloire divine. *De corr. et grat.*, VI, 10, t. XLIV, col. 922.

De plus, ce don a un caractère spécial qui le distingue de toutes les autres grâces. Celles-ci, et c'est chose bien mystérieuse, peuvent affluer tandis qu'il fait défaut : *Mirandum est quidem, multumque mirandum, quod filiis suis quibusdam Deus quos regeneravit in Christo, quibus fidem, spem, dilectionem dedit, non dat perseverantiam. Ibid.*, VIII, 18, t. XLIV, col. 926. Dieu, dans sa providence, a deux façons de l'accorder, soit que l'homme, mourant prématurément, n'ait pas le temps de se pervertir : *Ut finiat homo vitam istam, antequam ex bono mutetur in malum, ibid.*, soit qu'il demeure jusqu'à la fin dans l'amitié divine, ou, s'il la quitte momentanément, qu'il y revienne jusqu'à la fin : *Hi enim in eo quod diligunt Deum permanent usque in finem; et qui ad tempus inde deviant revertuntur, ut usque in finem perducant quod in bono esse cœperunt. Ibid.*, IX, 23, col. 929. Enfin, nous retrouvons le don de la persévérance finale aussi bien chez le martyr, que chez la victime d'une lente maladie ou d'un accident imprévu : *Ægritudine corporis vel quocumque casu moriuntur in Christo*. Plus rare d'un côté, plus commune de l'autre, pour Dieu à qui tout est facile, la collation de cette grâce ne fait aucune difficulté. *De dono pers.*, II, 2, t. XLV, col. 995.

Il est à peine besoin de souligner l'importance d'un pareil don. N'est-ce pas lui qui consomme toute l'économie de la prédestination : *Liberati enim a peccato servi facti sunt justitiæ* (Rom., VI, 18), *in qua stabunt usque in finem, donante sibi illo perseverantiam, qui eos præscivit et prædestinavit et secundum propositum vocavit et justificavit et glorificavit. De corr. et grat.*, XII, 35, t. XLIV, col. 938. Il est l'acte suprême de Dieu prédestinant, la clef du trésor de toutes les autres grâces : *Ipsam perseverantiam, magnum Dei donum, quo cætera dona ejus conservantur, accipiunt. De dono pers.*, II, 4, t. XLV, col. 997.

Mais la nature et l'importance du don de la persévérance finale se précisent encore davantage, si l'on considère ses rapports avec la prédestination. Il accompagne celle-ci obligatoirement : *Non igitur filiis suis prædestinatis Deus perseverantiam non dedit. De corr. et grat.*, IX, 21, t. XLIV, col. 928. *Neque enim datur nisi eis qui non peribunt, quoniam qui non perseverant peribunt. Ibid.*, 23. Son absence est un signe de perdition. Quoi d'étonnant, si elle est la condition *sine qua non* de la réalisation de la prédestination dans son sens le plus évident? *Quis enim in æternam vitam potuit ordinari nisi perseverantiæ dono? Quandoquidem qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit* (Matth., X, 22). *Qua salute, nisi æterna? Ibid.*, VI, 10, t. XLIV, col. 922.

A l'inverse, on peut dire que la prédestination est une garantie assurée de persévérance finale, tant sont étroites leurs relations : *...nullus eorum (prædestinatorum et secundum propositum vocatorum) ex bono in malum mutatus finit hanc vitam, quoniam sic est ordinatus, et ideo Christo datus, ut non pereat, sed habeat vitam æternam. Ibid.*, IX, 21, col. 929.

En dépit de toutes les apparences, ceux qui ne reçoivent pas le don de la persévérance finale ne sont ni de vrais disciples du Christ, ni de véritables enfants de Dieu. Si nous nous trompons sur leur compte, c'est que nous sommes ignorants de l'issue de leur vie : *Appellamus ergo nos et electos et Christi discipulos et Dei filios, quia sic appellandi sunt, quos regeneratos pie vivere cernimus; sed tunc vere sunt quod appellantur, si manserint in eo propter quod sic appellantur. Si autem perseverantiam non habent, id est, in eo quod cœperunt esse non manent, non vere appellantur quod appellantur et non sunt : apud eum enim hoc non sunt cui notum est quod futuri sunt, id est, ex bonis mali. Ibid.*, 22.

La gratuité absolue du don de persévérance finale ne sera donc qu'un corollaire obligé de sa nature et de son rôle dans l'ensemble de la prédestination. C'est à la déduction de ce corollaire qu'Augustin s'emploie dans son *De bono (seu dono) perseverantiæ*, dont il présume en ces termes la conclusion : *Asserimus ergo donum Dei esse perseverantiam qua usque in finem perseveratur in Christo. De dono pers.*, I, 1, t. XLV, col. 993. Volontiers, il a recours à l'argument traditionnel de la prière, lui que les semi-pélagiens accusaient de briser avec toute tradition. On implore de Dieu la persévérance : c'est donc qu'elle est un don de Lui. On en rend grâces : quelle dérision, si Dieu n'en est ni le dispensateur, ni l'auteur. L'Église tout entière demande la persévérance de ses enfants, parce qu'elle sait de qui l'obtenir. Voir *De dono pers.*, II, 3, col. 996; VII, 15, col. 1002. C'est là, du reste, une vérité de simple bon sens pour quiconque se rappelle que Dieu est le maître de la vie et qu'il n'a qu'à interrompre le cours de celle-ci, lorsqu'une chute est imminente, pour que l'homme ainsi prévenu persévère jusqu'à la fin. *Ibid.*, XVII, 41, col. 1018.

8° *La gratuité de la prédestination manifestée dans sa réalisation « in tempore », principalement par l'absence de mérites antécédents.* — Pour qu'apparaisse cette gratuité dans la réalisation du *propositum* divin, il suffit de se rappeler les caractères de l'action divine ou de la grâce, les conditions dans lesquelles s'exerce la liberté humaine, la nature de la vocation efficace, de l'*auxilium quo*, du don de la persévérance finale.

Il est bien vrai que l'Écriture atteste que Dieu rendra à chacun selon ses œuvres. Matth., XVI, 27. Mais elle proclame en même temps que la grâce n'est pas la récompense du mérite, Rom., IV, 4, et nous savons par l'Apôtre que la vie éternelle est une grâce. Rom., VI, 23. Comment Augustin démêle-t-il cette apparente contradiction? Par sa doctrine même.

La vie éternelle est gratuite, parce que sont gratuites les bonnes œuvres qu'elle récompense. La gratuité de la fin s'explique par la gratuité des moyens : *Itaque, charissimi, si vita bona nostra nihil aliud est quam Dei gratia, sine dubio et vita æterna, quæ bonæ vitæ redditur, Dei gratia est; et ipsa enim gratis datur, quia gratis data est illa cui datur. De grat. et lib. arb.*, VIII, 20, t. XLIV, col. 893. La seule différence entre ces deux gratuités c'est que l'une, celle des bonnes œuvres, n'en suppose pas d'autre, tandis que celle de la vie éternelle suppose celle des bonnes œuvres : *Sed illa cui datur, tantummodo gratia est : hæc autem quæ illi datur, quoniam*

præmium ejus est, gratia est pro gratia, tanquam merces pro justitia, ut verum sit, quoniam verum est, quia reddet unicuique Deus, secundum opera ejus. Ibid. Ce n'est là qu'une façon originale de dire que Dieu récompense notre activité, mais que cette récompense n'en demeure pas moins purement gratuite : *Si ergo Dei dona sunt bona merita tua, non Deus coronat merita tua tanquam merita tua, sed tanquam dona sua. Ibid.*, vi, 15, col. 891.

Il plaît à saint Augustin d'insister non seulement sur l'absence de tout mérite, mais sur l'accumulation des démérites. Il faut que ceux-ci, qui sont la libre conséquence de la très sage permission du péché, fassent éclater la raison d'être de cette permission, montrent la toute-puissance divine : *Quandoquidem non solum nullis bonis sed etiam multis meritis malis præcedentibus (gratiam Dei) videmus datam et quotidie dari videmus. De grat. et lib. arb.*, vi, 13, t. xliv, col. 889.

Ceux qui veulent que la grâce récompense le mérite antécédent se trompent singulièrement, en dépit de tous les textes qu'ils peuvent mettre en avant. N'aperçoivent-ils donc pas la contradiction de leur effort? *Illi ponunt meritum hominis quod dictum est* (I Par., xxviii, 9): « *Si quæsieris eum* », *et secundum hoc meritum dari gratiam, in eo quod dictum est :* « *invenietur tibi* », *et omnino laborant, quantum possunt, ostendere gratiam Dei secundum merita nostra dari ; hoc est gratiam non esse gratiam. Quibus enim secundum meritum redditur, non imputatur merces secundum gratiam, sed secundum debitum, sicut apertissime dicit Apostolus* (Rom., iv, 4) *Ibid.*, v, 11, col. 888; et ailleurs : *Gratia vero non secundum merita hominum datur, alioquin gratia jam non gratia, quia ideo gratia vocatur quia gratis datur. Ibid.*, xxi, 43, col. 909.

Toute la réalisation de la prédestination par la grâce efficace revêtira donc ce caractère de gratuité absolue. C'est en vain que les semi-pélagiens voulaient faire exception pour la foi. La parole de l'Apôtre est formelle : *Non enim dixit :* « *misericordiam consecutus sum, quia fidelis eram* », *sed* « *ut fidelis essem* » (I Cor., vii, 25), *hinc ostendens etiam ipsam fidem haberi nisi Deo miserante non posse et esse donum Dei. De grat. et lib. arb.*, viii, 17, t. xliv, col. 891. De la prière pour les infidèles (Rom., x, 1), Augustin tire ce raisonnement : *Orat Apostolus, pro non credentibus, quid nisi ut credant? Non enim aliter consequuntur salutem. Si ergo fides orantium Dei prævenit gratiam, numquid eorum fides, pro quibus oratur ut credant, Dei prævenit gratiam?* Paul parlait et priait en connaissance de cause. Sa vocation à la foi, sur le chemin de Damas, fut un comble de gratuité et Augustin que nous avons vu invoquant l'exemple de cette vocation en faveur de l'efficacité intrinsèque et non nécessitante de la grâce, y fait encore appel en faveur de sa gratuité absolue. *De grat. et lib. arb.*, v, 12, t. xliv, col. 889.

Il serait superflu de revenir sur la gratuité du don de persévérance finale, corollaire obligé de sa nature et de son rôle dans la réalisation de la prédestination. Au reste, pour le saint docteur, la gratuité totale de celle-ci ne fait pas plus de difficulté que sa gratuité initiale : *Si operatur Deus fidem nostram, miro modo agens in cordibus nostris ut credamus, numquid metuendum est ne totum facere non possit? De præd. sanct.*, ii, 6, t. xliv, col. 963. Quelle étrange conception que de revendiquer pour l'homme toute initiative dans le commencement, afin d'enchaîner l'action divine à ses mérites dans la suite. C'est Dieu qui est à la source de toute notre vie morale et en procure le mystérieux accroissement : *Quis... non fateatur a Domino Deo nobis esse, ut declinemus a malo et faciamus bonum?... Sciebat (Apostolus) hæc omnia non valere quæ plantando et rigando faciebat in aperto, nisi eum pro illis exaudiret orantem, qui dat incrementum in occulto. De corr. et grat.*, ii, 3, t. xliv, col. 918.

Aussi quelle place peut-on faire décemment aux mérites de l'homme? *Unde satis dilucide ostenditur et inchoandi, et usque in finem perseverandi gratiam Dei non secundum merita nostra dari. De dono pers.*, xiii, 33, t. xlv, col. 1012. C'est la très secrète, très juste, très sage et très bienfaisante volonté de Dieu qui en tient lieu : *Sed dari secundum ipsius secretissimam, eamdemque justissimam, sapientissimam, beneficentissimam voluntatem.* Ainsi se réalisent efficacement et sans repentance les décrets prédestinants : *Quoniam quos prædestinavit, ipsos et vocavit vocatione illa de qua dictum est : Sine pænitentia sunt dona et vocatio Dei. Ibid.*

Qu'on ne fasse pas appel, pour sauver de l'erreur la doctrine contraire, à des mérites futuribles. Nous avons entendu Augustin taxer d'absurdité la prescience divine dont ces mérites seraient l'objet pour devenir ensuite la règle de la prédestination. Le châtiment de Tyr et de Sidon, qui cependant auraient eu le mérite de la docilité à l'Évangile, si celui-ci leur eût été prêché, justifie le jugement sévère du saint docteur : *Si etiam secundum facta quæ facturi essent si viverent mortui judicantur, profecto, quia fideles futuri erunt isti (Tyrii et Sidonii) si eis cum tantis miraculis fuisset Evangelium prædicatum, non sunt utique puniendi; punientur autem; falsum est igitur et secundum ea mortuos judicari, quæ facturi essent si ad viventes Evangelium perveniret. Ibid.*, ix, 23, col. 1006.

Et que d'inconvénients à admettre cette sorte de mérites! Le moindre n'est pas la falsification de l'Écriture : *Cum unusquisque recipiat sive bonum, sive malum, secundum ea quæ per corpus gessit, non secundum ea quæ gesturus esset, si diutius fuisset in corpore, sicut Apostolus* (II Cor., v, 10) *definit, Epist.*, ccxvii, 22, t. xxxiii, col. 986, ou tout au moins sa contradiction : *Cum dicat Scriptura :* « *Felices mortui qui in Domino moriuntur* » (Apoc., xiv, 13), *quorum sine dubio certa et secura felicitas non est, si et ea quæ non egerunt, sed acturi fuerant, si esset eis hæc vita prolixior, judicabit Deus. Ibid.*

Au surplus, si la mort prématurée n'est plus un bienfait de la Providence, c'est le renversement de toutes les croyances : *Nullum accipit beneficium qui rapitur ne malitia mutet intellectum ejus, ibid.*, et le champ ouvert à la désolation : *quia et pro illa malitia, cui forsitan imminenti subtractus est, pœnas luit.* C'est la fin de tous les espoirs et le commencement de toutes les angoisses, s'il est risqué de se réjouir, à la mort de ceux qui ont bien vécu, mais qui pourraient mal vivre : *Ne secundum aliqua scelera judicentur quæ fuerant, si viverent, fortasse facturi.* C'est enfin la négation de toute justice sociale, s'il est permis de regretter le châtiment des scélérats : *Quia forte si viverent, acturi fuerant pænitentiam, pieque victuri, et secundum ista sunt judicandi. Ibid.* Aussi pareille doctrine, basée sur une contradiction, ne mérite-t-elle que dérision, parce qu'elle est naïve, et exécration parce qu'elle est funeste : *Ridendus est et exsecrandus error quo putatur quod homines, secundum suas futuras quæ morientium non sunt futuræ, judicandi sunt voluntates (ibid.).* Augustin l'avait stigmatisée ouvertement dès sa lettre à Vitalis de Carthage dans laquelle sur douze sentences exprimant l'essentiel de sa propre pensée, quatre concernaient la gratuité de la prédestination. Ce sont les suivantes, dont la dernière combat toute considération de mérites futuribles :

II. Scimus gratiam Dei, nec parvulis, nec majoribus secundum merita nostra dari.

III. Scimus non omnibus dari, et quibus datur non solum secundum merita operum non dari, sed nec secundum merita voluntatis eorum quibus datur : quod maxime apparet in parvulis.

V. Scimus eis quibus gratia datur, misericordia Dei gratuita dari.

VII. Scimus quod omnes adstabimus ante tribunal Christi ut ferat unusquisque secundum ea quæ per corpus gessit, non secundum ea quæ si diutius viveret, gesturus fuit, sive bonum sive malum. *Epist.*, CCXVII, 16, t. XXXIII, col. 984.

Ajoutons, pour rendre toute la pensée du saint docteur, que, loin d'être la récompense de mérites antécédents, la grâce par laquelle se réalise la prédestination est la condition de tout mérite : du mérite de la correspondance à la vocation : *Ad hanc vocationem qui pertinent, omnes sunt docibiles Dei, nec potest eorum quisquam dicere « Credidi ut sic vocarer », prævenit quippe eum misericordia Dei, quia sic est vocatus ut crederet, De præd. sanct.*, XVI, 33, t. XLIV, col. 985 ; du mérite de la fidélité au bien, car elle prévient les défaillances de la liberté : *Plane, cum data fuerit, incipiunt esse merita nostra bona, per illam tamen; nam, si se illa subtraxerit, cadit homo, non erectus sed præcipitatus libero arbitrio. De grat. et lib. arb.*, VI, 13, t. XLIV, col. 889.

Aussi bien n'est-ce là, au dire d'Augustin, que la pensée de saint Paul lui-même : *Et ideo commendans istam gratiam quæ non datur secundum aliqua merita, sed efficit omnia bona merita, « non quia idonei sumus cogitare aliquid quasi ex nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est ». De præd. sanct.*, II, 5, t. XLIV, col. 962.

9° *L'infaillibilité de la prédestination expliquée du côté de l'homme par l'efficacité de la grâce divine.* — C'est encore une conclusion qui va de soi, si l'on se rappelle que, pour saint Augustin, la volonté de l'homme ne fait point échec à la grâce divine, celle-ci étant la source de nos libres vouloirs eux-mêmes. L'action divine réalise, en toute indépendance, le plan de la prédestination, dès l'instant de la vocation efficace et jusqu'à celui de la persévérance finale, en dépit de passagères déviations : *Hi enim (qui secundum propositum vocati sunt) in eo quod diligunt Deum, permanent usque in finem, et qui ad tempus inde deviant, revertuntur, ut usque in finem perducant, quod in bono esse cœperunt. De corr. et grat.*, IX, 23, t. XLIV, col. 929. Comment concevoir, du reste, que dans l'accomplissement de ses desseins, la toute-puissance de Dieu puisse être contrecarrée par la faiblesse de l'action humaine : *Parum de re tanta cogitant, vel ei excogitandæ non sufficiunt qui putant Deum omnipotentem aliquid velle, et homine infirmo impediente, non posse. Op. imp. contra Jul.*, I, XCIII, t. XLV, col. 1109.

Mais c'est surtout l'infaillibilité du don de persévérance qui explique l'infaillibilité de la prédestination. Chez ceux qui l'ont reçu, ou la foi vivante et agissante ne chancelle pas, ou elle est relevée avant la mort : *Horum (quos Dominus scit esse ejus*, II Tim., II, 19) *fides quæ per dilectionem operatur profecto aut omnino non deficit, aut, si qui sunt quorum deficit, reparatur antequam vita ista finiatur. De corr. et grat.*, VII, 16, t. XLIV, col. 925. Or, l'infaillibilité du don de persévérance tient à sa nature de grâce efficace. S'il en était autrement, la prière du Christ en faveur de saint Pierre eût été vaine, car il n'eût tenu qu'à ce dernier d'être infidèle : *An audebis dicere, etiam rogante Christo ne deficeret fides Petri, defecturam fuisse, si Petrus eam deficere voluisset, hoc est si eam usque in finem perseverare noluisset. Ibid.*, VIII, 17, t. XLIV, col. 926. C'est en effet la déficience ou la permanence de la volonté qui font la défection ou la persévérance. Mais nous savons que la préparation de la volonté est l'œuvre de la grâce et voilà pourquoi, en définitive, ni la prière du Christ ne pouvait être vaine, ni la persévérance de Pierre prise en défaut, ni sa prédestination que cette persévérance devait réaliser, ne pas être infaillible : *Sed quia præparatur voluntas a Domino, ideo pro illo Christi non posset esse inanis oratio. Ibid.*

Saint Augustin assimile donc l'efficacité et l'infaillibilité de la grâce, à l'efficacité et à l'infaillibilité de la prière du Christ. Le sens de ce *quia* est d'une profondeur extrême, car il touche à l'union hypostatique. Parce que c'est Dieu (ou sa grâce) qui prépare la volonté, la prière du Christ ne peut être vaine. Qu'est-ce à dire, sinon parce que celui qui exauce est le même que celui qui prie. Mais, celui qui prie, que demande-t-il? *Quid aliud rogavit (Christus) nisi ut haberet (Petrus) in fide liberrimam, fortissimam, invictissimam, perseverantissimam voluntatem, ibid.*, en un mot : que la prédestination de saint Pierre se réalise.

S'il s'agit enfin de la prédestination des anges, elle n'apparaît pas moins gratuite, chez saint Augustin, que celle des hommes. Il suffit de citer le texte bien connu de la *Cité de Dieu : Si (angeli boni et angeli mali) utrique boni* ÆQUALITER *creati sunt, istis mala voluntate cadentibus, illi* AMPLIUS *adjuti, ad eam beatitudinis plenitudinem, unde se nunquam casuros certissimi fierent, pervenerunt. De civ. Dei*, XII, IX, 2, t. XLI, col. 357.

V. SOLUTION DES DIFFICULTÉS. — Comme il a été indiqué dans l'état de la question, ces difficultés sont de deux sortes, à savoir d'ordre doctrinal et d'ordre moral. On peut y ajouter celles, plus particulières, qui résultaient, au dire des semi-pélagiens, de la méthode augustinienne elle-même.

1° *Objections d'ordre doctrinal.* — 1. *La non-persévérance finale d'un grand nombre.* — Nous ne reviendrons pas sur celles que l'exposé même de la doctrine nous a fait rencontrer et analyser, par exemple l'objection tirée de la non-persévérance d'Adam et résolue par la distinction de l'*auxilium sine quo* et de l'*auxilium quo*. Ci-dessus, col. 2878 sq. Mais notre propre persévérance, disaient les semi-pélagiens, est, dans la théorie d'Augustin, une source de difficultés. C'est en effet la grâce de la persévérance finale qui réalise la prédestination, plus encore que celle de la vocation efficace; c'est elle qui est l'*auxilium quo* par excellence. Dès lors la damnation de ceux qui ne l'ont pas reçue est injuste, et ils peuvent à bon droit s'écrier : *Quare damnamur, quandoquidem ut ex bono reverteremur ad malum, perseverantiam non accepimus qua permaneremus in bono? De corr. et grat.*, VII, 11, t. XLIV, col. 923.

Augustin répond que c'est en toute liberté que sont devenus mauvais ceux qui étaient bons : *Ex bono quippe in malam vitam sua voluntate mutati sunt et ideo... divina in æternum damnatione sunt digni. Ibid.* La théologie du saint docteur correspond bien à sa philosophie. Nous avons vu, en effet, que le libre arbitre se suffit pour le mal. Les déficiences ne sont donc imputables qu'à lui-même. Il en porte toute la responsabilité.

Le mystère du choix divin, au surplus, de ce choix dont il est impossible à l'homme d'assigner des raisons et que, précisément, la collation du don de persévérance réalise, envahit cette question. Ceux qui, étant en dehors de l'élection divine, n'ont pas reçu la grâce de la foi sont damnés : *Sicut veritas loquitur, nemo liberatur a damnatione quæ facta est per Adam, nisi per fidem Jesu Christi. Ibid.* Comme ils seraient plus excusables, cependant, que ceux qui n'ont pas voulu persévérer! *Quoniam potest dici : Homo, in eo quod audieras et tenueras, in eo perseverares si velles, nullo modo autem dici potest : Id quod non audieras, crederes si velles. Ibid.*

2. *La volonté salvifique universelle de Dieu.* — Mais une objection plus sérieuse encore était faite au saint docteur, qui se basait sur la volonté salvifique universelle de Dieu, affirmée dans I Tim., II, 4. C'est encore la plus grave qui subsiste contre sa doctrine.

a) Prosper d'Aquitaine et Hilaire de Marseille avaient soigneusement attiré l'attention d'Augustin sur ce point. Le premier l'avertissait que cette volonté

divine du salut universel était une pièce maîtresse du système semi-pélagien par laquelle était mise en relief la bonté de Dieu : *Bonitas (Dei) in eo apparet, si neminem repellat a vita, sed indifferenter velit universos salvos fieri et in agnitionem veritatis venire. Epist.*, CCXXV, 4, t. XXXIII, col. 1004. Il ajoutait même que ce système prétendait, contre celui d'Augustin, laisser à cette volonté toute sa force : *Nec vacillare illud, quod Deus omnes homines velit salvos fieri et in agnitionem veritatis venire. Ibid.*, 5. Hilaire faisait savoir au saint évêque que les semi-pélagiens n'entendaient pas comme lui le passage de l'épître à Timothée et n'admettaient pas, conséquemment, la détermination du nombre des élus et des réprouvés : *Illud pariter non accipiunt, ut eligendorum rejiciendorumque esse definitum numerum velint, atque illius sententiæ expositionem, non eam quæ a te est deprompta suscipiant... Epist.*, CCXXVI, 7, col. 1010. Nous pouvons donc assurer qu'à partir de 428, au plus tard, l'état de la question concernant les rapports de la volonté salvifique et de la prédestination était connu d'Augustin. Si donc l'expression de sa pensée, après cette date, semble présenter quelque lacune, celle-ci ne peut être dite provenir d'une *ignoratio elenchi*. Mais il importe de oir jusqu'à quel point l'enseignement du saint docteur est déficient.

b) Il est bien vrai que, même à la fin de sa vie, lorsque le texte de I Tim., II, 4, revient sous sa plume, Augustin n'en donne pas une explication rigoureusement identique. Cependant, doit-on parler d'hésitation ou de fluctuation? Nous ne le croyons pas. Nous croyons plutôt que, ayant à faire non œuvre d'exégète, mais de théologien, le saint docteur était préoccupé de ne pas infirmer par telle interprétation, tel autre point, non moins acquis, de sa doctrine, en particulier, la gratuité absolue de la prédestination. Voilà pourquoi ses commentaires paraissent plus divergents qu'ils ne le sont réellement et pourquoi aussi il ne faut pas les séparer de l'ensemble de son enseignement.

Reprenant une interprétation donnée déjà dans l'*Enchiridion*, CIII, 27, avant les avertissements de Prosper et d'Hilaire, il entend, dans le *De correptione et gratia*, le passage en question d'une volonté salvifique de Dieu, non pas sans doute formellement universelle, mais cependant indistincte, ce qui est déjà une façon d'universalité : *Ita dictum est : « Omnes homines vult salvos fieri », ut intelligantur omnes prædestinati quia omne genus hominum in eis est. De corr. et grat.*, XIV, 44, t. XLIV, col. 943. Est-ce d'une si mauvaise exégèse? A remettre le passage ainsi interprété dans son contexte, on ne peut s'empêcher d'admettre qu'il fait parallèle, en toute vraisemblance, avec la recommandation instante de saint Paul que l'on prie indistinctement pour tous les hommes, sans en excepter les rois et les grands de la terre. I Tim., II, 1 et 4. De plus, l'Apôtre lui-même au c. IV, ỳ 10, semble autoriser d'avance l'interprétation d'Augustin. Il dit en effet : *Speramus in Deum vivum qui est salvator omnium hominum, maxime fidelium.* Si Dieu est principalement le sauveur des fidèles, il faut admettre qu'il l'est aussi, quoique à un degré moindre, de ceux qui ne sont pas fidèles. Il y a donc, si l'on ne précise pas la manière différente dont ils le sont, des sauvés dans l'un et l'autre bords; Augustin ne dit pas autre chose : *omne genus hominum in eis est.*

Dans le *De prædestinatione sanctorum*, partant du fait indéniable que tous ne sont pas sauvés, que tous ne viennent pas au Christ, le saint docteur (qui ne pose aucunement en principe qu'un petit nombre seulement y vienne) se fait implicitement à lui-même l'objection dont nous parlons : *Multos venire videmus ad Filium... cur ergo (Pater) non omnes docet ut veniant ad Christum? De præd. sanct.*, VIII, 14, t. XLIV, col. 971. Il répond par une vérité de fait : *Quia omnes quos docet, misericordia docet; quos autem non docet, judicio non docet*, appuyée par un témoignage de l'Écriture : *Quoniam cujus vult miseretur et quem vult obdurat.* C'est de la plus stricte orthodoxie, car, en fait, Dieu ne veut pas efficacement le salut de tous les hommes qui, autrement, seraient tous infailliblement sauvés.

Mais saint Augustin est le premier à s'apercevoir qu'il faut concilier ce salut, en fin de compte partiel, avec la volonté salvifique universelle affirmée dans I Tim., II, 4. Il ajoute : *Et tamen secundum quemdam modum, omnes Pater docet venire ad suum Filium (ibid.).* Quelle est cette manière? Le saint évêque, reprenant son enseignement du *Contra Jul.*, IV, 44, t. XLIV, col. 760, l'explique par un exemple, avouons-le, inattendu. De même, dit-il, que nous parlons loyalement lorsque, d'un maître qui est seul dans une ville, nous affirmons qu'il en instruit tous les habitants, non que tous se mettent à son école, mais parce que personne ne s'instruit qu'à son école, de même nous disons justement que tous les hommes reçoivent de Dieu l'enseignement qui les conduit au Christ, parce que si tous ne viennent pas au Christ, personne n'y vient par une voie différente : *Ita recte dicimus : « omnes Deus docet venire ad Christum », non quia omnes veniunt, sed quia nemo aliter venit. Ibid.* Il y a là, estime Augustin, une manière d'universalité : *Hos omnes docet venire ad Christum Deus; hos enim omnes vult salvos fieri et in agnitionem veritatis venire. Ibid.* La question de la volonté salvifique universelle n'est donc pas absente des perspectives d'Augustin.

On objectera que cette interprétation, pour nous qui avons les notions de la volonté divine antécédente et conséquente, n'a qu'une valeur d'expédient, car l'universalité de la volonté salvifique ainsi comprise est en réalité une limitation. Nous répondrons que des deux volontés divines antécédente et conséquente, seule la première est universelle quant au salut des hommes. Or, saint Augustin parle, à raison même du caractère concret de son enseignement, d'une volonté de Dieu qui équivaut à la volonté conséquente. Il ignorait le terme de « conséquente », nous voulons bien. Ignorait-il la chose? C'est beaucoup moins sûr. Ne complète-t-il pas la réponse à sa propre objection en disant : *Sed (Deus) miseretur bona tribuens; obdurat digna retribuens?* Or, nous voyons saint Thomas expliquer la volonté divine conséquente par l'exemple du juge, vengeur de la justice sociale : *Justus judex... consequenter vult homicidam suspendi. Similiter Deus consequenter vult quosdam damnari secundum exigentiam suæ justitiæ. Sum. theol.*, Ia, q. XIX, a. 6, ad 1um.

De plus, il ne faut pas perdre de vue que les adversaires d'Augustin ne défendaient pas contre lui une volonté salvifique universelle antécédente, mais une volonté susceptible d'être rendue universellement salvifique, par la volonté humaine de laquelle dépendaient, selon eux, l'*initium fidei* et la persévérance finale. C'est ainsi que les semi-pélagiens démarquaient le passage I Tim., II, 4.

Le but du saint docteur était avant tout d'empêcher les hérétiques de chercher des fondements de leur erreur dans l'Écriture. Pour ce faire, théologien prudent plutôt qu'exégète, il interprétait ce même passage de façon à ruiner l'interprétation semi-pélagienne et la doctrine qui prétendait s'y fonder, et à ne point ébranler tels autres de ses enseignements : *Omnes homines eam (gratiam) fuisse accepturos*, disaient les semi-pélagiens, *si non illi quibus non donatur eam sua voluntate respuerent, quoniam « Deus vult omnes homines salvos fieri ». Epist.*, CCXVII, 19, t. XXXIII, col. 985. Le salut ne dépend que de l'homme, qui n'a qu'à accepter la grâce que Dieu lui offre, dans sa volonté du salut universel. Mais saint Augustin ne

peut admettre cette conception injustement appuyée sur l'Écriture. Le fait des nombreux enfants qui n'ont pu démériter cette grâce et meurent sans l'avoir reçue, l'en empêche : *Cum multis non detur parvulis et sine illa plerique moriantur, qui non habent contrariam voluntatem et aliquando cupientibus festinantibusque parentibus, ministris quoque volentibus et paratis, Deo nolente non detur, cum repente antequam detur exspirat, pro quo ut acciperet currebatur. Ibid.* Et c'est à bon droit qu'il s'en prend à l'exégèse semi-pélagienne : *Unde manifestum est eos qui huic resistunt tam perspicuæ veritati non intelligere omnino qua locutione sit dictum quod « omnes homines vult Deus salvos fieri », cum tam multi salvi non fiant, non quia ipsi sed quia Deus non vult, quod sine ulla caligine manifestatur in parvulis. Ibid.* Il s'agit de la volonté que nous appellerions « conséquente ». Les semi-pélagiens arguaient de cette volonté comme si elle était universelle. Augustin leur oppose le cas des enfants, en fort grand nombre, dont Dieu ne veut pas de fait (nous dirions : *consequenter*) le salut. Il faut donc expliquer d'une autre manière l'universalité incluse dans I Tim., II, 4. Nous avons vu quelle était cette autre manière pour le saint docteur : *Ita quod dictum est : « omnes homines vult Deus salvos fieri », cum tam multos nolit salvos fieri, ideo dictum est quia omnes qui salvi fiunt, nisi ipso volente non fiunt. Ibid.*

Assurément, ce n'est pas là la notion de la volonté salvifique universelle *antécédente*, telle que la développeront plus tard saint Jean Damascène et saint Thomas. Mais remarquons tout d'abord que l'interprétation d'Augustin n'est aucunement exclusive. Il écrit lui-même : *Et si quo alio modo illa verba apostolica intelligi possunt, ut tamen huic apertissimæ veritati, in qua videmus tam multos, volentibus hominibus sed Deo nolente, salvos non fieri, contraria esse non possint. Ibid.* Il admet donc toute autre explication qui sauvegardera cette vérité de fait, à savoir que beaucoup ne sont pas sauvés.

Au surplus, il importe de rappeler que les principes relatifs à cette même question de la volonté salvifique et par lui énoncés ailleurs ne sont infirmés en rien par le caractère particulier et l'exposé fragmentaire de sa réponse à des adversaires déterminés. Nombreux sont les textes où il parle, évidemment d'une autre volonté, favorable, celle-là, au salut de tous : *Vult autem Deus omnes homines salvos fieri et in agnitionem veritatis venire. De spir. et lit.*, XXXIII, 58, t. XLIV, col. 238. D'après le contexte, dit le P. Cayré, *Précis de patrologie*, t. I, p. 674, le mot de Paul est appliqué ici même à ceux qui seront jugés et condamnés. Dans l'*Op. imp. contra Jul.*, II, CLXXV, t. XLV, col. 1217, il affirme que le Christ est mort pour tous, même pour les petits enfants privés du ciel : *Et pro ipsis Christus mortuus est, qui propterea pro omnibus mortuus est, quia omnes mortui sunt.* Tixeront trouve les deux volontés, antécédente aussi bien que conséquente, assez nettement marquées dans le *De nupt. et conc.*, II, XVI, 31, t. XLIV, col. 454, et l'*Op. imp.*, II, CXLIV, t. XLV, col. 1201.

En outre, comment concilier la prétendue affirmation par le saint docteur d'une volonté salvifique restreinte avec son principe, si souvent rappelé, que Dieu ne commande jamais l'impossible? Or, ses textes sur ce point sont bien connus, surtout depuis que le concile de Trente les a faits siens. Sess. VI, c. II, Denzinger, n. 804. Dans le *De peccat. merit. et remissione*, II, III, 3, t. XLIV, col. 152, il se divertit de la naïveté de ses contradicteurs : *Acute autem sibi videntur dicere, quasi nostrum hoc ullus ignoret quod « si nolumus, non peccamus, nec præciperet Deus homini quod esset humanæ impossibile voluntati ».* Le passage est formel du *De nat. et grat.*, XLIII, 50, t. XLIV, col. 271 : *non igitur Deus impossibilia jubet, sed jubendo admonet, et facere quod possis, et petere quod non possis.* Dans le même ouvrage, LXIX, 83, col. 289, dans le *De perfect. just. hom.*, III, 9, col. 295, et X, 21 et 23, col. 303, on retrouvera la même doctrine.

S'il en est ainsi, et si, comme tant de fois encore Augustin le répète, le libre arbitre se suffit pour le mal, si Dieu n'abandonne que ceux qui l'ont abandonné, peut-on soutenir que l'évêque d'Hippone enseigne une volonté salvifique présupposant pour un grand nombre le démérite fatal, le péché inévitable, la dénégation de grâces suffisantes? *La volonté salvifique chez saint Augustin*, dans *Rev. thomiste*, nov. 1930, p. 480.

« Il affirme toujours, dit le P. Garrigou-Lagrange, que la grâce efficace est accordée par miséricorde à ceux qui la reçoivent et n'est refusée aux autres par la justice divine qu'en raison d'un péché antérieur. *De præd. sanct.*, VIII, *P. L.*, t. XLIV, col. 971. » Le même auteur *(ibid.)* ne pense pas que ce péché antérieur, dans le cas des adultes, soit le seul péché originel. Celui-ci, du reste, ne saurait être le motif de la réprobation négative chez ceux auxquels il a été remis. Il faut donc supposer des péchés personnels qui ont eu pour conséquence l'abandon par Dieu : *Non deserit si non deseratur (Deus), ut pie semper justeque vivatur. De natura et gratia*, XXVI, 29, t. XLIV, col. 261.

2° *Objections d'ordre moral.* — 1. *La doctrine angoissante d'Augustin.* — Les semi-pélagiens reprochaient aux enseignements d'Augustin de fomenter l'angoisse dans les âmes, à cause même de cette impénétrabilité des desseins de Dieu à laquelle il recourait sans cesse : *Sed incerta est mihi, inquit, de me ipso voluntas Dei. De præd. sanct.*, XI, 21, t. XLIV, col. 976. Le saint docteur avait la répartie belle. La volonté humaine est-elle donc un si sûr appui? *...Miror homines infirmitati suæ se malle committere quam firmitati promissionis Dei... Quid ergo? tuane tibi voluntas de te ipso certa est, nec times, « qui videtur stare videat, ne cadat »* (I Cor., X, 12)? Et si des deux côtés c'est le règne de l'incertitude, pourquoi ne pas s'abandonner du côté où se trouve la force : *Cum igitur utraque incerta sit, cur non homo firmiori quam infirmiori fidem suam, spem charitatemque committit? Ibid.*

C'est au contraire la doctrine semi-pélagienne qui mène aux plus absurdes conclusions : *...Hoc est enim dicere, tunc de sua salute hominem desperare, quando spem suam non in seipso, sed in Deo didicerit ponere, cum propheta clamet : « Maledictus qui spem habet in homine ». De dono pers.*, XVII, 46, t. XLV, col. 1022. Comme si d'espérer uniquement en Dieu était une source de désespoir! *Absit autem a vobis, ideo desperare de vobis, quoniam spem vestram in ipso habere jubemini, non in vobis. Ibid.*, XXII, 62, col. 1030.

2. *Inutilité de la prédication.* — Les moines d'Hadrumète, qui avaient bien saisi le point central de l'enseignement d'Augustin, s'étaient écriés : *Utquid nobis prædicatur atque præcipitur ut declinemus a malo et faciamus bonum, si hoc nos non agimus, sed id velle et operari Deus operatur in nobis?* Il semblait aux moines africains que l'efficacité de la grâce revendiquée par l'évêque d'Hippone détruisait toute activité proprement humaine. Mais Augustin de les éclairer : *Potius intelligant, si filii Dei sunt, Spiritu Dei se agi, ut quod agendum est agant...; aguntur enim ut agant, non ut ipsi nihil agant. De corr. et grat.*, II, 4, t. XLIV, col. 918. L'emprise de l'action divine sur l'action humaine est le principe, non la destruction de celle-ci. Plus abstraitement nous dirions : la grâce efficace n'est pas nécessitante. Dès lors la prédication, le rappel des préceptes divins garde toute sa raison d'être.

C'est à une objection semblable que, dans le *De dono perseverantiæ*, Augustin oppose la conduite de saint Paul dont la doctrine touchant la prédestination ne gênait aucunement le ministère pastoral : *Quasi vero adversata sit Apostolo prædicanti. Nonne ille doctor*

gentium in fide et veritate et prædestinationem toties commendavit et verbum Dei prædicare non destitit? xiv, 34, t. xlv, col. 1013. L'Apôtre savait fort bien en concilier les thèses les plus rigoureuses avec les plus instantes exhortations : *Numquid quia dixit « Deus est qui operatur in vobis et velle et operari pro bona voluntate »* (Phil., ii, 13), *ideo non ipse et ut velimus quæ Deo placeant, et ut operemur hortatus est? Ibid.*

3. *Inutilité de la correction des pécheurs.* — Toujours sous le faux prétexte que la grâce divine est exclusive dans l'œuvre du salut et que, par conséquent, au lieu de corriger le pécheur, de lui imposer une pénitence, il faut se borner à implorer en sa faveur la grâce de Dieu, les moines d'Hadrumète revenaient à la charge. Le mal est le fait de l'homme seul, répliquait Augustin : *Tuum quippe vitium est quod malus es et majus vitium corripi nolle quia malus es. De corr. et grat.*, v, 7, t. xliv, col. 919. Sans doute la correction ne profite au pécheur que par la grâce de Dieu qui peut, aux mêmes fins, se passer d'elle : *Tunc autem correptione proficit homo, cum miseretur et adjuvat, qui facit quos voluerit etiam sine correptione proficere, ibid.;* mais ses effets psychologiques sont dans l'ordre du plan divin : *Dolor quippe ille quo sibi displicet quando sentit correptionis aculeum, excitat eum in majoris orationis affectum: ut, Deo miserante, incremento charitatis adjutus desinat agere pudenda et dolenda et agat laudanda atque gratanda. Hæc est correptionis utilitas... Ibid.*

Qu'on ne dise donc plus qu'il ne faut pas faire des remontrances à celui qui sort du droit chemin, mais seulement demander à Dieu son retour et sa persévérance. S'il est du nombre des prédestinés, Dieu fera, à coup sûr, tourner nos remontrances à son avantage : *Si enim secundum propositum vocatus est iste, procul dubio illi etiam quod corripitur, Deus cooperatur in bonum. Ibid.*, ix, 25, col. 931. Et, comme nous ignorons s'il est de ce nombre, que la charité, en fin de compte, nous dicte notre devoir, laissant à Dieu le soin de réaliser ses desseins : *Utrum autem ita sit vocatus quoniam qui corripit nescit, faciat ipse cum charitate quod scit esse faciendum : scit enim talem corripiendum; facturo Deo aut misericordiam, aut judicium. Ibid.*

Toutes ces difficultés, on le voit, ne parviennent pas à infirmer la vigoureuse doctrine d'Augustin sur la prédestination des élus. Il sait qu'elle a des conséquences rigoureuses, entre autres l'immutabilité des décrets divins et l'efficacité intrinsèque de la grâce : *definita sententia voluntatis Dei... gratia qua velitis et sitis electi.* Cependant il ne faut pas leur sacrifier en chaire l'absolue gratuité de la prédestination : *Ista cum dicuntur ita nos a confitenda vera Dei gratia, id est, quæ non secundum merita nostra datur, et a confitenda secundum eam prædestinatione sanctorum deterrere non debent. De dono pers.*, xv, 38, t. xlv, col. 1016. Ces conséquences, en effet, ne sont pas plus alarmantes que celles de la prescience universelle de Dieu, tout aussi immuable, quoi que nous fassions : *Sicut non deterremur a confitenda præscientia Dei.* A quoi s'ajoute le devoir de prévenir d'autres erreurs qui s'autoriseraient du silence même des prédicateurs : *Numquid ergo, propter hujusmodi animas, ea quæ de præscientia Dei vera dicuntur, vel neganda sunt vel tacenda, tunc videlicet quando si non dicantur in alios itur errores. Ibid.*, col. 1017.

Il faut user pourtant d'une certaine prudence, de crainte que des auditeurs peu préparés ne soient mis en défiance : *Quæ tamen (prædestinatio) non ita populis prædicanda est, ut apud imperitam vel tardioris intelligentiæ multitudinem redargui quodam modo ipsa sua prædicatione videatur. Ibid.*, xxii, 57, col. 1028. Il faut avec l'Apôtre les encourager à l'effort salutaire et à voir dans cet effort même un signe de prédestination : *Sed dicendum est : « Sic currite ut comprehendatis »* (I Cor., ix, 24), *atque ut ipso cursu vestro ita vos esse præcognitos noveritis, ut legitime curreretis. Ibid.*

3° *Objections contre la méthode de saint Augustin.* — Non contents d'incriminer l'enseignement du saint docteur, ses adversaires ne ménageaient pas sa méthode elle-même, et il faut reconnaître que leurs reproches ne manquaient pas de gravité.

1. *Critique de l'exégèse augustinienne.* — Nous avons entendu déjà Augustin se blanchir de l'accusation d'antitraditionalisme. L'exposé de sa doctrine, quoi qu'on en ait dit, nous l'a montré jalousement fidèle à saint Paul. Mais les semi-pélagiens, à plusieurs reprises, critiquèrent violemment son exégèse. Il alléguait, disaient-ils, des textes non canoniques, comme l'en avertissait Hilaire de Marseille : *Illud testimonium quod posuisti « Raptus est ne malitia mutaret intellectum ejus »* (Sap., iv, 11), *tanquam non canonicum definiunt omittendum. Epist.*, ccxxvi, 4, t. xxxiii, col. 1009. A quoi le saint évêque répondait qu'il avait exposé l'Écriture en théologien et non en commentateur : *Hæc est tota causa cur dictum est, a quocumque sit dictum... Dictum est enim secundum pericula hujus vitæ, non secundum præscientiam Dei qui hoc præscivit quod futurum erat non quod futurum non erat. De præd. sanct.*, xiv, 26, t. xliv, col. 979. Ce n'est pas d'authenticité qu'il était préoccupé, mais avant tout d'orthodoxie.

On l'avait accusé également d'avoir sollicité, en faveur de l'efficacité mystérieuse de la grâce, un passage du livre des Rois, et un endroit parallèle du l. I des Chroniques : *Frustra itaque etiam illud, quod Regnorum et Paralipomenon Scriptura teste probavimus, cum Deus vult fieri quod non nisi volentibus hominibus oportet fieri, inclinari eorum corda ut hoc velint* (I Reg., x, 26, et I Paral., xii, 11) *eo scilicet inclinante qui in nobis mirabili modo et ineffabili operatur et velle, ad causam de qua disserimus, non pertinere dixerunt. Ibid.*, xx, 42, col. 990. Peine perdue! car, outre que l'accusation est gratuite, ce dont il se plaint brièvement : *Quid est aliud, nihil dicere et tamen contradicere (ibid.)*, elle n'atteint pas sa doctrine. Pense-t-on que Dieu ait une double mesure et que, s'il peut amener les volontés à l'établissement de royaumes terrestres, comme ceux de Saül ou de David, elles lui échappent dans la constitution du royaume du ciel? *Cogitate autem quale sit, ut credamus ad constituenda regna terrena hominum voluntates operari Deum, et ad capessendum regnum cælorum homines operari voluntates suas. Ibid.* L'exégète s'efface, mais le théologien triomphe.

L'exégète, d'ailleurs, reparaît au sujet du texte de saint Paul (I Cor., iv, 7) que les semi-pélagiens refusaient d'étendre à la foi, laquelle, d'après eux, comme une sorte d'attribut essentiel, était restée dans la nature bien que déchue : *Nec de hac fide posse dici : « Quid habes quod non accepisti »? cum in eadem natura remanserit, licet vitiata, quæ prius sana ac perfecta donata sit. Epist.*, ccxxvi, 4, t. xxxiii, col. 1009.

Augustin dissipe cette objection en faisant appel au contexte. L'Apôtre n'y tend qu'à refréner l'orgueil de l'homme par l'exaltation exclusive de Dieu : *Videtisne nihil agere Apostolum nisi ut humilietur homo et exaltetur Deus? De præd. sanct.*, v, 9, t. xliv, col. 967. C'est pour conclure diverses considérations dans ce sens qu'il s'écrie : *Quis enim te discernit, quid habes quod non accepisti? Si autem et accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis* (I Cor., iv, 6, 7). Sa pensée ne fait aucun doute et il est d'une absurdité sans bornes de soupçonner que Paul songe aux dons naturels de Dieu, lorsqu'il mentionne la justice originelle, ou ce qui en reste après la chute : *In hac Apostoli evidentissima intentione, qua contra humanam superbiam loquitur, ne quisquam in homine, sed in Domino glorietur, dona Dei naturalia suspicari, sive ipsam totam perfectamque natu-*

ram qualis in prima conditione donata est, sive vitiatæ naturæ qualescumque reliquias, nimis quantum existimo, absurdum est. De præd. sanct., v, 10, t. XLIV, col. 967. Paul ne parle-t-il pas d'un discernement? Or, les dons naturels, que tout le monde possède, ne peuvent y servir, mais seulement les dons surnaturels comme la foi, la justice et autres. L'Apôtre prévient l'arrogance de ceux qui s'en prévaudraient : *Talibus occurrens cogitationibus bonus doctor : « Quid autem habes, inquit, quod non accepisti? » Ibid.* Ils les ont reçus de celui-là même qui discerne en les distribuant à son gré.

Et le théologien, en saint Augustin, de donner raison à l'exégète par une distinction ; ce qui est essentiel à la nature, c'est de pouvoir avoir la foi, comme de pouvoir avoir la charité, mais non de les avoir de fait : *Proinde posse habere fidem, sicut posse habere charitatem naturæ est hominum, habere autem fidem, quemadmodum habere charitatem gratiæ est fidelium.* Ce n'est donc pas la possibilité naturelle d'avoir la foi qui peut être une base de discernement, tandis que la foi du fidèle le distingue d'avec l'infidèle : *Ipsa vero fides discernit ab infideli fidelem. Ibid.*

Sur les difficultés enfin que pouvait créer le passage paulinien sur la volonté salvifique universelle, nous nous sommes expliqué plus haut.

2. *Contradictions.* — Enfin les semi-pélagiens allaient jusqu'à opposer à saint Augustin ses propres paroles. Expliquant la venue apparemment tardive du Christ dans le monde, *Epist.*, CII, 14, 15, le saint docteur avait fait appel à la prescience divine : *Tunc voluisse hominibus apparere Christum, apud eos prædicari doctrinam suam, quando sciebat et ubi sciebat esse qui in eum fuerant credituri. De præd. sanct.*, IX, 17, t. XLIV, col. 973. Pourquoi donc refusait-il d'expliquer par elle la prédestination des élus? Mais le saint docteur de remettre les choses au point. Tout d'abord, en invoquant la prescience divine, il n'avait point prétendu épuiser la question : *Sine præjudicio etiam aliarum forte causarum, quæ a prudentibus vestigari queunt.* De plus cette explication laissait intacte la question de la gratuité de la foi et de la prédestination. Rien de plus vrai que la prescience du Christ relative à ses futurs fidèles : *Quid enim est verius quam præscisse Christum qui et quando et quibus locis in eum fuerant credituri.* Mais restait à savoir si ces fidèles auraient la foi par eux-mêmes ou la recevraient de Dieu comme un don. Augustin n'avait pas cru nécessaire, à ce moment-là, de l'élucider : *Sed utrum, prædicato sibi Christo, a se ipsis habituri essent fidem, an Deo donante sumpturi, id est utrum tantummodo eos præscierit* (de cette prescience qui est étrangère à la prédestination), *an etiam prædestinaverit Deus, quærere atque disserere tunc necessarium non putavi. Ibid.*

Même insuccès de l'objection qui se fondait sur ces autres paroles : « le salut est pour ceux qui en sont dignes ». Le saint docteur n'avait eu qu'à préciser d'où venait cette dignité pour affirmer, une fois de plus, la gratuité absolue de la prédestination qui est l'alpha et l'oméga de son inébranlable doctrine : *Si discutiatur et quæratur unde quisque sit dignus, non desunt qui dicant voluntate humana : nos autem dicimus, gratia vel prædestinatione divina. Ibid.*, X, 19, col. 974.

VI. CONCLUSION : LA DÉFINITION AUGUSTINIENNE DE LA PRÉDESTINATION. — Nous avons déjà rencontré plusieurs définitions de la prédestination par saint Augustin. Celle dont nous allons montrer la richesse, il la formula, en bon philosophe, presque à la fin de l'ouvrage qui devait la légitimer, comme le fruit mûr de ses longues investigations. Seul le génie du grand docteur pouvait suppléer aux siècles de labeur philosophique et théologique que suppose une définition, digne de ce nom, c'est-à-dire compréhensive, en sa brièveté, d'une science tout entière. Augustin écrivait donc dans le *De dono perseverantiæ : Hæc est prædestinatio sanctorum nihil aliud; præscientia scilicet et præparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicumque liberantur.* XIV, 35, t. XLV, col. 1014. Connaissant le caractère de son enseignement, nous serions vains de voir là, exprimés en forme, un genre prochain et une différence spécifique. Augustin définit ainsi non l'*imperium* de l'acte divin, mais la prédestination globale, *adæquate sumpta*, dira-t-on plus tard.

Nous retrouvons l'idée du choix, en tant que point précis du mystère de la prédestination dans l'indétermination intentionnelle du pronom *quicumque*, qui fait songer au *quos præscivit* de saint Paul.

L'ordre éternel est impliqué dans le caractère d'antériorité que revêtent la prescience et la *præparatio beneficiorum*. On remarquera qu'Augustin ne mentionne pas l'élection comme appartenant à cet ordre, mais nous avons vu que la prescience, celle qui intègre la prédestination, est une prescience élective.

L'ordre de la réalisation dans le temps est notifié par le résultat même de la prédestination : *quibus certissime liberantur.* Il s'agit d'une libération de fait.

Le principe augustinien de la permission divine du mal, ainsi que la *materia circa quam* de la prédestination, sont suggérés par cette libération, cet affranchissement qui évoquent la *massa damnationis.* Nous avons vu, en effet, que l'action de la grâce dans la réalisation de la prédestination, allait à rendre à elle-même la liberté humaine, victime au moment du péché originel, de sa propre abdication.

La transcendance de l'action divine et la subordination de l'action humaine, en un mot l'efficacité non nécessitante de la grâce, tiennent merveilleusement dans ce mot *liberantur.* Il indique, certes, une passivité et, pour autant, affirme l'action divine, mais en quoi consiste pour l'homme cette passivité, sinon à recevoir de Dieu l'exercice même de sa propre liberté : *Agit Omnipotens in cordibus hominum etiam motum voluntatis eorum. De grat. et lib. arb.*, XXI, 42, t. XLIV, col. 908.

L'infaillibilité de la prédestination est expressément signifiée : *certissime liberantur.* Il faut en chercher la raison, comme nous l'avons établi longuement, dans l'infaillibilité de la prescience, ayant elle-même pour objet l'action de Dieu : *Quæ danda essent et quibus danda essent Deum non præscire non potuisse, De dono pers.*, XVII, 43, t. XLV, col. 1020, et nullement l'action de l'homme ni ses mérites futurs, qui, en tant que futurs, seraient pour Dieu contradictoires : *in præscientia Dei non futuris.*

Enfin l'absolue gratuité de la prédestination envahit la définition augustinienne tout entière. Elle est liée à l'impossible détermination par l'homme des prédestinés : *quicumque.* L'homme ne saurait en effet donner des raisons du choix divin. L'action divine qui a toute initiative dans l'ordre d'intention *(præscientia* et *præparatio)*, une efficacité intrinsèque dans l'ordre d'exécution *(quibus certissime liberantur)*, en un mot, la grâce *(beneficiorum Dei)*, qui réalise la prédestination, ne laisse aucune place aux mérites antécédents de l'homme et rend absurde leur prévision comme règle du plan divin.

Ajoutons que la définition de saint Augustin perd toute cohérence, si la libération dont elle parle n'est pas définitive, et les bienfaits de Dieu sans repentance, bref si Augustin n'entend pas définir exclusivement la prédestination gratuite et infaillible des élus *ad gloriam. Hæc est prædestinatio sanctorum, nihil aliud : præscientia scilicet et præparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur.*

J. SAINT-MARTIN.

VII. Les disciples de saint Augustin. — 1° *Saint Prosper d'Aquitaine.* — Après la mort d'Augustin, sa doctrine sur la prédestination fut défendue, contre un pamphlet anonyme qui la défigurait, par saint Prosper d'Aquitaine dans ses *Pro Augustino responsiones ad capitula objectionum Gallorum calumniantium*, *P. L.*, t. LI, col. 155-174. Prosper se rendit même à Rome et obtint du pape saint Célestin en 431 la lettre qui affirmait hautement l'orthodoxie de l'évêque d'Hippone et recommandait à l'épiscopat gaulois de ne pas permettre qu'on le calomniât davantage. De retour en Gaule, Prosper dut pourtant réfuter un nouveau pamphlet, qui paraît être l'œuvre de saint Vincent de Lérins, et d'après lequel la doctrine augustinienne nie que Dieu veuille le salut de tous les hommes et suppose qu'il est l'auteur du péché. Saint Prosper rejeta ces conclusions dans ses *Pro Augustino responsiones ad capitula objectionum Vincentianarum*, *ibid.*, col. 177-186, et il écrivit contre Cassien, vers 433-434, le *Liber contra Collatorem*, *ibid*, col. 213-276, qui traite de nouveau le problème de la grâce et du libre arbitre.

Pour répondre aux pélagiens qui abusaient du texte de Paul, I Tim., II, 4 : *Deus omnes homines vult salvos fieri*, et prétendaient que Dieu veut sauver également tous les hommes, saint Augustin, partant du fait que tous les hommes ne sont pas sauvés et du principe de l'infaillible efficacité de la volonté divine, avait plusieurs fois parlé, nous l'avons vu, d'une volonté salvifique restreinte. Il entendait par là la volonté infailliblement efficace qui conduit tous les élus à la vie éternelle. Saint Prosper, pour répondre aux objections faites contre la doctrine de son maître, insiste sur un autre aspect de cette doctrine. Saint Augustin avait nettement affirmé dans le *De natura et gratia*, XLIII, 50, t. XLIV, col. 271 : *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis et petere quod non possis.* Dieu ne commande jamais l'impossible, autrement le péché actuel serait inévitable, dès lors il ne serait plus un péché et les châtiments divins infligés pour une pareille faute seraient une injustice manifeste. Mais dire que Dieu ne commande jamais l'impossible signifie qu'il veut rendre *réellement possible* à tous les hommes l'accomplissement des préceptes qui s'imposent à eux et quand ils s'imposent à eux; par là il veut rendre réellement possible leur salut, sans pourtant les conduire tous efficacement à la vie éternelle. De plus, Augustin avait plusieurs fois expliqué sans restriction le texte de saint Paul, II Cor., V, 15 : *pro omnibus mortuus est Christus.* Cf. *Contra Jul.*, VI, IV, 8, t. XLIV, col. 825; *Op. imp. contra Jul.*, II, CLXXIV, CLXXV, t. XLV, col. 1217.

Aussi saint Prosper put écrire en restant fidèle à son maître : *Sincerissime credendum atque profitendum est Deum velle ut omnes homines salvi fiant; siquidem Apostolus, cujus ista sententia est, sollicitissime præcipit, quod in omnibus Ecclesiis piissime custoditur, ut Deo pro omnibus hominibus supplicetur : ex quibus quod multi pereunt, pereuntium est meritum, quod multi salvantur, salvantis est donum. Resp. ad cap. obj. Vincent.*, 2., t. LI, col. 179; cf. *Resp. ad cap. Gallorum*, col. 162.

Ces paroles de saint Prosper formulent les deux aspects extrêmes du mystère, d'une part, la volonté salvifique universelle, de l'autre, le mystère de la prédestination : *quod multi salvantur, salvantis est donum.* Voir sur cette question, chez saint Prosper, P. M. Jacquin, O. P., *La question de la prédestination aux Ve et VIe siècles*, dans *Revue d'hist. eccl.*, t. VII, 1906, p. 269-300; J. Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. III, p. 283-293; F. Cayré, *Précis de patrologie*, t. II, 1930, p. 180-185.

Sur la prédestination proprement dite, saint Prosper défend aussi fermement la pensée de saint Augustin et refuse d'identifier la prédestination à la prescience, car Dieu ne prévoit pas moins les actes mauvais que les actes bons, mais il ne veut positivement et ne produit que les seconds. Cf. *Resp. ad cap. Gall.*, I, 15, col. 170. Il est l'auteur de tout bien et ce n'est pas indépendamment de la volonté divine que tel homme est meilleur qu'un autre. La prédestination comporte donc, avec la prescience, un amour de prédilection ou la volonté de produire en tel homme plutôt qu'en tel autre et par lui ce bien salutaire par lequel il méritera de fait la vie éternelle et y parviendra. Cf. *Resp. ad cap. Gall.*, II, 15, col. 174. Et donc la prédestination des élus est gratuite, comme l'avait dit saint Augustin.

Si saint Prosper a atténué sur un point la doctrine de son maître, c'est sur la réprobation. Il ne se contente pas de parler des âmes laissées par Dieu dans la *massa perditionis*, il pense que la réprobation est une *suite des péchés personnels* prévus par Dieu. *Resp. ad cap. Gall.*, I, 7, col. 161. Cette manière de voir ne saurait se soutenir pour la non-élection des enfants morts sans baptême. Quant aux adultes réprouvés, elle laisse subsister une grande obscurité : *leurs péchés personnels prévus* par Dieu n'arriveraient pas sans une permission divine; et pourquoi Dieu a-t-il permis en tels hommes les péchés personnels sans avoir l'intention efficace de les leur remettre, tandis qu'il ne permet les péchés personnels dans la vie des élus que pour les conduire à une humilité plus vraie, condition d'un amour plus pur?

Bien des disciples de saint Augustin, qui viendront plus tard, penseront être plus fidèles à sa pensée, en distinguant entre la réprobation négative (non-élection et volonté de permettre des péchés qui ne seront pas remis) et la réprobation positive (décret éternel d'infliger la peine de la damnation pour les péchés prévus). La réprobation négative, diront-ils, ne saurait être la suite de péchés personnels prévus par Dieu comme ne devant pas être remis, car elle n'est autre que la permission divine de ces péchés, et, sans elle, Dieu ne pourrait les prévoir. Ce sera la doctrine de saint Thomas, Ia, q. XXIII, a. 5, ad 3um, qui paraît bien conforme à celle de saint Augustin. *De præd. sanct.*, III, 7, t. XLIV, col. 965; *Contra duas epist. pelag.*, II, VII, 13, col. 580.

2° *L'auteur du traité « De vocatione omnium gentium »*, *P. L.*, t. LI, col. 647-722, écrit entre 430 et 460, à peu près à la même époque que saint Prosper; il admet la volonté salvifique universelle et maintient la gratuité de la prédestination, en vrai disciple d'Augustin. Pour expliquer la volonté salvifique universelle, il insiste sur une grâce de salut *générale*, offerte à tous, et il la distingue d'une *grâce spéciale* toute gratuite, donnée à ceux qui se sauvent de fait. *Quibus donis (generalibus)... specialis gratiæ largitas superfusa est. Op. cit.*, II, XXV, col. 710. Cette grâce spéciale est l'effet d'une prédilection divine.

3° *Saint Fulgence.* — Au début du VIe siècle, les controverses sur la grâce et la prédestination reprirent à cause de discussions relatives aux écrits de l'évêque semi-pélagien Fauste de Riez, après la mort de celui-ci. C'est alors que saint Fulgence de Ruspe écrivit le petit traité *Liber de incarnatione et gratia Domini nostri Jesu Christi*, *P. L.*, t. LXV, col. 451-493, puis une *lettre* importante sur la question de la grâce, *Epist.*, XV, *ibid.*, col. 435-442, et directement contre les doctrines de Fauste un ouvrage en sept livres, dont il ne reste que le traité *Ad Monimum*, *ibid.*, col. 151-206, dont le l. I, col. 153-178, est sur la prédestination, enfin le *De veritate prædestinationis et gratiæ*, *ibid.*, col. 603-672.

Saint Fulgence, appelé *Augustinus abbreviatus*, fait sienne toute la doctrine de saint Augustin sur la grâce et la gratuité de celle-ci. Cf. *Ad Monimum*, I, VIII-XI, XIV. Il accepte aussi toute la doctrine de son maître sur la prédestination. La prédestination totale, c'est-à-dire à la gloire et à la grâce, est selon lui gratuite.

certaine et restreinte. Elle est gratuite, parce que la grâce, sans laquelle l'homme ne peut faire aucun bien salutaire, est un don de la pure miséricorde de Dieu. *De verit. prædestin.*, l. I. La prédestination est certaine, en vertu de la toute-puissance de l'immuable volonté de Dieu. *Ad Mon.*, I, XII. Elle est enfin restreinte aux élus appelés à manifester la miséricordieuse bonté de Dieu. *Ibid.*, I, XXVI; *De verit. prædestin.*, II, n. 33.

Quant à la volonté salvifique, saint Fulgence la limite comme le faisait saint Augustin dans les textes où il parlait de la volonté salvifique infailliblement efficace. Cf. *De verit. prædest.*, III, n. 14-15, 17-22, col. 658 sq.; *Epist.*, XV, 15, col. 441. Il ne nie pourtant pas cet autre point de la doctrine augustinienne : *Deus impossibilia non jubet*, ou Dieu veut rendre réellement possible à tous l'accomplissement des préceptes, qui sont la voie du salut. Saint Fulgence rejette nettement la prédestination au péché, *Ad Mon.*, I, IV-VII, XVII-XXX, et il explique que ceux que Dieu n'a pas élus, il les abandonne justement soit à cause du péché originel, soit à cause de l'orgueil qui en est la suite. *Ibid.*, I, XVII.

4° *Saint Césaire d'Arles* (470-543) conserve aussi dans ses sermons la doctrine de saint Augustin sur la prédestination. Comme le dit P. Lejay (article CÉSAIRE D'ARLES, t. II, col. 2178) : « Le problème du salut et de la damnation est résolu de la même manière que dans saint Augustin. Si la méchanceté des pécheurs les conduit à l'endurcissement, c'est que Dieu leur a soustrait sa grâce (*Serm.*, XXII, 4). Si l'on demande pourquoi Dieu donne aux uns la grâce et la refuse aux autres, Césaire répond comme Augustin : *Judicia Dei plerumque sunt occulta, numquam tamen injusta* (*Serm.*, CCLXXV, 1). Et il oppose, comme saint Augustin, les textes connus : *O altitudo ! O homo tu quis es ut respondeas Deo !* »

On voit cependant que saint Césaire, comme son maître, distingue entre la permission divine du péché, sans laquelle celui-ci n'arriverait pas, et la soustraction divine de la grâce, qui, comme une juste peine, suppose au contraire la prévision du péché. C'est ainsi qu'il écrit : « Le pharaon est endurci par la soustraction de la grâce, mais aussi à cause de sa méchanceté. » (*Serm.*, XXII.)

Le mystère reste dans la permission divine des péchés qui ne seront pas remis. Dieu relève souvent des péchés qu'il a permis, souvent, mais pas toujours; c'est là le mystère même.

5° *Le IIe concile d'Orange* (529), où saint Césaire d'Arles eut une influence prépondérante, mit fin aux luttes entre augustiniens et antiaugustiniens, en Gaule, en approuvant les points fondamentaux soutenus par Augustin. Il contient d'abord huit canons extraits par Césaire des œuvres d'Augustin (1-8), plus (n. 10), une autre proposition ajoutée par l'évêque d'Arles, ensuite 16 propositions (9 et 11-25) tirées par Prosper des œuvres d'Augustin et envoyées par le pape Félix IV. Le pape suivant, Boniface II, confirma, le 25 janvier 531, ces décisions auxquelles Rome avait eu déjà une grande part et il déclara la profession de foi du synode *consentanea catholicis Patrum regulis*.

Dans ces canons du concile d'Orange, sont clairement affirmées *la nécessité* de la grâce pour tout bien surnaturel et sa *gratuité;* par là le semi-pélagianisme était définitivement écarté. Sur la question de savoir si l'efficacité de la grâce dont parle ce concile est intrinsèque ou extrinsèque, c'est-à-dire si elle est indépendante ou non de la prévision divine de notre consentement, les théologiens modernes ne s'accordent pas. Ceux qui, comme les augustiniens et les thomistes, admettent l'efficacité intrinsèque de la grâce, citent surtout les canons suivants : can. 3, *Si quis invocatione humana gratiam Dei dicit posse conferri, non autem* IPSAM GRATIAM FACERE *ut invocetur a nobis, contradicit Isaiæ prophetæ, vel Apostolo idem dicenti : « Inventus sum a non quærentibus me ; palam apparui his, qui me non interrogabant.* » (Rom., X, 20; Is., LXV, 1.) — Can. 4, *Si quis, ut a peccato purgemur, voluntatem nostram Deum exspectare contendit, non autem, ut etiam purgari velimus, per Sancti Spiritus infusionem et operationem* IN NOS FIERI *confitetur, resistit ipsi Spiritui Sancto per Salomonem dicenti : « Præparatur voluntas a Domino* » (Prov., VIII, 25), *et Apostolo salubriter prædicanti : « Deus est, qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate* » (Phil., II, 13). — Can. 6, *Si quis... non ut obedientes et humiles simus* IPSIUS GRATIÆ DONUM *esse consentit, resistit Apostolo dicenti : « Quid habes, quod non accepisti?* » (I Cor., IV, 7),*et « Gratia Dei sum id, quod sum* » (I Cor., XV, 10). — Can. 9, *Quoties enim bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum,* UT OPEREMUR, OPERATUR. — Can. 10, *Adjutorium Dei etiam renatis et sanatis semper est implorandum, ut ad finem bonum pervenire, vel in bono possint opere perdurare.* — Can. 12, *Tales nos amat Deus, quales futuri sumus ipsius dono, non quales sumus nostro merito.* — Can. 20, *Nulla facit homo bona, quæ non Deus præstat ut faciat homo.* — Can. 22, *Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum.* La théologie en précisera plus tard le sens : l'homme ne fait aucun bien surnaturel sans le secours surnaturel de Dieu, ni aucun bien naturel sans un secours d'ordre naturel.

Le concile d'Orange n'affirme rien de positif sur la prédestination à la gloire et à la grâce; mais on voit que celle-ci est la conséquence des canons que nous venons de citer, en particulier du canon 20 : *Nulla facit homo bona, quæ non Deus præstat ut faciat homo.* Ces dernières paroles et celles du canon 12 : *Tales nos amat Deus, quales futuri sumus ipsius dono, non quales sumus nostro merito,* unies au *Quid habes quod non accepisti,* ne reviennent-elles pas à dire que nul ne serait *meilleur* qu'un autre s'il n'était *plus aimé* et plus aidé par Dieu, et que, dans l'œuvre du salut, *tout* est de Dieu, en ce sens qu'on ne peut y trouver le moindre bien qui serait exclusivement de nous et non pas de lui? L'*Indiculus de gratia Dei* annexé à la lettre XXI du pape Célestin parlait de même; cf. Denzinger, n. 134, 135, 139, 142 : *Ad confitendum gratiam Dei cujus operi ac dignationi nihil penitus subtrahendum est, satis sufficere credimus quidquid secundum prædictas regulas apostolicæ Sedis nos scripta docuerunt : ut prorsus non opinemur catholicum, quod apparuerit præfixis sententiis esse contrarium.*

Enfin le concile d'Orange réprouve nettement la prédestination au mal : *Aliquos vero ad malum divina potestate prædestinatos esse, non solum non credimus, sed etiam, si sunt qui tantum mali credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus.* Denzinger, n. 200. Au même endroit, le concile affirme que tous les baptisés peuvent se sauver s'ils veulent accomplir les commandements : *Hoc etiam secundum fidem catholicam credimus quod, post acceptam per baptismum gratiam, omnes baptizati Christo auxiliante et cooperante, quæ ad salutem animæ pertinent, possint et debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere.* Denzinger, *ibid.* C'est l'équivalent de la parole de saint Augustin que le concile de Trente (Denzinger, n. 804) citera contre les protestants : *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis et petere quod non possis* (*De nat. et grat.*, XLIII, 50), et *Deus sua gratia semel justificatos non deserit, nisi ab eis prius deseratur* (*ibid.*, XXVI, 29).

Par là étaient affirmés les deux aspects extrêmes du mystère : la gratuité et la nécessité de la grâce d'une part, et de l'autre la réelle possibilité du salut au moins pour tous les baptisés.

6° *Après le concile d'Orange.* — *Saint Grégoire le Grand* est aussi nettement augustinien, il enseigne la nécessité d'une grâce prévenante pour le commencement de la foi et des bonnes œuvres, *Moral.*, XVI, 30, *P. L.*, t. LXXV, col. 1135, et la prédestination absolument gratuite à la grâce et au salut, tel le cas du bon larron. *Moral.*, XVIII, 63, 64, t. LXXVI, col. 73-74.

Au VIIe siècle, *saint Isidore de Séville* enseigne aussi que les élus sont gratuitement prédestinés au ciel, *Sentent.*, II, VI, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 606, et que Dieu a préparé aux réprouvés les châtiments que méritent leurs fautes par lui permises. A la question : pourquoi Dieu a-t-il gratuitement choisi les uns et non les autres? saint Isidore répond : *In hac tanta obscuritate non valet homo divinam perscrutari dispositionem et occultum prædestinationis perpendere ordinem. Ibid.*, n. 6.

Telle est la doctrine que l'on trouve chez les disciples de saint Augustin. Les deux aspects extrêmes du mystère sont affirmés par eux : la gratuité de la prédestination et la réelle possibilité du salut pour tous les adultes au moins pour tous les baptisés; de plus, tous s'accordent à dire que nul ici-bas ne saurait voir l'intime conciliation de ces deux vérités, car ce serait voir l'intime conciliation de l'infinie justice, de l'infinie miséricorde et de la souveraine indépendance ou liberté de Dieu. L'équilibre se trouvait dans l'affirmation de ces deux aspects extrêmes du mystère et dans la contemplation supérieure de l'infinie bonté de Dieu, qui est à la fois le principe de sa miséricorde et de sa justice : la souveraine bonté est d'une part diffusive de soi, c'est le principe de la miséricorde, et elle a droit à être aimée par-dessus tout, c'est le principe de la justice.

Les disciples d'Augustin gardaient l'équilibre de l'esprit par la contemplation aimante de ces vérités dans l'obscurité de la foi; cet équilibre sera compromis au IXe siècle par les assertions de Gotescalc.

R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.

IV. LA CONTROVERSE SUR LA PRÉDESTINATION AU IXe SIÈCLE. — Le problème théologique de la prédestination a donné lieu, au IXe siècle, à une très vive querelle, qui mit aux prises les augustiniens déclarés et les adversaires de l'augustinisme intégral. — I. Avant le concile de Quierzy de 853. II. Les conciles antagonistes de 853 à 860 (col. 2920).

I. AVANT LE CONCILE DE QUIERZY (849-853). — 1. Les débuts, l'affaire de Gotescalc. 2. Premières controverses autour de Gotescalc. 3. L'intervention de l'Église de Lyon.

I. LES DÉBUTS. GOTESCALC, SES ADVERSAIRES, SA CONDAMNATION A MAYENCE ET A QUIERZY. — Le concile d'Orange, célébré en 529, mit fin pour trois siècles aux controverses sur la prédestination. Elles reprirent un peu avant 850 et agitèrent fortement l'Église des Gaules pendant plus de dix ans. Gotescalc, oblat à Fulda, qui avait demandé en vain d'être libéré de ses engagements et qui s'était retiré à Corbie d'abord, puis à Orbais (au diocèse de Soissons, suffragant de Reims), fut cause de toute cette agitation. Voir l'art. GOTESCALC. Sur ses premières difficultés et son transfert à Orbais, voir Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. IV, p. 137 sq.

1° *Gotescalc avant le concile de Mayence.* — 1. *A Orbais.* — « Dans sa nouvelle résidence, dit Hefele, Gotescalc s'appliqua assidûment à l'étude des écrits de saint Augustin et de saint Fulgence, et commença à réciter devant les autres moines divers passages de ces Pères qu'il présentait dans un sens prédestinatien parce qu'il les isolait du contexte et les écourtait. Ayant, au dire d'Hincmar, continué ses prédications durant des jours entiers, il avait mis le trouble dans l'esprit des faibles et gagné à ses idées beaucoup d'imprudents; cf. *P. L.*, t. CXXVI, col. 45, lettre au pape Nicolas. Son ancien condisciple, Walafrid Strabon, le surnomma Fulgence à cause de son zèle à prêcher la prédestination. Il ne se contenta pas de parler, il entra en relation avec divers savants, en particulier Ratramne de Corbie et Loup, abbé de Ferrières, et leur proposa des questions sur la prédestination et d'autres sujets. Nous avons de Loup une réponse sur la question de savoir si les élus, après la résurrection, verront Dieu des yeux du corps. L'abbé de Ferrières trouve que son correspondant ferait mieux de ne pas s'occuper de problèmes aussi oiseux et de lui épargner ses compliments. Plusieurs s'abstinrent de lui répondre, en quoi peut-être ils furent sages. »

La conduite de Gotescalc à Orbais pose un problème : Hincmar l'accusera d'avoir été ordonné à l'insu de son évêque Rothade par Rigbold, chorévêque de Reims, et d'avoir voyagé à l'étranger, en particulier à Rome, contre la règle et sans l'autorisation de son abbé. *P. L.*, t. CXXV, col. 84, 85.

2. *Voyage en Italie.* — A son retour de Rome (847-848), il séjourna chez le comte Eberhard de Frioul, gendre de Louis le Débonnaire. Il y rencontra Noting, évêque nommé de Vérone, qu'il entretint naturellement du problème qui le préoccupait surtout, celui de la prédestination. Mal impressionné, Noting fit part de ces discours à Rhaban Maur, qu'il rencontra peu après à la cour de Louis le Germanique. Il fut convenu que l'archevêque, qui savait peut-être déjà à quoi s'en tenir sur les idées du moine, écrirait un traité sur la prédestination. Il composa en effet un opuscule qu'il expédia à Noting avec une lettre d'envoi, où il explique qu'il a composé ce petit traité, *ad convincendum errorem eorum qui de Deo bono et justo tam nequiter sentiunt ut dicant ejus prædestinationem facere, quod nec homo ad vitam prædestinatus possit in mortem incidere nec ad mortem prædestinatus ullo modo se possit ad vitam recuperare. P. L.*, t. CXII, col. 1530. Il ne nomme pas Gotescalc, mais parle, en général, de certains bavards *(vaniloqui)* par lesquels le semeur de zizanie répand *non solum otiosa sed et noxia et blasphemiis plena eloquia. Ita ut quidam eorum perditionis suæ Conditorem asserant auctorem, dicentes quod, sicuti hi qui per præscientiam Dei ac prædestinationem vocati sunt ad percipiendam gloriam æternæ vitæ, non possunt non salvari, ita et illi qui ad æternum interitum vadunt, prædestinatione Dei coguntur, et non possunt evadere interitum. P. L.*, t. CXII, col. 1531.

Pour montrer l'erreur de cette doctrine, Rhaban cite des passages de saint Prosper et de l'*Hypomnesticon* (considéré alors comme étant de saint Augustin), qui distinguent entre prescience et prédestination. *Non omne quod præscit (Deus) prædestinat, mala enim tantum præscit et non prædestinat; bona vero et præscit et prædestinat.* La *massa perditionis* que constituent les hommes après la chute d'Adam est vouée à l'enfer, non *condemnatione divina generaliter sed ex debito. Venia vero, non merito, sed Dei justi judicis misericordiæ largitate confertur.* Col. 1553. Une miséricorde toute gratuite prédestine les uns à la vie, les autres sont frappés de peines méritées parce que Dieu a prévu ce qu'ils feraient. *Non tamen puniendos ipse fecit aut prædestinavit, sed tantum... in damnabili massa præscivit.* Dieu veut sauver tous les hommes, Jésus-Christ est mort pour tous. D'ailleurs, l'Écriture annonce aux bons leur récompense à cause des bonnes œuvres qu'ils peuvent accomplir par la grâce, et aux méchants leurs châtiments pour les méfaits dont leur liberté est seule responsable. Elle réfute ainsi l'erreur d'après laquelle la prédestination de Dieu est cause de la perte des réprouvés. Que les élus soient sauvés, c'est miséricorde ineffable, que les pécheurs soient éternellement punis, c'est justice, et non nécessité de la prédestination. Col. 1533-1541.

Rhaban cite les réponses de Prosper : *Ad capitula*

objectionum Vincentianarum, des passages de Gennade : *De ecclesiasticis dogmatibus*, presque tout le livre VI de l'*Hypomnesticon*, où est inculquée cette règle qu'il fait sienne : *Tenenda est igitur inconcusse hujus disputationis regula, peccatores in malis propriis, antequam essent in mundo, præscitos esse tantum, non prædestinatos, pœnam autem eis esse prædestinatam secundum quod præsciti sunt... Qui vero secundum propositum Dei vivunt, præscitos esse et prædestinatos electione gratuitæ gratiæ ejus et regnum eis cælorum esse prædestinatum sine dubitationibus dicendum est.* Col. 1549-1550.

L'opuscule, presque tout fait de citations, se termine par un résumé de la doctrine de Rhaban ainsi conçu :

Ecce habes, dilectissime frater, quod petisti : Sensum orthodoxorum atque catholicorum Patrum breviter in uno libello constructum de præscientia et prædestinatione, de gratia et libero arbitrio : Restat ut credas... Deum præscisse bonos et malos futuros : bonos autem tantum ut vitam æternam accipiant prædestinasse; malos vero in æternum perituros tantum præscisse, non prædestinasse. Gratia autem Dei quotquot salvi fierent salutem adipisci. Libero autem arbitrio, quod per primi hominis lapsum corruptum fuerat, cum divina bonitas illud secundum suum placitum regere voluerit, mercedem promereri posse perpetuam. Cum autem homo illo abutitur per superbiam, non gloria ejus, sed pœna dignum esse perpetua. Occulta autem atque secreta Dei, quæ soli patent cognitioni divinæ, neminem scrutari debere, ne plus volens sapere quam oportet sapere, pro veritate falsitatem, et pro recta fide maximum errorem sequendo, in interitum decidat sempiternum. *P. L.*, t. CXII, col. 1553.

A peu près en même temps, Rhaban Maur écrivait au comte Eberhard, accusant Gotescalc d'enseigner *quod prædestinatio Dei omnem hominem ita constringat ut, etiamsi quis velit salvus fieri, et hoc fide recta atque bonis operibus certet ut ad vitam æternam per Dei gratiam veniat, frustra et incassum laboret, si non est prædestinatus ad vitam, quasi Deus prædestinatione sua cogat hominem interire, qui auctor est salutis nostræ. Ibid.*, col. 1554. Le résultat de cette prédication est déplorable. Les gens qui l'entendent se disent : « si je suis prédestiné, je serai sauvé quoi que je fasse. Si je suis prédestiné à la mort, j'ai beau faire, je suis damné », d'où présomption ou désespoir. Gotescalc prétend s'appuyer sur saint Augustin. C'est de l'impudence, car saint Augustin défendait la grâce, il ne détruisait pas la vraie foi. Rhaban fait un petit traité au comte, en reproduisant certains passages de Prosper, déjà utilisés en partie dans la lettre de Noting, mais il ne transcrit pas les extraits de l'*Hypomnesticon*. Comme à Noting, il rappelle à Eberhard combien la discrétion est nécessaire en face d'un si impénétrable mystère, et l'exhorte, car il le tient pour un excellent chrétien, à faire effort pour détourner de l'erreur ceux qu'il trouvera séduits. *P. L.*, t. CXII, col. 1553-1562. Noyée, comme trop souvent, dans les citations patristiques, l'idée personnelle de Rhaban Maur ne parvient pas à émerger; il est assez malaisé de classer l'abbé de Fulda soit parmi les augustiniens modérés, soit parmi les augustiniens intégraux. Quelques mots sembleraient indiquer qu'il admet la prédestination *post prævisa merita*.

2° *Condamnations de Gotescalc à Mayence (848) et à Quierzy (849).* — Cependant Gotescalc, après avoir travaillé comme missionnaire dans la Grande-Moravie, était rentré à Fulda, dont Rhaban n'était plus abbé. C'est de Fulda qu'il se rendit, en octobre 848, à la diète de Mayence espérant sans doute pouvoir faire connaître sa doctrine, et peut-être convaincre Rhaban Maur, archevêque depuis 847, de semi-pélagianisme.

1. *Le synode de Mayence.* — Gotescalc remit au concile une profession de foi, et adressa à Rhaban un libelle où il réfutait les erreurs commises par celui-ci dans son traité adressé à Noting. L'archevêque de Reims, Hincmar, en a transcrit des fragments dans son deuxième (3e) traité de la prédestination. Ces fragments recueillis par Mauguin sont réimprimés dans *P. L.*, t. CXXI, col. 365-366.

De la profession, Hincmar nous a conservé ces lignes : *Ego Gothescalcus credo et confiteor, profiteor et testificor ex Deo Patre, per Deum filium, in Deo Spiritu sancto et affirmo atque approbo coram Deo et sanctis ejus quod gemina est prædestinatio, sive electorum ad requiem, sive reproborum ad mortem quia, sicut Deus incommutabiliter per gratuitam gratiam suam prædestinavit ad vitam æternam, similiter omnino omnes reprobos, qui in die judicii damnabuntur propter judicium suum incommutabiliter prædestinavit ad mortem sempiternam. P. L.*, t. CXXI, col. 368. Hefele, qui transcrit ces lignes, remarque : « Si Gotescalc voulait dire que la prédestination à la mort est absolue, tout comme la prédestination à la vie — et c'est en effet le sens qui résulte de ces deux mots *similiter omnino* — il est incontestablement hérétique, et la suite, à savoir que « les réprouvés seront condamnés au jour du jugement à cause de leurs péchés » laisse subsister l'hérésie. Calvin lui-même eût pu s'exprimer ainsi et il l'a fait. « Quoique, dit-il, ceux-là pèchent *nécessairement* qui y « sont prédestinés, ils n'en seront pas moins jugés et « condamnés au jour du jugement à cause de leurs « péchés, parce qu'ils ont fait de *plein gré* ce qu'ils « ont fait nécessairement; en effet, ce n'est pas la « nécessité mais bien la contrainte physique qui peut « seule enlever, la responsabilité. » Il faut dire toutefois que Gotescalc ne s'est jamais exprimé aussi nettement que Calvin, soit que l'aboutissement logique de son propre système lui ait échappé, soit qu'il n'ait pas osé en parler plus clairement. *Hist. des conciles*, trad. Leclercq, t. IV, p. 146-147.

A moins, ajouterons-nous, que Gotescalc ait simplement voulu assimiler la réprobation et la prédestination au point de vue de la certitude et de l'immutabilité, *ex parte Dei* — à ce point de vue la similitude est totale — sans nier pour autant la liberté de l'homme qui fait le mal uniquement par sa faute, ni non plus la liberté de l'homme qui fait le bien par la grâce; sans prétendre que Dieu soit l'auteur du mal qui damne, comme il l'est du bien qui sauve. C'est en ce sens qu'il paraît s'exprimer en particulier dans la *confessio prolixior*, dont nous parlerons plus loin. Voir notre article *Précurseur de Calvin ou témoin de l'augustinisme : le cas de Gotescalc*, dans *Revue thomiste*, 1932, p. 72-101.

Dans son libelle à Rhaban, où il interprète tendancieusement la lettre de l'archevêque à Noting, on trouve, d'après les citations d'Hincmar, quatre des cinq points sur lesquels il sera attaqué dans la suite de la controverse. Prédestination à la mort éternelle, volonté salvifique restreinte, efficacité limitée de la passion du Christ, impuissance du libre arbitre à faire le bien. Mais il est difficile de dire l'exacte portée que Gotescalc donnait à ces formules assurément fort dures et qui ne pouvaient être prises en bonne part qu'avec des gloses adoucissantes et bienveillantes. Si l'on en juge par les citations d'Hincmar, les thèses augustiniennes s'y produisaient d'une manière extrêmement tranchante.

a) Sur la prédestination : *Tandem legi librum, venerande pontifex tuum* (il s'adresse à Rhaban) *in quo positum reperi quod impii quoque sive reprobi non sint divinitus ad damnationem prædestinati.* A quoi il oppose : *Præscivit, inquam, illos pessimum habituros ortum, pejorem obitum; prædestinavit autem eos ad luendum perenne tormentum et sempiternum interitum...* (on voit que c'est une réprobation positive *post prævisa demerita*). *Qui revera sicut electos omnes prædesti-*

navit ad vitam per gratuitum solius gratiæ suæ beneficium, quemadmodum Veteris et Novi Testamenti paginæ manifestissimum præbent solerter ac sobrie considerantibus judicium, sic omnino et reprobos quosque per justissimum videlicet incommutabilis justitiæ judicium.

b) Sur la volonté salvifique : *Omnes, inquit, quos vult Deus salvos fieri sine dubitatione salvantur : nec possunt salvari, nisi quos Deus vult salvos fieri : nec est quisquam quem Deus salvari velit, et non salvetur, quia Deus noster omnia quæcumque voluit fecit...* Il avait écrit également : *Omnes et omnes debere intelligi, id est omnes qui salvantur, de quibus dicit Apostolus : « qui vult omnes homines salvos fieri », et omnes qui non salvantur, quos non vult Deus salvos fieri.*

c) Sur la mort du Christ et l'efficacité de la passion : *Illos omnes impios et peccatores, quos proprio fuso sanguine Filius Dei redimere venit, hos omnipotens Dei bonitas ad vitam prædestinatos irretractabiliter salvari tantummodo velit... Illos omnes impios et peccatores pro quibus idem Filius Dei nec corpus assumpsit nec orationem, nec dico sanguinem fudit, neque pro eis ullo modo crucifixus fuit ; quippe quos pessimos futuros esse præscivit, quosque justissime in æterna præcipitandos tormenta præfinivit, ipsos omnino perpetuis salvari penitus nolit.* Le passage suivant concerne à la fois la volonté salvifique et les intentions du Rédempteur : *Proinde quod fidelissime credo, fidentissime loquor et certissime pariter ac fructuosissime confiteor, atque veracissime profiteor quod Deus noster omnipotens, omnium creaturarum conditor et factor, electorum tantummodo cunctorum gratuitus esse reparator dignatus est et refector; nullius autem reproborum perpetualiter esse voluit Salvator, nullius redemptor et nullius coronator.*

d) Sur la liberté, le texte n'a qu'une portée indirecte. Gotescalc dit à Rhaban qu'il aurait préféré le voir s'appuyer, pour parler du libre arbitre, sur les Pères, saint Augustin et notamment l'*Hypomnesticon*, que sur Gennade, trop inféodé à Cassien.

Ces divers textes se trouvent dans le *De prædestinatione* d'Hincmar, *P. L.*, t. CXXV, col. 89, 182, 211, 275, 288 et sont rassemblés dans *P. L.*, t. CXXI, col. 365-368.

Le concile de Mayence condamna donc Gotescalc et ses partisans. Les *Annales Xantenses* parlent du châtiment corporel qui leur fut publiquement infligé : *Qui convicti coram omni populo contumeliis verberum affecti. Mon. Germ. hist., Script.*, t. V, p. 229. De plus, Gotescalc fut expulsé du royaume de Louis le Germanique et renvoyé à Hincmar de Reims. Rhaban nous l'apprend dans une lettre adressée à celui-ci. « Nous vous faisons connaître qu'un moine vagabond *(gyrovagus)* nommé Gotescalc, venu d'Italie à Mayence, a répandu une doctrine néfaste sur la prédestination. Il dit que la prédestination est identique pour le bien et pour le mal *(sicut in bono sit, ita in malo)*, et qu'en raison de la prédestination divine, qui les conduit de force à la mort, certains ne peuvent se corriger de l'erreur et du péché, comme si, dès l'origine, Dieu les avait faits incorrigibles et destinés à la peine et à la ruine. C'est Gotescalc lui-même qui nous a exposé ses sentiments, tout dernièrement, dans un concile à Mayence. L'ayant trouvé rebelle à tout changement, nous avons, avec l'assentiment et sur l'ordre du roi Louis, décrété de vous le renvoyer, après avoir condamné sa doctrine impie et lui-même; vous aurez donc à le retenir dans votre province, qu'il a quittée malgré la règle, et vous l'empêcherez d'enseigner ses erreurs et de tromper le peuple chrétien. Nous apprenons en effet qu'il a déjà séduit beaucoup de fidèles, qui s'occupent moins de leur salut et disent : à quoi bon me donner tant de peine au service de Dieu? Prédestiné à la mort, je n'y échapperai pas; prédestiné à la vie, j'arriverai, même pécheur, à l'éternel repos... » Traduction (retouchée) de Hefele-Leclercq, p. 148; cf. *Concil. collectio regia*, t. XXI, p. 596.

Que vaut ce signalement? Le cardinal Noris y voit une caricature. *Historiæ Gotescalcanæ synopsis*, dans *Opera omnia*, t. IV, Vérone, 1732, col. 677-718. Nous avons déjà insinué que Gotescalc n'exprimait pas ainsi ses doctrines prédestinatiennes et n'admettait pas la conclusion qu'en auraient tirée, d'après Rhaban Maur, ceux à qui il les prêchait.

2. *Le concile de Quierzy (843).* — Hincmar envoya d'abord Gotescalc à Orbais, son ancien monastère. Pour quelles raisons Gotescalc fut-il amené par son évêque, Rothade de Soissons, au concile de Quierzy, il est assez difficile de le dire. Quelque fait nouveau s'était-il produit? Ou, simplement, Hincmar, qui se défiait de la fermeté de Rothade, tenait-il à se faire remettre directement la garde de « l'hérétique »? D'après Hincmar, qui nous parle de ce concile en trois documents (*De prædestinatione*, *P. L.*, t. CXXV, col. 85; lettre à Amolon, citée par l'auteur du *Liber de tribus epistolis*, t. CXXI, col. 1027; *Epistola ad Nicolaum papam*, t. CXXVI, col. 43), Gotescalc se montra rebelle à toute correction de sa doctrine, parla comme un insensé et insulta tout le monde. Il fut condamné à nouveau.

Les *Annales de Saint-Bertin*, rédigées par Prudence de Troyes, disent qu'on le fustigea publiquement, qu'on l'obligea à brûler le livre contenant ses opinions. C'est ce que dit aussi le texte de la sentence, conservé par les collections conciliaires, et dont l'authenticité, quoi qu'en ait dit Hefele, ne saurait être contestée depuis la publication du texte par Gundlach, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. X, p. 308. D'après cette sentence, Gotescalc est déposé de la prêtrise qu'il avait usurpée, condamné au fouet et à l'emprisonnement. Un silence perpétuel sur les questions théologiques lui est imposé. Le *miserabilis monachus* fut traité très durement; l'auteur du *De tribus epistolis* rapporte la cruauté avec laquelle on l'avait flagellé, en déplorant qu'on ait brûlé le livre où il avait réuni les passages de l'Écriture et des Pères, qui pouvaient autoriser sa doctrine. *Liber de tribus epistolis*, *P. L.*, t. CXXI, col. 1028-1030, voir plus loin col. 2918.

II. LES PREMIÈRES CONTROVERSES AUTOUR DE L'AFFAIRE GOTESCALC. — Gotescalc fut enfermé dans une cellule du monastère de Hautvillers *(Altivillaris)*, au diocèse de Reims. Sur l'avis de Prudence de Troyes, il semble qu'Hincmar lui ait fait donner la communion à Pâques de 850. Il lui écrivit une lettre, aujourd'hui perdue, où il expliquait les passages de saint Prosper dans le sens de Rhaban Maur et montrait que, si la prescience de Dieu s'étend au bien et au mal, Dieu prévoit le mal mais ne le prédestine pas, tandis qu'il prévoit et prédestine le bien; qu'il y a prescience sans prédestination, mais non prédestination sans prescience. Les bons sont *præsciti* et *prædestinati* de Dieu; les mauvais, au contraire, sont simplement *præsciti*, mais non *prædestinati;* enfin la prescience n'oblige personne à se perdre. Hincmar, se mettant à la remorque de l'*Hypomnesticon* et d'un écrit supposé de saint Jérôme, atténuait autant que possible le texte scripturaire : *Dieu endurcit le cœur du pharaon.* Ex., IX, 12.

1° *Gotescalc et Hincmar.* — Gotescalc, d'après Flodoard, refusa d'accepter cette explication. Il écrivit deux professions de foi qui nous ont été conservées. La première qui fut peut-être présentée au synode de Quierzy, s'exprime ainsi : *Credo et profiteor Deum omnipotentem et incommutabilem præscisse et prædestinasse angelos sanctos et homines electos ad vitam gratis æternam, et ipsum diabolum, caput omnium dæmoniorum, cum omnibus suis apostaticis et cum ipsis quoque hominibus reprobis, membris videlicet suis, propter præscita certissime ipsorum propria futura*

mala merita prædestinasse pariter per justissimum judicium suum in mortem merito sempiternam. Suivent des textes de l'Écriture, d'Augustin, de Fulgence et d'Isidore. *P. L.*, t. CXXI, col. 347-350.

La seconde profession, dite *confessio prolixior, ibid.*, col. 349-366, en forme de prière, est beaucoup plus détaillée, mais porte également et exclusivement sur la prédestination. Elle est plus explicitement dirigée contre Rhaban et Hincmar, quoique sans les nommer. Ayant supplié Dieu de lui donner la grâce de confesser la vraie foi, le moine prisonnier déclare que Dieu avant tous les siècles a prévu tout le futur, le bien et le mal. Il n'a prédestiné que le bien. Mais le bien est de deux sortes : le bien de la grâce, qui sauve gratuitement, le bien de la justice, qui punit les démérites prévus. Dieu prédestine donc la peine aux coupables dont il prévoit les fautes, et il prédestine ceux-ci à leur peine. Il y a prédestination à peu près de la même façon dans un cas et dans l'autre : *Credo siquidem atque confiteor præscisse ante sæcula, quæcumque erant futura, sive bona sive mala; prædestinasse vero tantummodo bona. Bona autem a te prædestinata bifariam sunt tuis a fidelibus indagata, imo, te revelante, illis evidenter constat esse intimata, id est in gratiæ beneficia et justitiæ simul judicia... Prædestinasse itaque in omnibus electis tuis vitam gratis æternam, et eos nihilominus ad gloriam sempiternam : quia certe frustra illis prædestinasses vitam, nisi et illos prædestinasses ad ipsam; sic etiam propemodum diabolo et angelis ejus et omnibus quoque reprobis hominibus, perennem merito prædestinasti pœnam, et eosdem similiter prædestinasti ad eam. Non enim irent nisi destinati, neque profecto destinarentur nisi essent prædestinati.* Col. 350.

Ces lignes atténuent évidemment la rigueur des passages conservés par Hincmar, et rendent un autre son que les exposés des deux archevêques de Mayence et de Reims. Le *propemodum* substitué au *pariter omnino* est significatif et confirme ce que nous avons dit plus haut des possibilités d'interprétation orthodoxe de ces formules. D'ailleurs, en développant les preuves tirées de la Bible, Gotescalc déclare expressément que la prédestination des réprouvés (la réprobation positive, disons-nous aujourd'hui) suppose la prévision des démérites : *Quos præscisti per ipsorum propriam miseriam in damnabilibus perseveraturos esse peccatis, illos profecto tamquam justissimus judex prædestinasti, verum etiam prædestinando jam utique destinasti.* Col. 353.

Il semble à Gotescalc que ses adversaires introduisent un principe de mutabilité en Dieu, en distinguant comme ils le font la prédestination de la prescience, et en niant celle-là quand il s'agit des réprouvés. En quoi il montre qu'il n'a pas fait, pour les comprendre, plus d'efforts qu'eux pour saisir sa véritable pensée. C'est ce qui explique, sans les justifier, la véhémence de son ton, ses invectives à l'égard de ses adversaires, et l'exaltation avec laquelle il s'offre à subir, dans des conditions particulièrement redoutables, l'épreuve du jugement de Dieu. *Revue thomiste, art. cité.*

Gotescalc écrivit également une lettre à Amolon de Lyon, et un petit ouvrage adressé à Gislemar, moine de Corbie, sous le titre de *Pitacium*, dont Hincmar (*Epistula ad reclusos et simplices*, p. 261; *De prædestinatione*, c. XXXV, *P. L.*, t. CXXV, col. 369, 370, 371, 372) cite plusieurs fragments, et dont Mauguin conteste sans preuves l'authenticité.

Vers le milieu de 849, inquiet de voir plusieurs moines prendre parti pour Gotescalc, Hincmar avait écrit un opuscule *Ad reclusos et simplices in Remensi parochia*, pour les mettre en garde contre la doctrine de Gotescalc et pour leur expliquer les passages scripturaires et patristiques invoqués par le moine. Ce traité, auquel fait allusion Rhaban Maur, *Epist.*, IV *Ad Hincmarum*, *P. L.*, t. CXII, col. 1519, a été découvert dans un manuscrit de la bibliothèque universitaire de Leyde et publié par Wilhelm von Gundlach dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. X, 1889, p. 258-309.

Ratramne de Corbie, qui en eut connaissance, se mit en devoir de le réfuter et sans attendre d'avoir terminé la composition d'un grand livre, *De prædestinatione*, il envoie une lettre à son ami Gotescalc, où il déclare que le *De induratione cordis pharaonis*, sur lequel s'appuie l'archevêque pour atténuer la portée des textes, n'est pas de saint Jérôme. Allusion à ceci dans une lettre de Rhaban Maur, *P. L.*, t. CXII, col. 1522 BC.

2° *Extension de la querelle. Les premières passes d'armes.* — Le débat s'agrandit : Pardulus, évêque de Laon, fit cause commune avec son archevêque et sollicita l'avis d'autres évêques et savants. Six, d'après lui, se prononcèrent (*P. L.*, t. CXXI, col. 1052), entre autres, Loup Servat, abbé de Ferrières près de Sens, et Prudence, évêque de Troyes.

Malgré son amitié pour Hincmar et Pardulus, Loup admet la double prédestination, en prenant soin d'exclure la nécessité du péché pour les réprouvés. Voici le passage essentiel :

Qualis Adam a Deo creatus est non nascimur, sed originaliter peccatores damnatique pœna peccati. Quorum alterum fecit spontanea culpa nostri primi parentis, alterum culpam puniens tremenda severitas justissimi judicis. Cum ergo communiter omnes damnati simus, cujus nostrum vult Deus miseretur, et quem vult indurat, hoc est, in propria duritia derelinquit. Miseretur magna bonitate, indurat nulla iniquitate, sic itaque hos quos indurat prædestinat, non ad supplicium impellendo, sed a peccato quod meretur supplicium non retrahendo; quemadmodum induravit cor pharaonis, non ad culpam urgendo, sed gratia emollitum a culpa non revocando. Sic recte possumus dicere induci a Deo in tentationem qui non exaudiuntur, orantes : *Et ne nos inducas in tentationem*, non quod ipse inducat in malorum tentationem, quod utique, ut alibi docetur, *intentator malorum est* (Jac., I), sed quodam locutionis genere inducere dicitur cum judicio desertos patitur in tentationem induci, quos a tentatione gratia non educit. Nemo tamen opinetur aut justis aut injustis reprobis prædestinationis veritate fatalem necessitatem induci, cum in utrisque suspicionem necessitatis libertas excludat voluntatis. Siquidem electi accipientes a Deo et velle et perficere libenter agunt unde sempiternum præmium consequantur : perversi autem deserti ab eodem Deo, non inviti, sed ipsi libenter agunt unde in æternum merito puniantur... *Epist.*, CXXIX, *P. L.*, t. CXIX, col. 606-607.

Ainsi s'exprimait Loup, demandant à Hincmar de ne pas craindre de lui dire s'il pensait autrement. Il écrivit dans le même sens à Pardulus.

Prudence de Troyes embrassa l'opinion de Loup, mais n'envoya que plus tard sa lettre, une vraie dissertation, à Hincmar et Pardulus. *P. L.*, t. CXV, col. 971-1008. Il eût voulu traiter la question de vive voix, mais il n'a pas pu. Il ne faut pas, dit-il, s'attaquer à la doctrine de saint Augustin approuvée par tant de papes et défendue par Fulgence, Prosper, etc. (c. I et XV). Il examine ensuite les trois questions : prédestination des réprouvés, finalité de la mort du Christ, volonté salvifique de Dieu. Il part de la théorie, classique depuis Augustin, de la *massa perditionis :*

Damnataque ob culpam inobedientiæ in primis propagatoribus totius humani generis massa, et præscivit et prædestinavit, id est præordinavit ejus omnipotentia quos per gratiam et sanguinem proprii Filii sui et D. N. J. C. ab eadem perditionis massa misericorditer secretos ad vitam, gloriam, regnumque reduceret sempiternum; et præscivit et prædestinavit id est præordinavit ut quoscumque gratia et sanguis ejusdem proprii Filii... ex memorata miserabili massa non secerneret, justissime pœnis afficeret sempiternis. Prædestinavit, inquam, id est præordinavit, non ut peccarent, sed ut propter peccatum pœnis perpetuis inte-

rirent; prædestinavit id est præordinavit, non ad culpam, sed ad pœnam, non ut malum quoddam vellet sive admitteret, sed ut propter malum quod volens faceret, eum pœna sempiterna juste damnaret. Col. 976.

Gotescalc ne soutenait pas autre chose. Pour Prudence, les textes de l'institution de la cène prouvent de manière à faire cesser toute controverse que le Christ n'est pas mort pour tous, mais pour beaucoup. *Ecce enim Veritas non pro omnibus, sed pro multis, non pro aliis, sed pro vobis dicit.* Col. 976. Saint Paul appelle *tous* ceux que la Vérité elle-même désigne, par les termes *pauci* et *electi*. Le texte : *Dieu veut sauver tous les hommes*, doit s'interpréter comme le fait saint Augustin : « Dieu prend ses élus partout, dans toutes les catégories d'hommes », ou bien : « Il veut, c'est-à-dire, nous fait vouloir le salut de tous. » Autrement, si Dieu voulait vraiment le salut de tous, comme tous ne sont pas effectivement sauvés, sa volonté serait impuissante. Dans les chapitres suivants (IV-XII), Prudence apporte sur ces différents points une multitude de textes de l'Écriture, des saints Augustin, Fulgence (en particulier du traité *Ad Monimum*), Grégoire, Isidore, Jérôme, Prosper, Cassiodore.

Le dernier chapitre expose, d'après divers auteurs, la théorie du libre arbitre : il doit être excité par la grâce pour arriver effectivement à la justification et au salut. Il suffit pour tomber, mais il ne suffit pas pour nous relever : *Initium ergo salutis nostræ Deo miserante habemus; ut acquiescamus salutiferæ inspirationi, nostræ potestatis est; ut adipiscamur quod acquiescendo admonitioni cupimus, divini est muneris; ut non labamur in adepto salutis munere, sollicitudinis nostræ et cælestis pariter adjutorii; ut labamur, potestatis nostræ est et ignaviæ.*

De son côté, Loup de Ferrières ne tarda pas à reprendre la plume. Hincmar et ses amis trouvaient qu'il ne pensait pas *pie* et *fideliter*. Il écrivit donc au roi Charles le Chauve, à la cour de qui il avait séjourné en décembre 849, son avis sur les trois questions : prédestination, libre arbitre, mort du Christ. Sur la prédestination, il se répète. Il dit le libre arbitre perdu par la chute, mais *délivré* par le Christ, ce qui montre bien que cette perte n'était pas à ses yeux un anéantissement. Le sang du Christ a coulé *pro his qui credere voluerint*, c'est-à-dire pour les fidèles en général, même pour ceux qui perdent la grâce par le péché. On ne doit pas suivre saint Jean Chrysostome, encore moins Fauste de Riez, dont les écrits furent condamnés, lorsqu'il dit que le Christ est mort *pro universo mundo*. *Epist.*, CXXVIII, *P. L.*, t. CXIX, col. 601-605.

3° *Les gros traités.* — 1. La même année, 850, l'abbé de Ferrières reprenait les trois questions en détail dans un écrit intitulé : *Liber de tribus quæstionibus*. *P. L.*, t. CXIX, col. 621-648.

Il commence par le libre arbitre que la chute a comme emprisonné et que la grâce du Christ libère. Il étudie ensuite la prédestination dans la seconde partie de l'ouvrage. Il y insiste, en formules pour la plupart excellentes, sur la gratuité de la prédestination au salut et sur la justice des jugements impénétrables de Dieu, qui n'arrache pas en fait tous les hommes à la mort dont, seule, la volonté de l'homme est responsable. Il rejette explicitement toute prédestination à la gloire *post prævisa merita* : *Quicumque Deum propterea elegisse, præscisse aut prædestinasse quoslibet asserunt quod præscierit eos devotos sibi futuros et in eadem devotione mansuros, tametsi sint in aliis magnæ auctoritatis in hac sententia non sunt penitus audiendi, ne evacuetur divinæ gratiæ donum si secundum humanum quanquam futurum meritum dispensetur.* Col. 637 C. Tout le monde doit reconnaître que Dieu est l'auteur de tout bien dans l'ordre du salut; qu'il n'est l'auteur d'aucun mal, mais seulement le censeur et le juge : *Deum itaque, qui adjuvat ut bona sit voluntas, et voluntatis ipsius et omnium quæ ex ea prodeunt bonorum necnon et quæ hæc, nullo dubitante, consequuntur præmiorum, nemo est tam ingratus qui non credat et confiteatur auctorem. Perditorum vero malæ voluntatis eum esse auctorem nemo nisi insanus et perditus opinari audebit. Non enim cujus voluntas summe bona est malam esse facit alterius. Auctor itaque sicut non est malæ voluntatis impiorum, ita nec aliorum quorumlibet peccatorum quæ ex ea procedunt. Verum qui non est auctor illius omnino reatus, est profecto censor et judex*, etc. Col. 638 AB. La prédestination impliquant une influence positive sur la chose prédestinée, Loup n'admet pas qu'on dise qu'elle s'étend au mal de coulpe, qui n'est ainsi que prévu. *Præscientia futurorum... præmotionem insinuat. Prædestinationem autem in bono positam dicimus ostendere in sanctis litteris gratiæ præparationem... Præscit Deus quæcumque aut facturus est aut permissurus, utraque nulla necessitate, alterum communione injustitiæ nulla. Prædestinat quæcumque immutabiliter facere statuit. Imo omnia quæ facturus erat tunc prædestinavit quando cuncta quæ futura erant fecit. Proinde prædestinatio nunquam est sine præscientia. Nihil enim quod nesciat se facturum Deus prædestinat. Præscientia vero est plerumque sine prædestinatione : quia crimina perversorum præscit Deus, quæ utique, ut se facturum non prædestinavit, ita nec fecit.* Col. 638-639. Le nombre des prédestinés est d'ailleurs fixé. Nul n'y peut être ajouté ou retranché; autrement, Dieu se serait trompé dans sa prédestination. Certains, même des évêques illustres, répugnent à cette doctrine de la prédestination, sous prétexte que Dieu condamnerait injustement, par caprice, ceux qu'il n'aurait pas prédestinés et qui, dès lors, n'auraient pu se sauver. Il faut se rappeler que toute l'humanité est perdue et qu'il y a seulement à louer la miséricorde qui ne l'abandonne pas toute, mais en sauve une partie : *Qui si attenderent... Deum non homini necessitatem casus intulisse, potestatem tamen permisisse, ipsum vero... et casum præscisse et quid casum sequeretur constituisse, ut videlicet genus humanum sua sponte corruptum nec totum propter misericordiam damnaretur, nec totum propter justitiam salvaretur, nullam patientur caliginem, Deum, quos rectos origine condidit voluntas propria vitiavit, quos non liberat clementia sic punire judicio ut non ipse, verum ipsi convincantur suæ damnationis auctores.* Col. 639-640.

Que personne ne s'avise de dire : Si je dois périr, pourquoi me contraindre et ne pas lâcher les rênes à mes passions en me ruant aux voluptés? Ce serait une folie. Que Dieu en préserve les chrétiens! L'espérance est un devoir. Devoir facile à qui se souvient des bienfaits surnaturels qu'il a déjà reçus de Dieu... Que les pécheurs se réfugient en Dieu, suivant l'exemple des grands pénitents. *O quam tutum est nobis in Dei pietate refugium!* Col. 640 D. Mais enfin, si quelqu'un savait qu'il se damnera, pourquoi ne se corrigerait-il pas et ne s'efforcerait-il pas de faire tout le bien qu'il peut? *Postremo, si sciret se aliquis tam infeliciter addictum ut absque ulla dubietate damnandus esset, cur non temperaret a vitiis? Cur non etiam elaboraret sectari bona quæ posset, ut saltem eum levior pœna plecteret.* Col. 641 B.

Loup revient sur la troisième question en rappelant brièvement l'interprétation augustinienne du terme *omnes*, dans I Tim., II, 4. Il ajouta à cet opuscule un *Collectaneum de tribus quæstionibus*, rassemblement des textes patristiques, qui étayaient sa doctrine.

2. Ratramne de Corbie avait été pareillement invité par Charles le Chauve à donner son sentiment sur les question débattues. Il le fit dans le *De prædestinatione libri duo*, daté de 850. *P. L.*, t. CXXI, col. 14-80. Le premier livre traite de la *divina dispositio;* le second étudie la prédestination proprement dite. C'est encore

un défilé de textes patristiques (Augustin, Fulgence, Isidore). Il explique que, lorsque saint Augustin se sert de l'expression : les méchants sont prédestinés *ad interitum*, *interitus* s'entend non du péché mais de la *peccati vindicta*. Il s'applique à mettre en lumière l'idée principale de Gotescalc dans sa seconde profession, que la prédestination de la peine aux méchants et des méchants à la peine est un acte bon, parce qu'il suit et suppose la prévision du péché. Si Dieu ne prédestinait au châtiment qu'après l'accomplissement du péché de l'homme, il y aurait en lui changement. Ratramne reste donc fidèle à la doctrine de son ami.

4° *L'entrée en scène de Jean Scot.* — Par Charles le Chauve, Hincmar eut communication des écrits de Prudence et de Ratramne et peut-être de ceux de Loup. Il demanda l'appui de Rhaban, dès avant Pâques 850. Rhaban, vieilli, malade, répondit brièvement, renvoyant à ses précédents écrits, dont il expédiait une copie authentique, parce que Gotescalc, disait-il, les avait altérés. Il se montre sévère pour le moine, s'étonne qu'on l'ait laissé communier. Ces controverses devraient cesser. Rhaban ne semble pas avoir compris exactement ce que disait Prudence et il rejette l'assimilation des deux prédestinations l'une à l'autre, comme si cela impliquait la contrainte au péché, ce que, ni Prudence ni même Gotescalc n'avait dit. Cette lettre est d'un homme lassé. Texte dans *P. L.*, t. CXII, col. 1518.

Parmi les auteurs consultés par Hincmar se trouvait Amalaire dont aucun écrit sur la prédestination ne nous est parvenu. D'une bien autre conséquence fut l'intervention du fameux Jean Scot Érigène, qui avait été expressément sollicitée par Hincmar. Jean écrivit en 851 un livre *De prædestinatione*, *P. L.*, t. CXXII, col. 355-440, qui fit scandale, attira contre l'imprudent auteur tous les traits des défenseurs de Gotescalc et compromit les adversaires du moine, soupçonnés dès lors de partager ou de favoriser les erreurs formidables de Scot, tout en se posant contre Gotescalc en champions de l'orthodoxie. Voir *P. L.*, t. CXXII, col. 349-356, les pages indignées de Prudence de Troyes et de Florus de Lyon.

Scot procède surtout en dialecticien, selon la quadruple voie διαιρετική, ὁριστική, ἀποδεικτική, ἀναλυτική (*divisoria, definitiva, demonstrativa, resolutiva*). Il se réfère pourtant aux Pères de l'Église, et même à saint Paul, pour confirmer de leur autorité ses élucubrations à tendances pélagiennes, naturalistes et panthéistes qu'il a l'audace de présenter comme la vraie foi. Selon lui, la prédestination ou prescience, car c'est tout un (le grec ὁράω et προοράω signifiant tout à la fois *prævideo*, *prædifinio*, *prædestino*), est identique à la Sagesse de Dieu et à Dieu même. Aussi est-elle unique, car rien ne saurait être double en Dieu. Cette unique prédestination est celle des justes. Il ne saurait y avoir une *prædestinatio ad pœnam*, car il n'y a en réalité que ce que Dieu fait. Le péché que Dieu ne fait pas n'a pas d'existence réelle. C'est une pure négation, une absence d'être; de même, la peine du péché se réduit au déplaisir du pécheur qui n'a pu atteindre son but mauvais. Quand les Pères disent que les pécheurs sont prédestinés, c'est par antiphrase, comme notre Seigneur appelle Judas son ami, comme on dit : *lucus a non lucendo*, et *Parcæ*, *quod nulli parcant*. Il ajoute à ses 19 chapitres un épilogue en forme de prière où on lit : « Il n'est permis à aucun catholique de croire que la bonté souveraine, principe de tout bien, prédestine personne à aucun mal, et que la vie souveraine, *ex qua et in qua et per quam omnia vivunt*, prédestine personne à la mort ou à la peine, alors qu'elle ne permet même pas de périr à celui qui se perd lui-même. Aussi, quand j'entends tes prédicateurs, ô bienheureuse Vérité,... dire que tu as prédestiné les impies à la mort et la mort aux impies, j'entends immédiatement, grâce à ta lumière... et je vois que tu as prédestiné, c'est-à-dire fixé avant les siècles, dans tes lois immuables, le nombre de ceux qui devaient mourir dans leur impiété, laquelle jamais, ni nulle part, tu n'as prédestinée. En d'autres termes, tu as prédestiné, Seigneur, dans ta prescience, qui ne peut ni se tromper, ni changer, le nombre de ceux qui prépareraient la peine et la mort de leur impiété, devant, quant à toi, non les punir en ce que tu as fait, mais les laisser punir en ce que tu n'as pas fait. Telle est ma foi, ô lumière éternelle des âmes, au sujet de ta prédestination qui est toi-même. Et par là, avec tous les fidèles orthodoxes, j'anathématise ceux qui disent qu'il y a deux prédestinations, ou qu'elle est géminée, bipartite ou double. S'il y en a deux, la substance divine n'est plus une. Si elle est géminée, elle n'est plus indivise (*individua*). Si elle est bipartite, elle n'est plus simple, mais composée de parties. Si elle est double, elle est compliquée. Que s'il nous est interdit de dire l'unité divine triple, par quelle folie un hérétique ose-t-il la dire double? Arrachons donc de nos cœurs, jusqu'à la racine, un dogme aussi monstrueux et vénéneux et croyons qu'il n'y a qu'une seule prédestination du Dieu Seigneur, et uniquement pour ce qui existe, mais n'ayant rien à voir avec ce qui n'est pas. » Col. 438-440.

5° *Première réplique à Jean Scot.* — Un tel adversaire n'était vraiment dangereux que pour ceux dont il voulait servir la cause. Hincmar dut se repentir d'avoir sollicité sa collaboration. Le parti adverse publia aussitôt des réfutations vigoureuses. Wénilon, archevêque de Sens, fit des extraits de chaque chapitre et les envoya à Prudence de Troyes qui composa un grand ouvrage sur la prédestination : *De prædestinatione contra Joannem Scotum*. *P. L.*, t. CXV, col. 1109-1366.

L'ouvrage fut publié en 852, précédé d'une préface à Wénilon. C'est une discussion serrée non seulement des extraits envoyés par Wénilon, mais de tout l'ouvrage du dialecticien, chapitre par chapitre. Prudence connaissait Scot, mais il le traite sévèrement, l'accusant d'avoir renouvelé les hérésies des pélagiens, d'Origène et des collyriens (?) : *Pelagianæ venena perfidiæ, et aliquoties Origenis amentiam, collyrianorumque hæreticorum furiositatem.* Il use contre lui d'une ironie mordante : *Te solum omnium acutissimum Galliæ transmisit Hibernia, ut quæ nullus absque te scire poterat tuis eruditionibus obtinuerit.* Il l'exhorte à abandonner ses folies et à professer la vraie foi, à quitter son *quadrivium* de vanité, qui l'entraîne loin de la vérité jusqu'au blasphème, et à se laisser emporter dans la voie droite par le quadrige de l'humilité qui représente les quatre évangélistes, les vertus cardinales, etc.

Scot est un nouveau Julien d'Éclane et l'on dirait qu'un même esprit l'inspire : *Deprehendi quantum divinitus inspiratus potui Pelagii, Cælestii, eorumque sequacis ac defensoris acerrimi Juliani per omnia sectatorem, Joannem videlicet Scotum, tanta impudentia orthodoxæ fidei Patribusque catholicis oblatrantem ac si unus spiritus Julianum Joannemque docuerit.* Col. 1011. C'est une fantaisie de sa part, ne répondant à rien de réel, d'imaginer une hérésie aux antipodes du pélagianisme et d'attaquer, sous le nom de Gotescalc, une prétendue combinaison des deux, qui n'est en réalité que la pure doctrine augustinienne. Le XIXe et dernier chapitre est une récapitulation où Prudence formule brièvement, dans les termes mêmes du dialecticien, les principales erreurs de Scot et leur oppose les répliques de l'orthodoxie, col. 1351 sq. Citons quelques exemples :

Tu dis : « La prédestination et la prescience en Dieu sont son essence, comme sa volonté, sa sagesse et sa

vérité». Nous répondons : « La sagesse, la vérité et la volonté sont des attributs essentiels *(essentialiter prædicari)*. La prédestination et la prescience sont des attributs relatifs et ne sont pas, par conséquent, la substance de Dieu. » — Tu dis : « La prescience et la prédestination sont une seule et même chose. » Nous répondons : « Elles diffèrent profondément car bien des choses sont prévues qui ne sont pas prédestinées; aucune n'est prédestinée sans avoir été prévue. » Col. 1353. — Tu dis : « La mort et la misère des supplices éternels ne sont absolument rien, et, par suite, ne sont ni prévues, ni prédestinées. » Nous répondons : *Mortem quidem per se non esse naturam : separationem tamen animæ et corporis et pœnam gehennalium tormentorum non nisi Deo judice fieri, ac per hoc et præsciri et prædestinari.* Col. 1356. Scot avait donné partie belle à ses contradicteurs : 77 propositions sont ainsi réfutées.

En définitive, dans le royaume de Charles le Chauve, un parti qui comptait les plus beaux noms de théologiens, Ratramne, Loup Servat, Prudence, se portait à la défense de l'augustinisme intégral qu'il estimait menacé. La même chose allait se produire dans le royaume de Lothaire I[er].

III. L'INTERVENTION DE L'ÉGLISE DE LYON. FLORUS, AMOLON, REMI. — Dans ce royaume, Lyon était le centre de la vie intellectuelle, c'est de là que, après un moment d'hésitation, vont partir les plus fermes défenses de l'augustinisme intégral.

1° *Florus*, diacre de Lyon, mais que sa situation d'écolâtre mettait en relief, versa d'abord au dossier de la controverse un texte dont il est bien difficile, à la vérité, de dire quel esprit l'animait.

Dans son *Sermo de prædestinatione, P. L.*, t. CXIX, col. 95-102 (qu'utilisera Hincmar, qui en eut en mains deux exemplaires, dont les variantes lui firent supposer quelques interpolations sur les points gênants pour lui), il admet, comme Prudence, la *prédestination géminée* mais de façon à sauvegarder absolument et très clairement la responsabilité de l'homme et la justice de Dieu :

Præscivit sine dubio et bona quæ boni erant facturi et mala quæ mali erant gesturi. Sed in bonis ipse fecit sua gratia ut boni essent; in malis vero non ipse fecit ut essent mali, quod absit; sed tantum præscivit eos proprio vitio tales futuros. Neque enim præscientia Dei imposuit eis necessitatem ut aliud esse non possent, sed tantum quod illi futuri erant ex propria voluntate, ille ut Deus prævidit ex sua omnipotenti majestate. Les méchants emploient à mal faire le temps que Dieu leur laisse pour s'amender, mais ce n'est pas la faute de Dieu, c'est la leur. Ils sont donc justement condamnés par sa justice. Dieu prévoit aussi leur damnation, mais par leur faute, parce qu'il prévoit qu'ils persévéreront dans leur malice : *Ergo bonos præscivit omnino et per gratiam suam bonos futuros, et per eamdem gratiam æterna præmia accepturos, id est et in præsenti sæculo bene victuros et in futuro feliciter remunerandos, utrumque tamen ex misericordia Dei... E contrario autem malos et præscivit per suam justitiam æterna ultione damnandos.* Quant à la prédestination proprement dite, s'il s'agit des bons, on doit dire : *Prædestinavit omnino ut et hic essent boni, non ex se sed ex illo; et illic beati non per se, sed per illum. In utroque ergo bona sua in eis et de eis futura præscivit et prædestinavit.* S'il s'agit des méchants : *In malis vero et impiis non prædestinavit omnipotens Deus malitiam et impietatem, id est ut mali et impii essent et aliud esse non possent. Sed quod præscivit* (eod. *Her : sed quia eos præscivit*) *et prævidit* (la leçon *prædestinavit* est une faute, qu'il faut corriger d'après *P. L.*, t. CXVI, col. 98 BC) *malos atque impios futuros proprio vitio, ipse eos prædestinavit ad æternam damnationem justo judicio, non quia aliud esse non potuerunt, sed quia aliud esse noluerunt. Ipsi igitur sibimetipsis exstiterunt causa perditionis. Deus autem judex justus et ordinator justus ipsius damnationis (non enim prædestinavit injusta sed justa) prædestinavit tamen et coronas justis et pœnas injustis quia utrumque est justum.*

Celui qui dit que les réprouvés sont prédestinés à leur perte et ne peuvent pas faire autrement que de se perdre, et que les prédestinés au salut ne peuvent pas faire autrement que se sauver, celui-là parle d'une manière insensée, détruit le mérite du salut comme la responsabilité de la damnation, et impute à Dieu une injustice (col. 98-99). C'est évidemment Gotescalc qui est visé. C'est bien la doctrine qu'on lui attribuait communément. Nous avons vu qu'il n'est pas prouvé que telle fût sa pensée.

Florus explique comme il suit la condition du libre arbitre vicié et corrompu dans tout le genre humain : depuis la chute, il est aveuglé et affaibli de telle sorte qu'il n'a plus de lui-même pouvoir et liberté que pour le mal. Il ne peut aucunement se relever et guérir, faire le bien et pratiquer la vertu sans la foi au médiateur et l'intervention restauratrice, illuminative et curative de l'Esprit Saint. ...*Liberum arbitrium in universo humano genere illius prævaricationis merito viliatum et corruptum ita obcæcatum est et infirmatum ut sufficiat homini ad male agendum, id est ad ruinam iniquitatis, et hac solum possit esse liberum; ad bene vero agendum id est ad exercitium virtutis et fructum boni operis nullo modo assurgat et convalescat nisi per fidem unius mediatoris... et donum Spiritus Sancti instauretur, illuminetur atque sanetur...*

2° *Amolon de Lyon.* — Est-ce avant, est-ce après ce sermon de Florus qu'il faut placer une intervention de l'archevêque Amolon, c'est ce qu'il n'est pas facile de dire. Gotescalc lui avait écrit. Mauguin nie l'authenticité de cette lettre, d'ailleurs perdue, et accuse Hincmar de l'avoir fabriquée, pour mieux compromettre son prisonnier. Il n'y a aucune raison sérieuse d'admettre cette hypothèse. Ce qui est vraisemblable, et d'ailleurs affirmé par les textes, c'est que Hincmar avait, de son côté, informé son collègue et s'était plaint amèrement des dispositions du moine. Du reste, l'Église de Lyon était depuis longtemps au courant.

Ainsi informé, Amolon écrit à Gotescalc avec une bonté toute paternelle, *P. L.*, t. CXVI, col. 84-96. Il l'exhorte instamment à la soumission d'esprit, à l'abandon de son sens propre. Dans son enseignement, en effet, plusieurs points sont extrêmement déplaisants. — 1. Il affirme que nul ne peut périr s'il est racheté par le sang du Christ : *Neminem posse perire sanguine Christi redemptum.* — 2. En niant que ceux qui périssent soient rachetés par le sang du Christ, sans lequel les sacrements seraient des signes absolument inefficaces, il soutient que les sacrements sont reçus en vain, *perfunctorie* et *frustratorie* par ceux qui périssent après y avoir eu part. — 3. Il abuse de l'Écriture et des Pères : les comprenant mal, il s'obstine à affirmer des choses manifestement opposées à la vérité, au point de dire que ceux qui périssent n'ont jamais été incorporés à l'Église ni membres du Christ. — 4. Sa façon de parler de la prédestination est d'une dureté effrayante ; il va jusqu'à nier la possibilité du salut pour les réprouvés : *Quarto loco displicet nobis valde quia tam dure et indisciplinate et immaniter de divina prædestinatione sentis et loqueris in damnatione reproborum, ut omnes illos qui ad sinistram ponendi sunt in die judicii et cum diabolo atque angelis ejus pro malis meritis suis æterno igne damnandi ita sint divinitus ad interitum prædestinati, ut eorum prorsus nullus aliquando potuerit, nullus possit salvus esse.* Col. 89.

Amolon insiste sur ce point, qu'il tient pour un horrible blasphème : le juste juge ne condamne per-

sonne que pour n'avoir pas fait ce qu'il aurait pu et dû faire. La prédestination ne met aucune créature dans l'impossibilité d'accomplir le bien qui sauve et d'éviter le péché qui damne. La vérité catholique est que les démons et les hommes réprouvés n'ont pas été prédestinés à être tels, mais que le feu éternel leur est préparé parce qu'ils ont voulu être tels. Dieu n'est pas l'auteur du mal. Il ne fait que le prévoir et décider d'en châtier les auteurs dont la seule malice est responsable. Sans doute, ceux qui n'ont pas entendu annoncer l'Évangile et les enfants morts sans baptême ne peuvent pas faire leur salut, mais Dieu n'est pas injuste envers eux. Le péché originel suffit à les priver de tout droit à la vie éternelle. Dieu les laisse dans la *massa perditionis*. En tout cas, Gotescalc a tort de s'entêter à se servir à leur propos du terme de prédestination que l'Écriture et les Pères n'emploient généralement pas en *mauvaise part. Sciendum tamen est quod prædestinationis verbum in malam partem, sicut in Scripturis minus est usitatum, ita et a doctoribus rarius est usurpatum, et ob hoc nequaquam magnopere de eo certandum*. Col. 92. — 5. C'est de sa part un emportement détestable contre ceux qui sont dignes du feu éternel que de dire *eos tam irrevocabiliter et incommutabiliter perditioni esse prædestinatos sicut Deus ipse incommutabilis et inconvertibilis est*, et d'exhorter les évêques à prêcher cette doctrine aux peuples, pour que ceux qui doivent être réprouvés prient au moins Dieu de mitiger leurs peines. C'est aux démons et à ceux dont la sentence est déjà prononcée qu'il faudrait prêcher cela. Cette doctrine n'a rien de chrétien. — 6. Il a tort de dire que Dieu et ses saints se réjouissent de la perte de ceux qu'il a prédestinés à la mort. Dieu ne veut pas la mort de l'impie mais qu'il se convertisse et vive. — 7. Son insolence à l'égard des évêques est intolérable. Il traite d'hérétiques, de rhabaniens *(rhabanicos)* ceux qui ne sont pas de son sentiment. Ce n'est pas d'un fils de l'Église d'insulter ainsi sa Mère, dans la personne des évêques. Ayant signalé ces points, Amolon exhorte à nouveau, d'une manière affectueuse et touchante : « Rentre en toi-même, dit-il au moine, restitue-toi à l'Église dont tu t'es excommunié, rentre dans la voie de l'obéissance. Rien n'est irréparable, tous prient pour toi... Souscris donc aux canons du concile d'Orange qui affirment le pouvoir pour tous les baptisés d'accomplir les commandements et qui anathématisent ceux qui enseigneraient la prédestination au mal. » Col. 96.

Tels sont les griefs de l'archevêque de Lyon. Il avait sous les yeux un dossier dont plusieurs pièces importantes nous manquent ; il semble avoir été très impressionné par les accusations de son collègue contre Gotescalc et juger au moins autant sur les dires d'Hincmar que sur les textes authentiques de l'accusé.

L'opuscule inséré dans la *P. L.*, à la suite de cette lettre, t. CXVI, col. 97-98, sous ce titre : *Responsio ad interrogationem cujusdam, de præscientia vel prædestinatione divina*, est identique au *Sermo* de Florus analysé plus haut. Son appartenance à l'archevêque de Lyon est des plus contestables, car Hincmar attribue expressément le texte à Florus. *P. L.*, t. CXXV, col. 55 D. Il n'est pas bien sûr non plus qu'il faille attribuer à Amolon, comme l'a fait Sirmond, le recueil anonyme intitulé : *B. Augustini sententiæ de prædestinatione et gratia Dei, P. L.*, t. CXVI, col. 105-140. Ce florilège semble bien, d'après la préface et la disposition dans le ms., être une dépendance de l'écrit précédent, dont il devrait donc partager le sort.

3° *L'Église de Lyon prend position. Le* LIBER DE TRIBUS EPISTOLIS. — Naturellement l'intervention de Florus et d'Amolon plut fort à Hincmar et à Pardulus. Ils crurent la cause gagnée de ce côté. Il importait d'achever cette victoire. Ils écrivirent donc chacun une lettre à l'Église de Lyon et y joignirent un exemplaire de celle adressée par Rhaban à Noting au début de l'affaire.

Malheureusement pour eux, la situation était en train de se retourner. A Lyon, on avait reçu de l'archevêque de Sens, Wénilon, les extraits du livre de Scot Érigène, qui fut officiellement réfuté dans un ouvrage considérable, *Ecclesiæ Lugdunensis adversus J. Scoti erroneas definitiones. P. L.*, t. CXIX, col. 101-250. Avec une véhémence extrême, Florus (si tant est qu'il en soit l'auteur) déplore qu'on laisse parler ce sophiste. Le soutenir est saper l'Église. Il n'y a pas, comme il le prétend, de secte hérétique qui soutienne l'extrême opposé à l'hérésie pélagienne et attribue tout à la grâce comme celle-ci, tout — ou presque — à la nature. Affirmer le contraire est une ruse pour attaquer plus durement saint Augustin. Col. 126. Scot s'en prend à Gotescalc et accuse d'hérésie ce malheureux moine depuis longtemps enfermé. S'il est vraiment hérétique et fait courir tant de dangers à l'Église, il eût fallu, sinon au début, du moins après l'avoir condamné, en informer l'épiscopat par lettres synodales. On saurait mieux à quoi s'en tenir. *Melius nunc sciremus et paratiores essemus ad redarguenda et convincenda quæ iste eum docuisse proponit dicens eum prædestinationibus necessitates et vim inferentem*. Col. 127.

En écrivant à l'Église de Lyon, Hincmar et Pardulus ignoraient le mémoire en question. Quand les trois lettres parvinrent à Lyon, Amolon était mort ou allait mourir (31 mars 852). L'Église de Lyon, soit par la plume du nouvel archevêque, Remi, soit par celle d'Ébon, le futur évêque de Grenoble, manifesta ses sentiments dans un traité anonyme : *Liber de tribus epistolis. P. L.*, t. CXXI, col. 985-1068.

C'est à l'examen de la lettre d'Hincmar que le *Liber* consacre le plus d'attention. L'archevêque de Reims avait ramené à cinq propositions la doctrine de Gotescalc. Le *Liber* commence par poser sept règles qui permettront d'examiner en toute sécurité les propositions incriminées :

1. Omnipotens Deus nihil ex tempore præscivit vel prædestinavit : sed sicut ipse absque ullo initio æternus et incommutabilis est, ita et ejus præscientia ac prædestinatio sempiterna atque incommutabilis est. Col. 989 C.

2. Nihil omnino esse aut fuisse, aut futurum esse posse in operibus Dei,... quæ sive in condendis, sive in regendis sive in consummandis vel finiendis creaturis agit, quod non ipse in suo æterno consilio atque judicio et veraciter præscierit et immobiliter præordinaverit. Atque ita omne quod temporaliter est, intemporaliter sua præscientia et prædestinatione præcedit. Et omne quod in ejus æterna præscientia et prædestinatione dispositum est, etiam in rebus esse potest; quidquid vero ibi dispositum non est nunquam et nusquam esse potest; nihil enim temere vel fortuito sed omnia æternæ suæ sapientiæ consilio et ratione facit. Col. 993 A.

3. In operibus omnipotentis Dei non sunt alia præscita et alia prædestinata, sed quidquid ibi est præscitum, quia totum est bonum et justum, sine dubio est etiam prædestinatum; et quidquid prædestinatum utique et præscitum, quia prædestinatio sine præscientia esse non potest. Col. 994 A.

4. Quia bona opera ita sunt ipsius creaturæ ut sint omnino, principaliter et veraciter opera Creatoris « qui operatur in ea et velle et perficere », rectissime tanquam vere divina, id est divinitus inspirata, et prædestinata debent intelligi. Mala vero opera ejusdem creaturæ, quia ipsius tantummodo sunt, et ex ejus vitio, non ex Dei voluntate vel operatione procedunt, præscita a Deo dici possunt, prædestinata non possunt. Col. 994-995.

5. Omnipotens Deus eadem præscientia et prædestinatione sua ita quosdam malos in sua iniquitate et impietate et præscivit perseveraturos, et ob hoc juste prædestinavit perituros, ut ex ipsa certa præscientia et justa prædestinatione sua nulli necessitatem imposuerit ut malus esset et aliud esse non posset. Col. 995.

6. Il ne faut pas, pour établir la prédestination, s'appuyer seulement sur les passages où ces mots se trouvent, mais faire aussi état de ceux qui, sans contenir le mot, expriment nettement la chose, comme l'a fait saint Augustin. Col. 997 B.

7. Regula est... « ut neque de electis Dei ullum perire posse credamus, neque de reprobis aliquem salvari ullatenus existimemus. » Ce n'est pas parce que ces derniers ne peuvent changer du mal au bien, mais parce qu'ils ne le veulent pas et persévèrent jusqu'au bout dans leurs œuvres mauvaises. « Et quia hoc (Deus) verissime præscivit, juste omnino tales perditioni æternæ prædestinavit. Quod ergo non possunt salvari eorum est vitium, quia nolunt, non Dei (quod absit) aliqua iniquitas qui erga illos et verax semper exstitit in præscientia sua et justus in judicio suo. » Pour les enfants qui mourront sans baptême, Dieu n'est pas injuste en les réprouvant, car Dieu ne condamne pas en eux la nature humaine qu'il avait bien faite, mais la faute originelle.

Ces règles posées, le *Liber* examine l'une après l'autre les propositions de Gotescalc, sur la double prédestination, la volonté salvifique restreinte, la valeur de la mort du Christ, le libre arbitre.

Il y a bien deux prédestinations : au salut et au châtiment. Que si quelqu'un s'en scandalise, comme si cela mettait les réprouvés dans la nécessité de pécher, il faudrait seulement leur expliquer qu'il n'en est rien. *Et si qui sunt, qui ex hoc scandalizari videantur, tanquam per istud prædestinationis verbum necessitas male agendi cuiquam imposita esse significetur, instruendi potius fuerunt et breviter ac lucide docendi, quod Deus neminem prædestinaverit ad peccatum, sed ad luendum supplicium pro peccato. Nec ista prædestinatione aliquem cogat ad male agendum, sed potius declaret judicem justum qui et peccata fieri noluit et facta juste se puniturum esse præscivit, juste se puniturum et esse prædestinavit.* C. VIII, col. 1002-1003.

Il ne fait pas de doute pour l'auteur que cette doctrine de la double prédestination soit la vraie pensée des Pères et il conclut après avoir rappelé des témoignages de Léon et Grégoire : *Ecce beatissimi Patres Ecclesiæ uno sensu, uno ore, quia et uno spiritu divinæ præscientiæ et prædestinationis immobilem veritatem in utraque parte, electorum scilicet et reproborum prædicant et commendant. Electorum utique ad gloriam, reproborum vero, non ad culpam sed ad pœnam.* Et ce sont là des dispositions éternelles et immuables. Aucun élu ne peut donc périr; aucun réprouvé ne peut être sauvé à cause de la dureté de son cœur. L'Écriture dit la même chose : « Qu'on blâme la légèreté, la témérité, le bavardage inopportun de Gotescalc, ce n'est pas une raison pour nier la vérité... *Quapropter et si illius « miserabilis monachi » improbatur levitas,... temeritas, culpatur importuna loquacitas, non ideo neganda est veritas...* et il reprend à peu près les deux premières propositions imputées à Gotescalc. Col. 1004-1005.

Son troisième principe, que Dieu veut seulement le salut de ceux qui, effectivement, se sauvent, n'est pas non plus une hérésie, les Pères ayant déjà parlé à peu près de même pour expliquer que, de fait, tous ne se sauvent pas. Le texte de Timothée est difficile à expliquer. Tous doivent respecter les diverses interprétations qu'on en propose dans l'Église à la suite de saint Augustin (Dieu prend ses élus partout : personne n'est sauvé que par lui; Dieu nous inspire de vouloir le salut de tous les hommes), pourvu qu'on rejette l'explication pélagienne : Dieu veut également sauver tout le monde, mais ne prédestine qu'en raison des bonnes œuvres qu'il prévoit. Col. 1010. Il faut s'en tenir à ce qui est certain, ne pas condamner sévèrement les esprits contentieux qui parlent d'une manière choquante, mais tâcher de les calmer. C'est un reproche discret à Hincmar et aux membres du synode de 849.

Ce que dit Gotescalc de la mort du Christ peut s'entendre : Le Christ n'est certainement pas mort *pro omni illa innumerabili et infinita multitudine impiorum qui ab exordio mundi usque ad passionem Domini... in sua impietate mortui sunt.* Il est mort pour tous ceux qui croient et persévèrent dans la foi qui agit par la charité. Il est mort aussi pour ceux qui, à un moment ou à l'autre, ont été appelés à la foi, mais n'ont pas persévéré. Mais c'est là encore un point délicat. Les Pères ne s'expriment pas tous de la même façon. Certains préfèrent dire qu'il est mort pour tous : qu'on respecte leur manière de parler. C. XIV-XX, col. 1013-1022; cf. *De tenenda veritate*, c. XII, col. 1116.

Au sujet du libre arbitre, il est invraisemblable que Gotescalc soutienne la proposition que lui attribue Remi, à savoir qu'après la chute personne ne peut plus user du libre arbitre pour faire le bien, mais seulement pour faire le mal, en sorte que le bien ne puisse jamais être attribué à la coopération de la volonté humaine, mais à la grâce seule et que les fidèles eux-mêmes ne coopèrent pas au bien que la grâce leur donne d'accomplir. C'est une incroyable énormité qu'aucun catholique n'a jamais soutenue : *Quod est utique non solum mirabile et inauditum sed quantum nobis videtur, etiam incredibile, ut omnes inter fideles et a fidelibus nutritus et eruditus et in ecclesiasticorum Patrum scriptis, non parum exercitatus hoc dicere vel sentire potuerit.*

S'il avait dit que personne ne peut user de sa liberté pour le bien sans la grâce, ce serait une affirmation catholique. *Si enim dixisset generaliter : « nemo hominum », et addidisset « sine gratia Dei », et ita subjungeret « libero bene uti potest arbitrio » esset catholicus sensus et catholica omnino assertio.* Col. 1023. Notre libre arbitre, sain en Adam, est malade du fait de la chute. Il était vivant, il est mort, mais cette mort n'est pas une destruction substantielle : *Non perdidit naturam, sed bonum naturæ, non perdidit velle, sed bonum velle.* L'âme qui meurt par le péché ne perd pas sa nature : *moritur, non abolitione substantiæ sed amissione veræ vitæ quod illi Deus est.* Col. 1024.

Mais le Christ nous a guéris et libérés en nous arrachant à la servitude du péché. *Idipsum namque liberum arbitrium, id est ipsa humanæ mentis bona et recta voluntas, cum qua homo bonus et rectus conditus fuerat,... ipsa erat ante peccatum libera, ipsa facta est per peccatum servituti obnoxia, ipsa fit per justificantem gratiam liberata...* Vraiment perdu et vraiment restauré, il se renouvelle de jour en jour. Il est incapable d'œuvres vives chez les infidèles et les bonnes actions de ceux-ci peuvent, à certains égards, être appelés des péchés. Col. 1024-1025.

Passant à la seconde partie de la lettre d'Hincmar, le *Liber* blâme sévèrement les rigueurs dont on a usé envers Gotescalc. Il n'appartenait pas à des moines mais aux seuls évêques de le condamner. Il était à demi-mort *(pene emoriens)* quand on le força à jeter son écrit au feu. Pourquoi avoir agi autrement qu'avec les autres hérétiques qu'on s'efforce de persuader ? Il fallait réprimer ses excès de langage, mais en respectant la vérité divine. Et, sauf la dernière sur le libre arbitre, les doctrines exprimées dans le *libelle* ne sont pas des opinions personnelles hasardeuses mais l'enseignement reçu; *maxime cum illi sensus qui ipso continebantur libello, excepto uno qui extremus ponitur, non essent sui, sed ecclesiastici...* On devrait adoucir sa détention ou y mettre fin. Tant de rigueurs et de si longues, ne sont bonnes qu'à le désespérer. Col. 1030.

Hincmar avait formulé dans sa lettre la doctrine qu'il opposait comme vérité catholique aux excès de Gotescalc, le *Liber* en fait maintenant l'examen. L'archevêque de Reims veut absolument que le Christ soit mort pour *tous*, alors que l'Écriture dit simplement *plusieurs* ou *beaucoup*. C. XXVII. Il ne veut pas entendre parler d'une double prédestination, cependant il est constant que Dieu prédestine les méchants à la mort, *interitum*, c. XXVIII, col. 1035, sans d'ailleurs les

contraindre ou les nécessiter au mal. C. xxix, col. 1036. Hincmar accepte la prédestination de la peine aux méchants. La logique veut qu'il confesse la prédestination corrélative des méchants à la peine. C. xxx, col. 1037. Gotescalc a raison contre Hincmar dans l'interprétation de nombreux passages de l'Écriture. Hincmar veut que saint Augustin se soit rétracté dans l'*Hypomnesticon* sur le point de la prédestination des impies à la peine; cet ouvrage est apocryphe. Hincmar a tort de dire qu'Augustin ne parle pas de la prédestination des réprouvés dans le *De dono perseverantiæ*, et le *De prædestinatione sanctorum*. C. xxxvi, col. 1067. Il explique mal en quoi consiste le dommage subi par le libre arbitre. Le libre arbitre, c'est-à-dire la volonté du bien, est mort par le péché comme l'âme elle-même: *Nullatenus credendum est quod, in primo homine, mortua anima per peccatum, non fuerit voluntas mortua eodem peccato*. C. xxxvii. Mais cette bonne volonté revit, comme on l'a expliqué. Pour Hincmar, le bien que nous faisons est à Dieu et à nous. Le *Liber*, qui comprend qu'Hincmar établit je ne sais quel partage, rectifie : « Pas de partage. Tout notre bien est de Dieu. Rien ne vient de nous comme de nous. » *Bonum itaque nostrum totum Dei est, quia totum ex Deo est; et nihil boni nostrum est quia nihil boni nostri ex nobis est. Et ideo manifeste, ut juxta formam paternæ doctrinæ potius loquamur, omne bonum nostrum et totum Dei est donando et totum nostrum accipiendo.*

Le *Liber* répond ensuite à Pardulus, aux c. xxxix-xl. Il conteste l'authenticité hiéronymienne d'un livre *De induratione cordis pharaonis*, mais lui-même cite comme de saint Jérôme un texte de Pélage dans sa profession au pape Innocent I[er]. Col. 1053. Il déplore que des évêques se soient fait injure à eux-mêmes en faisant écrire sur des sujets si hauts Amalaire et Scot : le premier a infecté de ses erreurs, autant qu'il a pu, toute la France et même d'autres contrées. Au lieu de l'interroger sur la foi, on aurait dû brûler ses livres. Mais Scot est pire encore. Col. 1054-1055.

Enfin est abordée la lettre de Rhaban à Noting. Elle est en dehors de la question. Il veut prouver que Dieu ne prédestine pas les impies à être impies, qu'il ne les met pas dans la nécessité d'être tels; mais qui a jamais soutenu pareil blasphème? Par où l'on voit que Rhaban qui accusait Gotescalc d'enseigner cette horrible doctrine n'en imposait pas à l'archevêque de Lyon. Le point est de savoir si Dieu prédestine au châtiment ceux dont il prévoit l'obstination dans le mal. Rhaban Maur ne s'en occupe pas. C. xli. Il perd son temps à montrer, par l'*Hypomnesticon*, qu'il ne saurait être question, en bonne doctrine augustinienne et catholique, de prédestination pour les réprouvés. Rhaban a tort de déclarer hérétique le principe de Gotescalc : aucun des prédestinés à la vie ne peut périr. C. xlii. Au contraire, les réprouvés peuvent faire leur salut, car la réprobation n'entraîne pas la nécessité du péché. (Le *Liber* n'a pas ici des notions très homogènes. Le réprouvé peut se sauver, mais aussi bien le prédestiné peut se perdre *in sensu diviso*. Mais ni l'un ni l'autre ne peuvent *in sensu composito* mettre en échec l'infaillible prédestination. Tandis que le *Liber* déclare : il est très vrai que le prédestiné ne peut se perdre; au contraire, le réprouvé peut se sauver.)

La suite présente moins d'intérêt. L'auteur s'y met parfois dans son tort, par exemple en prétendant, c. xliii, que Dieu imputera aux damnés jusqu'aux fautes qui leur auront été remises par le baptême. Il répond finalement à sept objections de Rhaban. C. xlvii, col. 1061.

A peu près au même moment un auteur inconnu composa un traité : *De generali per Adam damnatione omnium et speciali per Christum ex eadem ereptione electorum*. *P. L.*, t. cxxi, col. 1067-1084.

Plus tard, après le concile de Quierzy de 853, l'auteur du *Liber de tribus epistolis* écrivit encore un *Libellus de tenenda immobiliter Scripturæ veritate et sanctorum orthodoxorum Patrum auctoritate fideliter sectanda*. *P. L.*, t. cxxi, col. 1083-1184. Nous en parlerons en son lieu, après avoir analysé les canons de ce concile.

Pour le moment, qu'il suffise de remarquer combien vive était l'opposition entre les deux partis. Les questions de personnes engagées nuisaient certainement à la sérénité de la discussion théologique. Les caractères et les tempéraments se heurtaient plus encore peut-être que les doctrines proprement dites.

II. Les conciles du ix[e] siècle. — A partir de 853 ce ne furent plus seulement les théologiens qui s'opposèrent les uns aux autres; les assemblées conciliaires vont elles-mêmes entrer en lutte.

1. LE CONCILE DE QUIERZY (853). — Le concile tenu à Soissons en avril 853 ne s'occupa pas de l'affaire de Gotescalc, sans doute parce qu'il y avait assez d'autres affaires à régler. La réponse de l'Église de Lyon n'était probablement pas encore parvenue à Hincmar et à Pardulus. Mais une nouvelle réunion se tint peu de temps après à Quierzy. A l'issue, le roi Charles le Chauve publia, en les contresignant, les quatre *capitula* qu'Hincmar avait très rapidement élaborés et fait souscrire par les évêques : *Karolus inde* (de Soissons) *ad Carisiacum* (Quierzy) *veniens cum quibusdam episcopis et abbatibus monasticis quattuor capitula edidit et propria subscriptione roboravit. Quorum primum est : a Deo neminem prædestinatum ad pœnam, unamque Dei esse prædestinationem, quæ ad donum pertinet gratiæ aut ad retributionem justitiæ. Secundum : liberum arbitrium, quod in primo ordine perdidimus, nobis præveniente et adjuvante Christi gratia redditum. Tertium : velle Deum generaliter omnes homines salvos fieri, licet non omnes salventur. Quartum : Christi sanguinem pro omnibus fusum, licet non omnes passionis mysterio redimantur.* Annales Bertiniani, an. 853, *P. L.*, t. cxv, col. 1408.

Ce résumé est fidèle : voici le texte et la traduction de ces canons (Denzinger, n. 316-319; Cavallera, *Thesaurus*, n. 681) :

1. (Quod tantum sit una prædestinatio Dei.)

Deus omnipotens hominem sine peccato rectum cum libero arbitrio condidit, et in paradiso posuit, quem in sanctitate justitiæ permanere voluit. Homo libero arbitrio male utens peccavit et cecidit et factus est massa perditionis totius generis humani. Deus autem bonus et justus elegit ex eadem massa perditionis, *secundum præscientiam suam*, quos per gratiam prædestinavit (Rom., viii, 29; Eph., i, 11) ad vitam, et vitam illis prædestinavit æternam ; ceteros autem, quos justitiæ judicio in massa perditionis reliquit, perituros præscivit, sed non ut perirent prædestinavit ; pœnam autem illis, quia justus est, prædestinavit æternam. Ac per hoc unam Dei prædestinationem tantummodo dicimus, quæ aut ad donum pertinet gratiæ, aut ad retributionem justitiæ.	Le Dieu tout-puissant créa l'homme sans péché, droit, et le plaça au paradis. Il voulait qu'il y demeurât dans la sainteté de la justice. L'homme, usant mal de son libre arbitre, tomba et devint la masse perdue du genre humain tout entier. Mais le Dieu bon et juste choisit, de cette masse de perdition, *selon sa prescience*, ceux qu'il prédestine par grâce à la vie; et à ceux-là, il prédestina la vie éternelle. Les autres que, par le jugement de sa justice, il laissa dans la masse de perdition, il prévit qu'ils périraient, mais il ne les prédestina pas à périr; cependant, parce qu'il est juste, il leur prédestina la peine éternelle. Ainsi nous ne parlons que d'une seule prédestination de Dieu, qui se rattache soit au don de la grâce, soit à la rétribution de la justice.

2. (Quod liberum hominis arbitrium per gratiam sanatur.)

Libertatem arbitrii in primo homine perdidimus, quam per Christum Domi-	Nous avons perdu la liberté dans le premier homme, nous l'avons (à nou-

num nostrum recepimus : et habemus liberum arbitrium ab bonum, præventum et adjutum gratia; et habemus liberum arbitrium ad malum, desertum gratia. Liberum autem habemus arbitrium, quia gratia liberatum et gratia de corrupto sanatum.

veau] reçue par le Christ, Notre-Seigneur, et nous avons le libre arbitre pour le bien [lorsqu'il est] prévenu et aidé par la grâce; et nous avons le libre arbitre pour le mal [lorsqu'il est] abandonné par la grâce. Mais nous avons le libre arbitre parce qu'il est délivré par la grâce, et, par la grâce, guéri de sa corruption.

3. (Quod Deus omnes homines velit salvos fieri.)

Deus omnipotens *omnes homines* sine exceptione *vult salvos fieri* (I Tim., II, 4) licet non omnes salventur. Quod autem quidam salvantur, salvantis est donum; quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum.

Le Dieu tout-puissant veut que tous les hommes soient sauvés sans exception. Que certains se sauvent, c'est [par] le don de celui qui sauve; que certains périssent, c'est la faute de ceux qui périssent.

4. (Quod Christus pro omnibus hominibus passus sit.)

Christus Jesus Dominus noster, sicut nullus homo est, fuit, vel erit cujus natura in illo assumpta non fuerit, ita nullus est fuit, vel erit homo, pro quo passus non fuerit; licet non omnes passionis ejus mysterio redimantur. Quod vero omnes passionis ejus mysterio non redimuntur non respicit ad magnitudinem et pretii copiositatem, sed ad infidelium, et ad non credentium ea fide, *quæ per dilectionem operatur* (Gal., V, 6), respicit partem. Quia poculum humanæ salutis, quod confectum est infirmitate nostra, et virtute divina, habet quidem in se ut omnibus prosit; sed si non bibitur, non medetur.

Il n'y a, il n'y eut, il n'y aura jamais aucun homme dont le Christ Jésus Notre-Seigneur n'ait assumé en soi la nature. De même, il n'y a, n'y eut, n'y aura jamais d'homme pour qui il n'ait souffert, bien que tous ne soient pas rachetés par le mystère de sa passion. Que tous ne soient pas rachetés par le mystère de sa passion, cela n'atteint aucunement la grandeur et l'abondance du prix, mais c'est uniquement le fait des infidèles et de ceux qui ne croient pas de cette foi qui agit par la charité. La coupe du salut humain, préparée pour notre infirmité par la vertu divine, contient de quoi être utile à tous, mais si on ne la boit pas, elle ne guérit pas.

Les *capitula* de Quierzy furent-ils signés par Prudence de Troyes? Hincmar l'affirme, *De prædest.*, *P. L.*, t. CXXV, col. 182C, 268D, et les historiens l'admettent généralement, encore que l'affirmation d'Hincmar ne soit pas une garantie absolue. Prudence, s'il l'a fait, aura peut-être cédé à la pression de ses collègues et du roi. Quoi qu'il en soit, nous verrons qu'il se ravisa.

L'Église de Lyon, à qui les *capitula* avaient été communiqués, ne tarda pas à réagir. Le même auteur qui avait écrit le *Liber de tribus epistolis* en fit une critique sévère et qui manque un peu d'objectivité, dans le *Libellus de tenenda immobiliter Scripturæ veritate*. *P. L.*, t. CXXI, col. 1083-1134.

Il les considère comme opposés à la doctrine de saint Augustin, col. 1086. Le premier *capitulum* s'exprime comme si le choix des prédestinés reposait sur la prévision des mérites. Le *Libellus* s'étonne donc que le concile n'attribue pas expressément à la grâce la rectitude primitive du libre arbitre — comme si le libre arbitre pouvait par lui-même demeurer dans la sainteté, c. III — ni l'élection, mais seulement l'acheminement à la gloire, alors que l'élection elle-même n'est pas moins gratuite. C. IV. Pourquoi nier la prédestination des réprouvés; l'éternel jugement de Dieu qui les concerne est-il autre chose qu'une prédestination au châtiment? C. V. Il est bien entendu, au reste, que cette prédestination à la mort n'est, à aucun titre, une contrainte au péché. C. VIII, col. 1102.

La doctrine de Quierzy sur le libre arbitre est pleine de confusion. On ne l'a pas perdu par le péché d'Adam, et même les hommes étrangers au Christ le conservent. Ils demeurent capables de quelque bien naturel. D'autre part, la grâce du Christ ne rend pas immédiatement capable de tout bien. C'est pour chaque acte salutaire qu'on a besoin d'un secours gratuit de Dieu. On ne saurait trop prendre de précautions, quand on affirme la volonté salvifique universelle de Dieu. Le Christ n'est certainement pas mort pour ceux qui se sont damnés avant l'incarnation. Et quant aux fidèles, ceux-là seuls sont vraiment rachetés par lui dont la foi opère par la charité.

Ces critiques ne sont pas toutes efficaces contre les canons de Quierzy. Elles montrent cependant combien les tendances étaient opposées, et l'étude de cet opuscule est indispensable pour bien comprendre dans quel esprit furent rédigés les canons du concile tenu à Valence en 855.

II. LE CONCILE DE VALENCE (855). — A la demande de Lothaire Ier, les trois métropolitains de Lyon, de Vienne et d'Arles se réunirent dans cette ville avec leurs suffragants, le 8 janvier 855, pour y juger l'évêque de Valence sur qui pesaient de fâcheuses accusations. Il semble qu'Ébon, évêque de Grenoble, neveu d'Ébon qu'Hincmar avait remplacé à Reims, ait activement travaillé à Valence contre le successeur de son oncle. (Hincmar s'en plaint dans une lettre à Charles le Chauve. *P. L.*, t. CXXV, col. 49 sq.) En tout cas, le métropolitain de Lyon, Remi, fut sans doute heureux de l'occasion qui s'offrait pour lutter par voie synodale à la fois contre les *capitula* de Quierzy, le livre de Scot Érigène et les 19 *capitula* qu'on en avait extraits.

Les sept premiers canons seuls intéressent la question de la prédestination.

Le premier, sorte d'introduction en formules générales, indique dans quel esprit ces questions doivent être traitées, condamne les *novitates vocum* et les *garrulitates præsumptivæ*, et proclame nécessaire l'attachement inviolable aux enseignements de Cyprien, Hilaire, Ambroise, Jérôme et Augustin, si l'on veut éviter, dans ces questions de la prescience et de la prédestination, le scandale des fidèles.

Voici, texte et traduction, l'essentiel des canons suivants :

2. Deum præscire et præscisse æternaliter et bona, quæ boni erant facturi, et mala, quæ mali erant gesturi... fideliter tenemus et placet tenere, bonos præscisse [Deum] omnino per gratiam suam bonos futuros et per eamdem gratiam æterna præmia accepturos; malos præscisse per propriam malitiam malos futuros, et per suam justitiam æterna ultione damnandos. Nec prorsus ulli malo præscientiam Dei imposuisse necessitatem, ut aliud esse non posset, sed quod ille futurus erat ex propria voluntate... Deus... præsciit ex sua omnipotenti et incommutabili majestate. Nec ex præjudiciis ejus aliquem, sed ex merito propriæ iniquitatis credimus condemnari; nec ipsos malos ideo perire, quia boni esse non potuerunt, sed quia boni esse noluerunt, suoque vitio in massa damnationis, vel me-

2. Nous tenons fidèlement que Dieu prévoit et a prévu éternellement et le bien que devaient faire les bons et le mal que devaient commettre les méchants. Et nous estimons qu'il a prévu absolument que les bons seraient bons par sa grâce et, par cette même grâce, recevraient les récompenses éternelles, tandis qu'il a prévu que les méchants deviendraient mauvais par leur propre malice et seraient condamnés par sa justice à la peine éternelle. La prescience de Dieu ne met aucun méchant dans la nécessité d'être mauvais; mais, qu'il doive l'être par sa propre volonté,... Dieu l'a prévu dans sa toute-puissante et immuable majesté. Personne n'est condamné par un préjugé de Dieu, mais pour l'avoir mérité par sa propre iniquité. Les méchants ne périssent donc pas par impossibilité d'être bons, mais

rito originali vel etiam actuali permanserunt.

3. Fidenter fatemur prædestinationem electorum ad vitam, et prædestinationem impiorum ad mortem; in electione tamen salvandorum misericordiam Dei præcedere meritum bonum, in damnatione autem periturorum meritum malum præcedere justum Dei judicium. Prædestinatione autem Deum ea tantum statuisse, quæ vel gratuita misericordia, vel justo judicio facturus erat... In malis vero ipsorum malitiam præscisse quia ex ipsis est, non prædestinasse, quia ex illo non est. Pœnam sane, malum meritum eorum sequentem, uti Deum qui omnia prospicit, præscivisse et prædestinasse quia justus est... Verum aliquos ad malum prædestinatos esse divina potestate, videlicet, ut quasi aliud esse non possint (possent), non solum non credimus, sed etiam, si sunt qui tantum mali credere velint, cum omni detestatione sicut Arausica synodus, illis anathema dicimus.

4. Item de redemptione sanguinis Christi propter nimium errorem qui de hac causa exortus est, ita ut quidam, sicut eorum scripta indicant etiam pro illis impiis qui a mundi exordio usque ad passionem Domini in sua impietate mortui, æterna damnatione puniti sunt, effusum cum definiant... illud nobis simpliciter et fideliter tenendum ac docendum placet... quod pro illis hoc datum pretium teneamus, de quibus ipse Dominus noster dicit : « ut omnis qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam æternam », et Apostolus : « Christus, inquit, semel oblatus est ad multorum exhaurienda peccata. » *Porro capitula quatuor, quæ a concilio fratrum nostrorum minus prospecte suscepta sunt, propter inutilitatem vel etiam noxietatem et errorem contrarium veritati,* sed et alia 19 syllogismis ineptissime conclusa, et, licet jactetur, nulla sæculari litteratura nitentia, in quibus commentum diaboli, potius quam argumentum aliquod fidei deprehenditur, a pio auditu fidelium penitus explodimus...

parce qu'ils n'ont pas voulu l'être et qu'ils sont, par leur faute, demeurés dans la masse de damnation par démérite originel ou même actuel.

3. Nous confessons fidèlement la prédestination des élus à la vie et la prédestination des impies à la mort. Cependant [nous croyons que] dans l'élection de ceux qui doivent être sauvés, la miséricorde de Dieu précède le mérite, tandis que, dans la damnation de ceux qui doivent périr, le démérite [prévu] précède le juste jugement de Dieu. Par la prédestination, Dieu a seulement déterminé ce que lui-même devait faire par miséricorde gratuite ou par juste jugement. Dans les mauvais, il a seulement prévu leur malice parce qu'elle vient d'eux; il ne l'a pas prédestinée, parce qu'elle n'est pas de lui. Quant à la peine qui suit leur démérite, Dieu qui voit tout, l'a prévue et prédestinée, car il est juste... Mais que certains aient été prédestinés au mal par la puissance divine de telle sorte qu'ils ne puissent pas être autre chose [que méchants], non seulement nous ne le croyons pas, mais, comme le concile d'Orange, nous anathématisons avec horreur ceux — si toutefois il en est — qui croient cette monstruosité.

4. Au sujet de la rédemption par le sang du Christ, à cause de la trop grave erreur qui s'est élevée, au point que certains, leurs écrits l'indiquent, définissent qu'il a été versé, même pour ces impies qui, morts dans leur impiété, du commencement du monde à la passion du Seigneur, ont été punis de la damnation éternelle, il nous plaît de tenir et d'enseigner, absolument et fidèlement, que ce prix a été donné pour ceux dont le Seigneur lui-même a dit que « quiconque croit en lui ne périt pas, mais a la vie éternelle »; et l'Apôtre : « Le Christ s'est offert une seule fois pour ôter les péchés de beaucoup. » *Quant aux quatre chapitres* (de Quierzy) *imprudemment acceptés par un concile de nos frères, parce qu'ils sont inutiles ou même nuisibles et* [*contiennent*] *une erreur contraire à la vérité* [*catholique*], et aux autres contenus en 19 syllogismes absolument ineptes, qui ne sont, quoiqu'on s'en flatte, appuyés sur aucun écrit des anciens, et où l'on trouve plutôt un commentaire du diable qu'un enseignement de foi, nous les éloignons absolument de l'ouïe pieuse des fidèles...

5. Item firmissime tenendum credimus, quod omnis multitudo fidelium ex aqua et Spiritu sancto regenerata, ac per hoc veraciter Ecclesiæ incorporata, et juxta doctrinam apostolicam in morte Christi baptizata, in ejus sanguine sit a peccatis suis abluta; quia nec in eis potuit esse vera regeneratio, nisi fieret et vera redemptio, cum in Ecclesiæ sacramentis nihil sit cassum, nihil ludificatorium, sed prorsus totum verum et ipsa sua veritate ac sinceritate subnixum. Ex ipsa tamen multitudine fidelium et redemptorum alios salvari æterna salute, quia per gratiam Dei in redemptione sua fideliter permanent,... alios, quia noluerunt permanere in salute fidei quam initio acceperunt, redemptionisque gratiam potius irritam facere prava doctrina vel vita, quam servare elegerunt, ad plenitudinem salutis et ad perceptionem æternæ beatitudinis nullo modo pervenire.

6. Item de gratia, per quam salvantur credentes, et sine qua rationalis creatura nunquam beate vixit, et de libero arbitrio per peccatum in primo homine infirmato, sed per gratiam Domini Jesu fidelibus ejus redintegrato et sanato, idipsum constantissime et fide plena fatemur, quod sanctissimi Patres auctoritate Sacrarum Scripturarum nobis tenendum reliquerunt, quod Africana, quod Arausica synodus professa est, quod beatissimi pontifices apostolicæ Sedis catholica fide tenuerunt; sed et de natura et gratia in aliam partem nullo modo declinare præsumentes. Ineptas autem quæstiunculas et aniles pene fabulas, Scotorumque pultes puritati fidei nauseam inferentes quæ periculosissimis et gravissimis temporibus, ad cumulum laborum nostrorum, usque ad scissionem caritatis miserabiliter et lacrimabiliter succreverunt, ne mentes christianæ inde corrumpantur et excidant a castitate fidei, quæ est in Jesu Christo (II Cor., xi, 3) penitus respuimus, et ut fraterna caritas cavendo a talibus auditum castiget, Domini Christi amore monemus. Recordetur fraternitas malis mundi gravissimis se urgeri, messe nimia iniquorum et paleis levium hominum se durissime suffocari. Hæc vincere ferveat, hæc corrigere labo-

5. De même, nous croyons qu'il faut tenir très fermement que toute la multitude des fidèles, régénérée de l'eau et de l'Esprit saint, par là vraiment incorporée à l'Église et, selon la doctrine apostolique, baptisée dans la mort du Christ a été lavée de ses péchés dans son sang [à lui], car il ne peut pas y avoir en eux une vraie régénération, s'il n'y eut aussi une vraie rédemption, n'y ayant rien de vain, rien qui soit fait par jeu dans les sacrements de l'Église; au contraire, tout y étant vrai et soutenu par sa vérité et sa sincérité!

Toutefois, dans la multitude même des fidèles et des rachetés, [nous croyons que] les uns sont éternellement sauvés, parce qu'ils demeurent fidèlement, par la grâce de Dieu, dans la rédemption, tandis que d'autres, parce qu'ils n'ont pas voulu demeurer dans le salut que procure la foi qu'ils reçurent au début, et parce qu'ils ont préféré annuler par leur doctrine et leur vie dépravées la grâce de leur rédemption plutôt que de la conserver, n'arrivent pas à recevoir la béatitude éternelle.

6. De même, au sujet de la grâce par laquelle sont sauvés ceux qui croient et sans laquelle la créature raisonnable n'a jamais vécu bienheureusement, et au sujet du libre arbitre blessé (*infirmato*) par le péché dans le premier homme, mais réintégré et guéri par la grâce du Seigneur Jésus dans ses fidèles, nous confessons, dans une foi pleine et très constante, ce que les saints Pères, sur l'autorité des saintes Écritures, nous ont laissé à croire, ce que le concile d'Afrique et celui d'Orange professent, ce que les bienheureux pontifes du Siège apostolique ont tenu par la foi catholique. Et quant à la nature et à la grâce, nous ne voulons nous écarter d'eux en aucune manière. Quant aux questions ineptes et pour ainsi dire aux fables séniles et aux bouillies des Scots, répugnant jusqu'à la nausée à la pure foi, qui se sont, en ces temps dangereux et graves, et pour augmenter nos labeurs, misérablement et déplorablement accrues jusqu'à rompre la charité, nous les rejetons absolument afin que les âmes chrétiennes n'en soient pas contaminées et ne déchoient pas de la simplicité et de la chasteté de la foi qui est dans le Christ Jésus, et nous avertissons votre charité, pour l'amour du Seigneur, de vous garder de telles choses. Que

ret, et superfluis cœtum pie dolentium et gementium non oneret : sed potius certa et vera fide, quod a sanctis Patribus de his et similibus sufficienter prosecutum est, amplectatur.

votre fraternité se souvienne qu'elle est pressée par les maux très graves du monde, par un nombre excessif d'hommes iniques et qu'elle souffre de la légèreté de plusieurs autres. Qu'elle s'anime à vaincre; qu'elle travaille à corriger tout cela et qu'elle ne charge pas de choses superflues la société de ceux qui souffrent et gémissent, mais plutôt qu'elle embrasse dans une foi certaine et véritable ce que les saints Pères ont poussé suffisamment loin sur ces questions et les questions analogues.

On a imprimé en lettres italiques, au 4e canon, la condamnation des *capitula* de Quierzy, parce que ces lignes sont évidemment d'une particulière importance. Quoi qu'on pense dom Leclercq (voir *Hist. des conciles*, t. IV*b*, p. 1390-1398), leur authenticité ne saurait être sérieusement contestée. Elles sont la très exacte traduction d'un état d'esprit que nous allons retrouver chez Prudence de Troyes.

III. La réunion de Sens et l'attitude de Prudence de Troyes. — Combien vive, en effet, était la défiance des augustiniens devant les décisions de Quierzy, c'est ce que montre l'attitude que va prendre l'évêque de Troyes, Prudence, au moment de l'élection d'un évêque au siége de Paris, élection qui eut lieu sans doute à Sens, la métropole, à l'automne de 856 (la date de 853, autrefois proposée, est inexacte; l'évêque Erchanrad, prédécesseur d'Énée, est mort le 9 mai 856).

Prudence, un des suffragants de Sens, empêché par la maladie d'assister à la réunion, envoya son assentiment à l'élection d'Énée; mais, à cause de la défiance que lui causait l'intimité de celui-ci avec le roi, qu'Hincmar manœuvrait à sa guise, il subordonna cet assentiment à la souscription par le nouvel élu de quatre *capitula*, où était exprimé l'augustinisme le plus strict. Le texte nous en a été conservé par Hincmar dans les pièces justificatives de son *De prædestinatione*, *P. L.*, t. CXXV, col. 64 (cf. t. CXV, col. 1365). En voici le texte et la traduction :

1. Videlicet ut liberum arbitrium in Adam merito inobedentiæ amissum ita nobis per Dominum nostrum Jesum Christum redditum atque liberatum confiteatur, interim in spe, postmodum autem in re, sicut dicit Apostolus : *Spe enim salvi facti sumus*, ut tamen semper ad omne opus bonum Dei omnipotentis gratia indigeamus sive cogitandum, sive inchoandum, operandum ac perseveranter consummandum et sine ipsa nihil boni nos posse ullatenus aut cogitare aut velle aut operari sciamus.

1. Le libre arbitre perdu en Adam en châtiment de sa désobéissance nous a été rendu et délivré par N.-S. J.-C., d'abord en espérance, et puis en réalité, comme dit l'Apôtre : *Nous avons été en effet sauvés en espérance*, mais de telle sorte que nous avons toujours besoin de la grâce de Dieu pour concevoir, commencer, faire et consommer avec persévérance toute œuvre bonne et que, sans elle, nous ne pouvons absolument pas penser, ni vouloir, ni faire aucun bien.

2. Ut Dei omnipotentis altissimo secretoque consilio credat atque fateatur, quosdam Dei gratuita misericordia ante omnia sæcula prædestinatos ad vitam, quosdam imperscrutabili justitia prædestinatos ad pœnam. Ut id videlicet, sive in salvandis, sive in damnandis prædestinaverit quod se præscierat esse judicando facturum, dicente propheta : *qui fecit quæ futura sunt.*

2. Qu'il croie et confesse que dans le très haut et secret conseil du Dieu tout-puissant certains sont prédestinés à la vie, avant tous les siècles, par une miséricorde gratuite de Dieu, et certains, par une impénétrable justice, sont prédestinés à la peine. C'est-à-dire qu'il a prédestiné, soit dans les élus, soit dans les damnés, ce qu'il savait à l'avance devoir faire en les jugeant. Selon la parole du prophète : il a fait ce qui doit avoir lieu.

3. Ut credat et confiteatur, cum omnibus catholicis, sanguinem Domini nostri Jesu Christi pro omnibus hominibus ex toto mundo in eum credentibus fusum, non autem pro illis, qui nunquam in illum crediderunt, neque hodie credunt, nunquamque credituri sunt, dicente ipso Domino : « Venit enim Filius hominis non ministrari, sed ministrare et dare animam suam in redemptionem pro multis. »

3. Qu'il croie et confesse, avec tous les catholiques, que le sang de N.-S. J.-C. a été versé pour tous les hommes du monde entier qui croient en lui, mais non pour ceux qui n'ont jamais cru, ne croient pas et ne croiront jamais en lui. Car le Seigneur lui-même dit : « Le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rédemption pour *beaucoup.* »

4. Ut credat atque confiteatur Deum omnipotentem quoscumque vult salvare, et neminem posse salvari ullatenus nisi quem ipse salvaverit; omnes autem salvari quoscumque ipse salvare voluerit. Ac per hoc quicumque non salvantur, penitus non esse voluntatis illius ut salventur, dicente propheta : « Omnia quæcumque voluit Dominus fecit in cælo et in terra, in mari et in omnibus abyssis. »

4. Qu'il croie et confesse que le Dieu tout-puissant sauve tous ceux qu'il veut et que personne absolument ne peut être sauvé s'il ne le sauve, mais que tous ceux-là sont sauvés qu'il veut sauver. Et par là, ceux qui ne sont pas sauvés, c'est que ce n'est pas absolument sa volonté qu'ils soient sauvés, car le prophète dit : « Tout ce que le Seigneur a voulu, il l'a fait au ciel et sur la terre, sur mer et dans tous les abîmes. »

Énée signa ces *capitula*, mais les transmit à Charles le Chauve, qui les fit tenir à Hincmar. Par le même canal, l'archevêque de Reims reçut en septembre 856 le texte des *capitula* de Valence. Tout ceci l'engagea à composer un volumineux traité sur la prédestination, qui ne s'est pas conservé, sauf la lettre d'envoi à Charles le Chauve. *P. L.*, t. CXXV, col. 49-56. Son orthodoxie, dit-il, a été attaquée à Valence, et pourtant, dans cette assemblée, on ne s'est pas donné la peine de reproduire textuellement les *capitula* de Quierzy. On remarquera aussi l'attitude embarrassée d'Hincmar au sujet des dix-neuf articles de Jean Scot qu'il feint de ne pas reconnaître.

IV. Le concile de Savonnière (Tullense primum) (859). — Les graves préoccupations politiques des années 857 et suivantes amenèrent un calme relatif dans les joutes théologiques. Quand enfin Louis le Germanique eut repassé le Rhin, les souverains des États de la rive gauche, Charles le Chauve, Lothaire II, Charles de Provence, décidèrent de réunir leurs épiscopats en juin 859, à la villa de Savonnière, non loin de Toul. Bien des questions devaient être traitées dans ce synode, mais il était à prévoir que le problème théologique serait agité, puisque les représentants de l'un et l'autre partis allaient se trouver en présence.

1° *Réunion préliminaire de Langres.* — C'est dans cette prévision que les évêques de Provence se rassemblèrent à Langres autour de leur roi, pour arrêter la conduite qu'ils tiendraient à Savonnière.

Les canons de Valence furent relus et approuvés. Toutefois, dans le can. 5, on retrancha la citation d'Hebr., X, 26, suppression dont on ne comprend pas bien les raisons, et surtout dans le can. 4 on supprima l'incise désobligeante relative aux *capitula* de Quierzy. Il fallait éviter de faire injure à l'épiscopat de Charles le Chauve, dont le roi lui-même avait sanctionné les décisions.

A la suite du 6e canon, les éditions des conciles donnent ici une série de textes groupés sous le titre : *Sententiæ Patrum de gratia et libero arbitrio* (elles sont aussi dans les pièces justificatives du deuxième traité d'Hincmar, *P. L.*, t. CXXV, col. 63). Ces *Sententiæ* ont-

elles été ajoutées audit canon à Langres, l'étaient-elles déjà au texte de Valence? Nous ne saurions le dire; elles ne modifient d'aucune manière le sens du can. 6, qui semble bien les annoncer.

2° *La réunion de Savonnière.* — Ainsi modifiés, les canons de Valence furent lus, quinze jours après, au concile de Savonnière près de Toul. Même corrigés, les canons de Valence produisirent une vive émotion sur les partisans d'Hincmar qui demandèrent, le lendemain, la lecture des *capitula* de Quierzy. C'est Hincmar lui-même qui nous l'apprend, dans la préface de son second (3e) traité sur la prédestination composé quelque temps après. *P. L.*, t. CXXV, col. 66. L'excitation grandissait, mais Remi de Lyon réussit à apaiser l'émotion en déclarant qu'il vaudrait mieux remettre au prochain concile le soin d'élaborer sur la question des formules que tous pourraient signer. *Nostrorum quidam, fidei christianæ zelo succensi, aliqua synodo voluerunt suggerere, sed motus nostri ab eodem venerabili archiepiscopo Remigio Lugdunensium sunt modeste compositi, eo venerabiliter perorante, ut, si cuorumcumque nostrorum sensus ab eisdem prolatis apitulis in aliquo dissentiendo se commoveret, ad proxime futuram synodum catholicorum libros doctorum quique deferre curemus, et sicut melius secundum catholicam et apostolicam doctrinam in commune invenerimus, de cætero omnes unanimiter teneamus.* Récit d'Hincmar, *ibid.*, col. 66 E.

Le can. 10 du concile témoigne dans le même sens. « On lut certains *capitula* (de Langres et de Quierzy) au sujet desquels un dissentiment s'éleva entre les évêques; ceux-ci décidèrent de se réunir une fois de plus, après la restauration de la paix politique, et de formuler la doctrine conforme à la sainte Écriture et aux Pères. »

Il n'y eut donc pas, semble-t-il, de sanction proprement dite des canons de Valence modifiés à Langres. Cependant les canons figurent dans les actes du concile tandis que ceux de Quierzy n'y figurent pas. Mauguin en conclut au rejet de ceux-ci et à l'approbation formelle de ceux-là. Les actes du concile de Savonnière ne s'étant conservés que partiellement, il est difficile de prononcer un jugement. Le fait que l'archevêque de Reims se sentit atteint, et voulut riposter dans son deuxième (3e) traité, *De prædestinatione*, est évidemment à prendre en considération.

C'est aussi une question de savoir quelle portée on doit attribuer à l'approbation du pape Nicolas, mentionnée en ces termes par le rédacteur des *Annales de Saint-Bertin* (Prudence de Troyes, pour cette partie), à l'année 859 : *Nicolaus pontifex romanus de gratia Dei et libero arbitrio, de veritate geminæ predestinationis et sanguine Christi ut pro credentibus omnibus fusus sit, fideliter confirmat et catholice decernit. P. L.*, t. CXV, col. 1418. Le fait, que, sept ans plus tard, dans une lettre à son chargé d'affaires à Rome, Égilon, l'archevêque de Reims suggère à celui-ci de demander au pape des explications sur ce point, est bien de nature à faire croire qu'il y a eu quelque lettre pontificale. Cf. *Epist.*, IX, *P. L.*, t. CXXVI, col. 70 BC. Il serait d'ailleurs contraire à une saine théologie d'exagérer la portée d'une telle approbation.

3° *Réplique d'Hincmar. Le deuxième (3e) traité* DE PRÆDESTINATIONE. — C'est après le concile de Savonnière que l'archevêque de Reims composa son grand traité *De prædestinatione*. Son précédent ouvrage sur le même sujet, aujourd'hui perdu, était une réponse au concile de Valence. Dans celui-ci, il répond à la fois aux divers documents que Remi avait envoyés à Charles le Chauve et que le roi lui avait communiqués en le priant d'en écrire son sentiment. L'ouvrage fut sans doute achevé dans la première moitié de 860, avant le concile de Thuzey auquel il ne fait aucune allusion.

Dans la préface, Hincmar donne une série de pièces justificatives. On devra consulter le *Sermo* de Florus sur la prédestination (Hincmar en avait deux copies avec des variantes qui lui faisaient croire à des altérations dans le sens prédestinatien cf. c. VI), ci-dessus, col. 2913 et 2915; les *capitula* de Valence, Langres, Savonnière; les *Sententiæ patrum* extraites du *De tenenda*, etc., col. 2928; le canon 7 de Valence et 8 de Langres; la lettre de Prudence au concile de Sens ou de Paris.

Dans la lettre d'envoi au roi Charles, il explique pourquoi il s'est mis à l'œuvre et s'emporte contre le rédacteur anonyme des nouveaux canons ; au cours du livre, c. XXXVI, il s'exprime contre lui d'une manière très vive : ce n'est ni Remi, ni un évêque de la province de Lyon; mais un prêtre gyrovague usurpateur de l'épiscopat. Dès le début, Hincmar, dans son zèle anti-prédestinatien commet plusieurs erreurs; en particulier, il tient pour prédestinatiens les semi-pélagiens de Gaule et les moines d'Hadrumète, qui déduisaient de saint Augustin des conséquences prédestinatiennes pour le réfuter *per reductionem ad absurdum*. Voir ci-dessus, art. PRÉDESTINATIANISME, col. 2805 sq. Il prend pour des évêques les défenseurs d'Augustin, Prosper et Hilaire, et confond ce dernier avec Hilaire, archevêque d'Arles. Le livre est très bien analysé par Hefele-Leclercq, t. IV*a*, p. 222-227. Voici le principal : les erreurs prédestinatiennes de Gotescalc, *habitu monachus, mente ferinus*, portent sur les quatre points de la double prédestination, du libre arbitre détruit, de la volonté salvifique restreinte, de la mort du Christ pour les seuls élus, toutes erreurs que réprouvent les canons de Quierzy. Gotescalc en appelle à saint Fulgence qui enseigne, il est vrai, une *prædestinatio ad mortem*, mais l'autorité de Fulgence n'est pas comparable à celle d'Augustin, qui ne parle plus dans l'*Hypomnesticon* que d'une *prædestinatio pœnæ* pour les pécheurs. C. III. Le compilateur des can. 2 et 3 de Langres a puisé dans Florus, mais en altérant sa pensée. C. VI. Il a tort de s'appuyer sur l'expression de saint Paul, *vasa iræ*, le *vas iræ* désignant celui qui veut s'obstiner et que Dieu *endurcit* comme le pharaon en ce sens qu'il ne fléchit pas son cœur. C. VII. Augustin, Isidore, Grégoire le Grand et les autres Pères ne sauraient être invoqués en faveur de la double prédestination, car ils n'admettent pas entre les deux la similitude absolue soutenue par Gotescalc. La vraie doctrine est celle de Quierzy. Dieu ne prédestine que ce qu'il fait, par conséquent, pour les pécheurs, la peine, mais non la mort. On ne doit pas dire d'ailleurs qu'il prédestine les pécheurs à la peine, comme il prédestine les justes à la vie, car, s'il fait arriver ceux-ci au bonheur éternel, il ne fait tomber personne dans la mort. La formule augustinienne est la bonne : *Deus obdurat, non impertiendo malitiam, sed non impertiendo misericordiam.* C. IX. Le can. 3 de Valence présente d'autres défauts. Dans la formule : *in electione salvandorum misericordiam Dei præcedere meritum bonorum*, il faudrait substituer *salvatione* à *electione*, car il y a une double miséricorde antécédente, celle de l'élection, celle du *donum bene vivendi* et le terme élection n'exprime que la première. C. XI. La proposition *in damnatione autem periturorum malum meritum præcedere justum dei judicium* est fautive, car *justum judicium* désigne la prédestination qui est éternelle et Dieu ne condamne personne avant qu'il ait péché. L'expression *prædestinatus ad interitum* n'est pas exacte : le terme *prædestinatus* s'applique exclusivement à ceux qui sont choisis pour la vie éternelle. Les autres sont *relicti in massa damnationis*. Les modernes prédestinatiens, s'ils ne renouvellent pas les quatre principales erreurs des anciens (1. Dieu damne les réprouvés même pour les péchés qu'ils auraient com-

mis en vivant plus longtemps; 2. le baptême ne les purifie pas du péché originel; 3. prescience et prédestination sont une seule et même chose; 4. les réprouvés sont prédestinés *ad interitum et ad peccatum*, professent du moins quant au fond la quatrième. Ils se contentent de la déguiser, *quartum colore mutant*, en disant *prædestinatio ad interitum*, au lieu de *prædestinatio ad peccatum*, mais c'est tout un. C. xv. La doctrine de l'unique prédestination est fortement appuyée par l'Écriture et les Pères, en particulier par l'*Hypomnesticon* que Gotescalc utilise de son côté. C. xv-xvii. Si l'on tient à parler d'une double prédestination, le seul sens acceptable de la seconde est celui-ci : *Pœna prædestinata est reprobis, sed non reprobi ad pœnam*. C. xix, xx.

Le can. 2 de Quierzy est dirigé contre l'erreur qui nie le libre arbitre et qui affirme que Dieu inspire aux méchants leurs volontés mauvaises. Prudence, après l'avoir signé, a eu tort de le combattre.

Le can. 4 de Toul se tait sur les chapitres de Quierzy condamnés à Valence. Cette modification est insuffisante ou superflue. C. xxx. Hincmar ne veut pas se prononcer sur les 19 propositions de Scot jusqu'à plus ample information. Mais il blâme avec aigreur les sept règles sur la prédestination ajoutées au concile de Langres. C. xxxii. Avant comme après le Christ, c'est par la foi en Lui qu'on a été sauvé; les Pères enseignent qu'il est mort pour tous, quoique tous ne soient pas *passionis ejus mysterio redempti*. Tous sont appelés au bonheur; ceux qui n'y parviennent pas n'ont à s'en prendre qu'à eux-mêmes. C. xxxiv. Le can. 5 de Toul, identique au can. 5 de Valence, sauf une citation scripturaire omise à Toul, ne saurait atteindre Hincmar. C'est Gotescalc, dans le *Pittacium*, qui soutient que ceux qui ne sont pas prédestinés à la vie n'obtiennent pas le pardon de leurs péchés. C. xxxv. Il faut condamner les modernes prédestinatiens, comme on a condamné leurs précurseurs et punir ceux qui, après avoir professé l'orthodoxie, l'abandonnent. C. xxxvii. Le dernier chapitre, xxxviii, résume et conclut.

Cette rapide analyse ne donne pas une idée du ton, mais suffit à montrer combien vive était encore la controverse, même après la résolution prise en commun à Toul de chercher à s'entendre dans une prochaine réunion. Quiconque, déclarait l'archevêque de Reims, ne se range pas aux *capitula* de Quierzy se sépare de l'unité de l'Église. Et pourtant l'entente si désirable n'était pas loin. Ce fut l'œuvre du concile de Thuzey.

V. LE CONCILE DE THUZEY (TULLENSE SECUNDUM) (860). — Le 22 octobre 860, un concile national réunit à Thuzey (tout près de Vaucouleurs) les trois rois Charles le Chauve, Lothaire II de Lorraine et Charles de Provence, douze métropolitains et des évêques de quatorze provinces. Les collections conciliaires l'appellent le *Concilium Tullense secundum*.

Des actes de ce concile, seul nous intéresse le second, une longue lettre synodale rédigée par Hincmar et adressée *Ad rerum ecclesiasticarum pervasores et ad pauperum prædatores* (Mansi, *Concil*, t. xv, col. 563; Hincmar, dans *P. L.*, t. cxxvi, col. 122-132) et datée du 22 octobre 860. Le concile avait à mettre au point la question de la prédestination. Au lieu de reprendre les formules qui avaient divisé, on trouva plus opportun de ne pas mentionner les points de dissentiment et de se borner à indiquer les principes sur lesquels tout le monde se rencontrait; il s'ensuit que les opinions divergentes sont plutôt juxtaposées que synthétisées, et qu'il n'est pas facile de voir sur quels points on était arrivé à se mettre d'accord.

Cette lettre est adressée à tous les fidèles, sa suscription le montre, ainsi que le contenu; son but pratique est de réprouver les voleurs de biens d'Église, *pervasores rerum ecclesiasticarum*, mais sa première partie est dogmatique et contient une sorte d'aperçu des grandes vérités du christianisme, d'ailleurs assez mal ordonné, mais plein d'heureuses formules sur lesquelles l'accord se faisait spontanément.

On y trouve d'abord de belles considérations sur les attributs divins et notamment l'immutabilité divine (que Gotescalc croyait compromise, si on niait la prédestination éternelle des réprouvés). Le Dieu immuable a créé toutes choses; il a doté du libre arbitre deux sortes de créatures, *duas quoque harum creaturarum suarum rationales creaturas, scilicet angelicam et humanam, imaginis et similitudinis suæ dote ditatas, cum libero arbitrio condidit*, pour qu'elles soient bonnes par choix, comme il est bon par nature et par essence. Elles peuvent pécher, ce que Dieu ne peut pas. Elles n'en sont pas moins *à son image* mais ne sont pas son image, ce qui est réservé à son Fils. Dieu ne veut pas, ne peut vouloir mourir, ni être injuste, ni faire le mal, ni le faire faire. Il n'en est pas moins tout-puissant; au contraire, quiconque peut tout cela est nécessairement dépourvu de la toute-puissance. Au ciel et sur terre, Dieu fait tout ce qu'il veut et rien n'arrive, sinon ce qu'il fait par bonté ou permet par justice : *nisi quod ipse aut propitius facit, aut fieri juste permittit*. Il veut que tous soient sauvés : *qui vult omnes homines salvos fieri et neminem vult perire*. Il ne leur a pas retiré le libre arbitre, même après la chute : *sed justus Dominus justitiam diligens et iniquitatem non volens, eis quos ad imaginem et similitudinem suam fecit, nec post primi hominis casum vult tollere violenter suæ voluntatis arbitrium liberum, quibus reddere paratus est meritum*. Les textes de l'Écriture prouvent qu'il guérit, délivre et aide le libre arbitre et, par la grâce, le met à même de vouloir, de commencer, de continuer et d'achever le bien : *Post casum primi hominis inest homini ad volendum et ad bonum incipiendum et perficiendum atque in bono perseverandum liberum arbitrium gratia liberatum et gratia de corrupto sanatum, gratia præventum, adjutum et coronandum.* Après la chute, l'homme qui s'écarte du bien et progresse dans le mal possède le libre arbitre; mais libre de la justice et esclave du péché. Par le péché, périront ceux qui s'éloignent de Dieu lequel veut rassembler les fils de Jérusalem. Le salut est l'effet de la grâce, mais la condamnation, le fait de la liberté : *Unde, quia gratia Dei est, salvatur mundus, et quia inest liberum arbitrium hominis judicabitur mundus*. Des deux sortes d'êtres intelligents qu'il avait faits, Dieu mit au ciel les anges, pour le connaître et le louer. Mais une partie d'entre eux, dans l'ivresse et l'orgueil de leur liberté, tombèrent et leur chute les réduisit à ne plus pouvoir ni vouloir être bons, *ut non velint nec possint esse boni*, tandis que les autres, demeurant librement dans la volonté de leur Créateur, reçoivent en présent par grâce et par justice ce que Dieu a par essence, de ne pas vouloir ni pouvoir être mauvais : *Sicut et illi qui per liberum arbitrium in voluntate Conditoris permanserunt, ipsius gratia et retributione justitiæ, acceperunt in munere, quod Creator, cujus signaculum similitudinis sunt, habet essentia, ut non velint, nec valeant esse mali*. La lettre parle ensuite de la nature humaine composée d'âme et de corps; de la création de l'homme du limon de la terre; de la femme, tirée de l'homme; en le formant ainsi, Dieu faisait voir que l'auteur de toute chair s'incarnerait un jour dans le sein d'une vierge. Celui qui est mort sur la croix pour tous ceux qui étaient voués à la mort, quoiqu'il fût seul à ne pas être tributaire de la mort, celui qui est le fils prédestiné de Dieu et le chef de tous les prédestinés, a voulu constituer son Église avec tous ceux qui croiraient en lui, qu'ils eussent vécu avant ou après sa venue, car telle est

l'économie du plan divin primitif et de la rédemption par le Christ : Si l'homme avait persévéré dans la volonté de son Créateur et n'avait pas péché, il ne meurrait pas et n'engendrerait pas des fils de la mort et de la géhenne. Par le mérite de sa fidélité et par juste récompense, il eût reçu en présent, comme les anges saints l'ont reçu, le privilège que son Créateur, à l'image de qui il fut créé, possède par essence, de ne pas vouloir pécher, de ne plus tomber : *ut nec peccare vellet, nec jam cadere posset.* Mais le démon lui porta envie parce que, homme de la terre, il devait monter, par l'obéissance due à Dieu, au ciel, d'où lui-même, esprit angélique, était tombé par orgueil. Ajoutant foi à ses mensonges, plutôt que d'observer la volonté de son Créateur, abusant de sa liberté, l'homme abandonna Dieu; justement abandonné de Dieu par un équitable retour, il pécha et tomba et, par son mauvais vouloir, perdit son bon pouvoir, *et per malum velle perdidit bonum posse, qui per posse bonum vincere potuit velle malum.* C'est ainsi que le genre humain est devenu la *massa perditionis* que Dieu, sans injustice, pouvait abandonner tout entière à son sort, mais dont il sauve plusieurs par une grâce ineffable : *Qua de re facta est massa perditionis totius generis humani, de qua, si nullus ad salutem eriperetur, irreprehensibilis esset Dei justitia; quia vero multi salvantur ineffabilis est Dei gratia.*

Et la lettre expose l'incarnation et la passion, les débuts de la vie de l'Église, qui doit durer jusqu'à ce que soient sauvés tous ceux qui doivent être sauvés, c'est-à-dire tous les prédestinés ou, comme il est écrit, les fils de Dieu qui étaient dispersés, c'est-à-dire qui se trouvaient justement dans la masse de perdition et qui en furent tirés par choix, avant que le monde fût, par la prédestination de Dieu, pour qui rien d'accompli n'est passé, rien n'est futur; jusqu'à ce qu'ils soient rassemblés en un, en la plénitude de l'Église éternelle du ciel, d'où le diable est tombé avec sa suite et où doivent monter pour y être associés à eux autant d'hommes sauvés qu'il y est resté d'anges élus : *Donec omnes qui salvandi sunt, id est* OMNES PRÆDESTINATI, *velut scriptum est filii Dei, qui erant dispersi, id est in massæ generaliter perditæ ex debito relictione conspersi, et ex ea antequam mundus fieret, prædestinatione Dei, cui nihil præteritum transiit acceditque futurum, electi, scilicet gratia Dei, congregentur in unum : in plenitudinem videlicet cælestis ac sempiternæ Ecclesiæ ad quam tanti ex hominibus salvatis et eidem sociandis sunt ascensuri, unde diabolus cum suis sequacibus cecidit, quanti illic electi angeli remanserunt.* Le même Dieu a fondé par ses saints l'Église sur la terre, il la gouverne et les fidèles doivent maintenir l'Église et ses serviteurs. Ainsi s'achève, sans aucune mention de la prédestination *ad mortem* qui faisait la principale difficulté, la partie dogmatique de cette lettre synodale, dont la suite traite la question des usurpateurs des biens ecclésiastiques, lesquels sont menacés de toutes les foudres des Fausses Décrétales. On aura remarqué les principes invoqués dès le début du document :

1° Au ciel et sur terre, Dieu fait tout ce qu'il veut, et rien n'arrive sinon ce qu'il fait par bonté ou permet par justice; 2° Dieu veut le salut de tous les hommes. Hincmar n'abandonne pas ce principe, mais il a d'abord formulé l'autre, le grand principe augustinien de la toute-puissance, qui a comme corollaire inévitable l'efficacité intrinsèque de la grâce, et qui entraîne aussi cette conséquence que nul ne saurait être meilleur qu'un autre s'il n'est plus aimé de Dieu, car rien n'arrive de bien en tel homme plutôt qu'en tel autre, en Pierre plutôt qu'en Judas, et non pas inversement, sinon ce que Dieu a fait en celui-ci et non en celui-là. Le second principe relatif à la volonté salvifique universelle ne peut viser une volonté efficace, puisque Dieu fait tout ce qu'il veut d'une volonté efficace. Il y avait de quoi satisfaire les augustiniens. Ils n'exigèrent rien de plus et c'est pourquoi dès lors la controverse cessa.

Épilogue de l'affaire Gotescalc. — Que devenait pendant ce temps le malheureux moine, première cause de tout ce tumulte? Nous ne saurions dire si, comme certains l'ont prétendu, on l'engagea à souscrire la lettre synodale de Thuzey. Hincmar avait d'ailleurs contre lui d'autres griefs, au sujet de la formule *Te trina Deitas unaque*, que l'archevêque avait interdite, que Gotescalc avait défendue. A quoi Hincmar avait riposté en 860-861 par un énorme traité, *Ad filios Ecclesiæ suæ, P. L.*, t. CXXV, col. 473-618, qu'il envoya d'ailleurs à Gotescalc sans réussir à le faire changer d'avis.

Dans le monde ecclésiastique, toutefois, on finissait par s'émouvoir du sort de Gotescalc. A Rome, le pape Nicolas Ier s'en inquiétait. Aussi, au concile réuni à Metz en juin 863 pour ventiler la cause du divorce de Lothaire II, les légats pontificaux convoquèrent Hincmar et Gotescalc, pour que l'affaire fût tirée au clair. Hincmar prétendra plus tard qu'il ne fut pas touché à temps par la citation. *Epist.*, II, *ad Nicolaum*, t. CXXVI, col. 43 A. Il dut être dès lors question de faire venir à Rome le malheureux moine. A quoi Hincmar repartit (fin 863-début de 864) que, si un ordre exprès du pape lui en venait, il enverrait son prisonnier à Rome ou à toute personne que le pape aurait désignée pour l'examiner; mais il entourait cette concession de toutes sortes de restrictions. *Ibid.*, col. 45 CD.

Les choses n'allèrent pas plus loin pour le moment. Mais l'idée d'un recours à Rome faisait son chemin. En 866, Guntbert, un moine de Hautvillers, réussissait à s'enfuir du couvent, chargé sans doute de porter au pape l'appel de Gotescalc. Très ennuyé de cette affaire, Hincmar, qui avait pour lors les plus graves difficultés avec Nicolas Ier (affaire de Wulfade), instruisit Égilon de Sens, son représentant à Rome, de toute l'affaire Gotescalc, lui demandant d'agir auprès du pape, mais sans trop insister. Hincmar, *Epist.*, IX, *ad Egilonem*, t. CXXVI, col. 68-71. C'est dans cette lettre que se trouve le passage relatif à ce que Prudence de Troyes avait inséré dans ses *Annales* au sujet de l'approbation par le pape des *capitula* de Savonnière. Ci-dessus, col. 2927.

On ne sait quelle suite eut l'affaire sur ce point précis et si le pape fut renseigné sur le sort de Gotescalc. Les reproches que l'archevêque reçut du pape, en mai 867 (cf. *Epist.*, XI, *ad Nicolaum*, t. CXXVI, col. 78), ne se rapportent certainement pas à notre point. Hincmar, dans les années qui suivirent, s'efforça d'amener le malheureux moine, dont on disait la mort prochaine, à une rétractation qui aurait permis de le réconcilier à l'Église et de lui donner les sacrements. Voir le récit des tentatives d'Hincmar dans l'appendice au traité *Ad filios Ecclesiæ suæ*, t. CXXV, col. 615 sq. Il n'y a pas lieu de douter de la charité sacerdotale de l'archevêque. Mais les procédés dont il avait usé à l'égard de Gotescalc avaient définitivement buté celui-ci. Il mourut sans s'être réconcilié avec l'archevêque, à une date que nous ne saurions préciser, entre 866 et 870.

Conclusion générale. — Pour l'historien des doctrines, le cas personnel de Gotescalc n'a, en définitive, qu'une importance secondaire. Qu'il ait, comme le lui ont reproché Rhaban Maur et Hincmar, enseigné la réprobation positive des damnés, leur destination, antérieure à toute prévision de démérite, au péché et à la peine, ou qu'il ait simplement urgé, comme l'ont pensé ses amis, un Ratramne, un Servat Loup, et même un Prudence, l'enseignement d'Augustin sur la prédestination positive des élus *ante prævisa merita*, et

sur sa conséquence en apparence inéluctable, l'abandon dans la *massa damnata* de ceux qui n'en ont pas été discernés par un choix de Dieu, juste et bon tout à la fois, on peut encore en discuter aujourd'hui. Demain peut-être la publication d'un *Corpus* de Gotescalc, annoncé par dom Morin, préparé par dom Lambot, permettra de donner plus de corps aux hypothèses qui ont été faites.

Mais l'intérêt vrai de l'affaire Gotescalc n'est pas là. Il est dans les conséquences que les propos plus ou moins sages de ce moine ont pu avoir. La plus claire a été de montrer que l'unanimité était loin d'être faite sur ces *profundiores quæstiones*. On vit, en quelques années, se dresser théologiens contre théologiens, synodes contre synodes. Et que l'on ne pense pas qu'il y eût ici pure logomachie. C'est bien l'éternelle lutte entre les deux tendances qui se sont partagé les esprits. Pour les uns, partisans d'Augustin, il s'agit d'affirmer avant tout le primat de la volonté divine; pour les autres, qui prétendent eux aussi se réclamer du grand docteur, l'essentiel est de sauvegarder le libre jeu de l'action humaine dans l'affaire du salut. Qu'ils le veuillent ou non, qu'ils se réclament d'Augustin (en reléguant au second plan son très fidèle disciple Fulgence), ou que, timidement, ils risquent contre lui un essai d'émancipation, les hommes d'action comme Rhaban Maur, comme Hincmar, sont amenés à voir dans la prédestination une *prescience des mérites*, à faire de Dieu le simple témoin d'une lutte dont il couronne les vainqueurs. Les autres, hommes de science, comme Ratramne, comme Loup, comme Remi ou Florus, se sont tenus fidèlement, faut-il dire trop fidèlement, à la doctrine augustinienne : Dieu d'abord. Dans la *massa damnationis*, sa providence, pour des raisons inscrutables, mais où la justice a sa part comme la bonté, décide par un libre choix de séparer un certain nombre (disons, si l'on veut, un nombre immense) d'élus que, par des moyens infaillibles, il conduira au salut. Quant à ceux que ce choix ne distingue pas, demeurés dans la *massa damnationis*, comment pourrait-on imaginer qu'ils en puissent sortir? Comment même pourrait-on dire que s'étende à eux la volonté salvifique? Comment pourrait-on dire que le sang du Christ ait été versé pour eux? Devant cette dernière conséquence, à la vérité, nos augustiniens du IXe siècle ont été pris d'inquiétude. Ni Prudence, ni le *Liber de tribus epistolis*, ni les canons de Valence ne voudraient affirmer que le Christ n'est mort que pour le salut des prédestinés. La logique cède, chez eux, à d'autres considérations qui ont leur force et leur valeur.

En résumé, l'épisode du IXe siècle contient en germe tous les débats ultérieurs. Deux conceptions étaient aux prises, elles le restent encore aujourd'hui, exprimant chacune à sa manière quelque chose de l'incompréhensible mystère.

Voir, outre l'art. GOTESCALC, l'excellente bibliographie de Hefele-Leclercq, t. IV, 1re part., p. 138-139. L'ouvrage capital est celui de H. Schrörs, *Hinkmar Erzbischof von Reims*, Fribourg, 1884, p. 88-174. Il convient de signaler, entre autres, les études de A. Freystedt, *Studien zu Gottschalks Leben une Lehre*, dans *Zeitschr. für Kirchengesch.*, t. XVIII, 1898, p. 1-23; p. 161-182; p. 529-545. J'ai utilisé surtout l'étude même de Hefele-Leclercq. Je l'ai même suivie pas à pas, en vérifiant ses sources. Il convient toujours de se reporter aux travaux des érudits du XVIIe siècle : J. Usher, *Gotteschalci et prædestinatianæ controversiæ historia*, Dublin, 1631; J. Sirmond, cf. ci-dessus, col. 2804; L. Cellot, S. J., *Historia Gotteschalci*, 1655; H. Noris, *Synopsis historiæ gotthescalcianæ*, posthume, dans *Opera*, t. IV, col. 682-718.

On se bornera à indiquer ici la liste alphabétique des principaux auteurs qui jouèrent un rôle dans la controverse, et les titres de leurs œuvres. Ce sont ces sources qu'il faut avant tout consulter.

Amolon, *Epistula ad Gothescalcum*, *P. L.*, t. CXVI, col. 84-96; *Responsio ad interrogationem cujusdam de præscientia et prædestinatione divina et libero arbitrio*, col. 97-100; *De gratia et præscientia Dei, deque prædestinatione et libero arbitrio, de spe item ac fiducia salutis et de sententia sancti Augustini*, col. 101-106; *B. Augustini sententiæ de prædestinatione et gratia Dei et libero hominis arbitrio*, col. 105-140. — Florus, *Sermo de prædestinatione*, *P. L.*, t. CXIX, col. 95-102; *(sub nomine Ecclesiæ Lugdunensis) Adversus Joannis Scoti Erigenæ erroneas definitiones liber*, col. 101-250. — Gotescalc, Profession de foi, au concile de Mayence, fragment conservé par Hincmar, *P. L.*, t. CXXV, col. 98 et 90, cf. t. CXXI, col. 368; lettre à Rhaban Maur, écrite pour sa défense après le concile de Mayence (848), perdue, fragments conservés par Hincmar, groupés dans *P. L.*, t. CXXI, col. 366-368; les deux professions de foi, *Confessio brevior*, *Confessio prolixior*, dans J. Usher (*Historia Gottescalci*, Dublin, 1631, Haguenau, 1662), dans Mauguin, *Scriptores noni sæculi qui de prædestinatione et gratia scripserunt*, Paris, 1650, t. I, p. 7-25, dans Lebeuf, *Dissertations sur l'histoire ecclésiastique et civile de Paris*, 1739, t. I, p. 493 sq., dans Migne, *P. L.*, t. CXXI, col. 347-366, dans Perusi, *Gotteschalc*, Rome, 1911, p. 85-114; le *Pittacium*, dont l'authenticité est contestée sans preuve par Mauguin, perdu, cité par Hincmar, *P. L.*, t. CXXV, col. 275, 365, 370, 371-372; lettre à Amolon, perdue. Dom Morin a retrouvé, en ms., une collection importante d'opuscules inédits de Gotescalc, cf. *Revue bénédictine*, 1931, p. 303-312; dom Lambot en prépare actuellement la publication. — Hincmar de Reims, *Epistula ad reclusos et simplices in Remensi parochia*, publiée par Wilhelm Gundlach, d'après le ms. *141* de la bibliothèque de l'université de Leyde, dans *Zeitschr. für Kirchengesch.*, t. X, 1889, p. 258-309; *Epistula ad Carolum regem*, préface du traité perdu sur la prédestination, *P. L.*, t. CXXV, col. 50-56; *Capitula Carisiaca*, *De prædestinatione Dei et libero arbitrio, posterior dissertatio adversus Gotheskalcum et cæteros prædestinatianos*, col. 65-474; *Epistola Tusiacensis ad rerum ecclesiasticarum pervasores et ad pauperum prædatores*, *P. L.*, t. CXXVI, col. 122-132; *Epistola ad Nicolaum papam*, *P. L.*, t. CXXVI, col. 25-46; la fin de cette lettre, col. 43-46, traite de la question de Gotescalc; *Epistola ad Egilonem (de Gothescalco ejusque assertionibus, et de Prudentio episcopo, ut suggerat Pontifici)*, col. 68-71; *Epistola ad Egilonem (Gothescalci ejusdem doctrinæ uberior expositio)*, col. 71-76. — Loup de Ferrière (Servatus Lupus), *Epistola ad Carolum regem*, *P. L.*, t. CXIX, col. 601-605; *Epistola ad Hincmarum*, col. 606-608; *Liber de tribus quæstionibus*, col. 622-648; *Collectaneum de tribus quæstionibus*, col. 647-666. — Pardulus, évêque de Laon, Lettre à l'Église de Lyon pour lui demander de combattre les théories de Gotescalc, l'une des trois lettres auxquelles répondit l'Église de Lyon par la plume de Remi (ou d'Ébon), et connue par cette réponse, cf. *P. L.*, t. CXXI, col. 1052. — Prudence, évêque de Troyes, *Epistola ad Hincmarum et Pardulum*, *P. L.*, t. CXV, col. 971-1008; *De prædestinatione contra Joannem Scotum, cognomento Erigenam*, *P. L.*, t. CXV, col. 1011-1366; *Epistola ad Wenilonem*, col. 1365-1368. — Ratramne de Corbie, *De prædestinatione libri duo ad regem Carolum*, *P. L.*, t. CXXI, col. 13-80. — Remi de Lyon (ou Ébon de Grenoble), *Liber de tribus epistolis* (réponse à Hincmar et Pardulus qui avaient joint à leur lettre à l'Église de Lyon une copie de la lettre de Rhaban Maur à Noting), *P. L.*, t. CXXI, col. 985-1068; *De generali per Adam damnatione omnium et speciali per Christum ex eadem ereptione electorum*, *P. L.*, t. CXXI, col. 1067-1084; *Libellus de tenenda immobiliter Scripturæ veritate et ss. orthodoxorum Patrum auctoritate fideliter sectanda*, *P. L.*, t. CXXI, col. 1083-1134. — Rhaban Maur, archevêque de Mayence, *Epistola ad Notingum, cum libro de prædestinatione Dei*, *P. L.*, t. CXII, col. 1530-1553; *Epistola ad Heberardum comitem*, col. 1553-1562; *Epistola ad Hincmarum Rhemensem*, col. 1518-1530. — Scot Érigène, *De prædestinatione liber*, *P. L.*, t. CXXII, col. 355-440.

La plus grande partie des pièces du procès ont été rassemblées par Mauguin dans son grand ouvrage : *Veterum auctorum qui a IX sæculo de prædestinatione et gratia scripserunt opera et fragmenta plurima nunc primum in lucem edita, cura et studio Gilberti Mauguini, Regis a consiliis et in suprema monetarum curia præsidis, cum ejusdem chronica et historica synopsi, gemina dissertatione et pacifica operis coronide*, 2 vol., Paris, 1650; dans le tome Ier, on trouve les œuvres et fragments relatifs à la prédestination; à la fin du tome II (après l'histoire et les dissertations en faveur de Gotescalc), on trouve les œuvres et fragments concernant la prédestination, la grâce du Christ, la volonté salvifique de Dieu et les fins de la mort de Jésus.

Documents conciliaires. — Concile de Mayence (848), Mansi, *Concil.*, t. XIV, Paris-Leipzig, 1902, col. 913; — Concile de Quierzy (849), *ibid.*, col. 919; — Concile de Quierzy (853), *ibid.*, col. 995; cf. Denzinger, n. 316-319; Cavallera, *Thesaurus*, n. 861, 1051; — Concile de Valence (855), Mansi, t. XV, col. 3-7; Denzinger, n. 320-325; Cavallera, *Thesaurus*, n. 862; — Concile de Langres *(Lingonense)*, t. XV, col. 537-538; — Concile de Thuzey *(Concilium Tullense, apud Tusiacum)*, *Epist. synodalis*, *ibid.*, col. 563-590.

B. LAVAUD.

V. LA PRÉDESTINATION D'APRÈS LES DOCTEURS DU MOYEN AGE. — La question de la prédestination a été étudiée par les docteurs du Moyen Age à la lumière des principes formulés par saint Augustin pour défendre la doctrine de l'Évangile et de saint Paul contre les pélagiens et semi-pélagiens. Plusieurs théologiens, après saint Anselme, se contentent, comme Pierre Lombard, de recueillir les principaux enseignements de saint Augustin en les éclairant les uns par les autres et en rappelant l'erreur prédestinatienne opposée à celle des pélagiens. Un bon nombre cherche aussi à concilier la doctrine de saint Augustin avec ce qu'a écrit saint Jean Damascène sur la volonté salvifique universelle, appelée par lui antécédente.

Pour mieux voir le sens et la portée de ces travaux du Moyen Age, il convient donc de rappeler au début la différence des points de vue de saint Jean Damascène et de saint Augustin. Le Damascène, *De fide orth.*, l. II, c. XXIX, n'a guère considéré la question que du point de vue moral, par rapport à la bonté de Dieu et aux péchés des hommes. Si Dieu est souverainement bon, se demandait-il, d'où vient que tous les hommes ne sont pas sauvés? Il répondait simplement : cela s'explique parce que plusieurs pèchent et persévèrent dans leur péché : *conséquemment* Dieu les punit; mais *antécédemment* au péché, Dieu veut le salut de tous les hommes, parce qu'il est souverainement bon; s'il punit après le péché, c'est qu'il est aussi souverainement juste.

Cette réponse de saint Jean Damascène, qui est une réponse de sens commun et de sens chrétien, de nature à être comprise par les fidèles, faisait en quelque sorte abstraction de la toute-puissance divine et de l'efficacité de la grâce. Aussi laissait-elle subsister au point de vue spéculatif bien des difficultés, celles mêmes auxquelles répondait saint Augustin dans sa lutte contre les pélagiens, qui prétendaient, en niant le mystère de la prédestination, que Dieu veut également le salut de tous les hommes, et abusaient ainsi du texte de saint Paul, I Tim., II, 4.

Sans doute, le Damascène avait bien affirmé au même endroit que « tout bien vient de Dieu » et que le mal n'arrive pas sans être permis par lui. Mais, cependant, après avoir lu sa distinction de la volonté *antécédente* et de la volonté *conséquente*, plusieurs se demandaient : Si Dieu est tout-puissant, comment expliquer que sa volonté *antécédente* du salut de tous les hommes ne s'accomplisse que partiellement? La volonté divine trouve-t-elle un obstacle insurmontable en la malice de plusieurs? Et que devient, dans cette conception, le mystère révélé de la prédestination, qui ne permet pas d'affirmer avec les pélagiens que Dieu veut *également* ou de la même manière le salut de tous?

Tandis que le Damascène avait insisté sur la volonté salvifique universelle, saint Augustin, pour corriger les interprétations pélagienne et semi-pélagienne du texte de saint Paul, I Tim., II, 4 : *Deus omnes homines vult salvos fieri*, avait mis l'accent sur le mystère de la prédestination, tout en maintenant que Dieu ne commande jamais l'impossible, et veut rendre ainsi et rend de fait le salut *réellement possible* à tous ceux qui ont à observer les préceptes.

Les deux aspects extrêmes du mystère se trouvaient ainsi affirmés, l'effort des théologiens consistait à les bien formuler, de façon que l'un ne soit pas l'exclusion de l'autre. Et tous accordaient que leur intime conciliation est inaccessible, comme celle de l'infinie miséricorde et de l'infinie justice.

I. Saint Anselme. II. Pierre Lombard. III. Alexandre de Halès. IV. Saint Bonaventure. V. Saint Albert le Grand. VI. Saint Thomas. VII. Les premiers thomistes. VIII. Duns Scot. IX. Conclusions.

I. SAINT ANSELME. — C'est dans son traité *De concordia præscientiæ et prædestinationis nec non gratiæ Dei cum libero arbitrio*, *P. L.*, t. CLVIII, col. 507-542, qu'Anselme examine la question de la prédestination. Nous savons par Eadmer, *Vita*, l. II, n. 71, col. 114, qu'Anselme l'écrivit dans les derniers temps de sa vie.

Comme le titre l'indique, ce traité se divise en trois questions. L'opinion d'Anselme sur les sujets de la première et de la troisième n'a pas lieu d'être étudiée ici. Nous résumerons seulement la marche et le contenu de la q. II, *De concordia prædestinationis cum libero arbitrio*, col. 519-521, malheureusement la plus brève du traité.

C. I. Le problème que pose l'accord de la prédestination avec la liberté humaine. Après avoir donné la définition commune de prédestination, l'auteur appuie sur la difficulté de saisir l'accord de celle-ci avec notre libre arbitre. Si Dieu prédestine bons et méchants, plus rien ne reste au libre arbitre, mais tout arrive par nécessité. S'il prédestine seulement les bons, le libre arbitre aurait pour champ d'action tout ce qui est mauvais. Les deux termes semblent donc s'exclure.

C. II. Après ce début, qui paraît aujourd'hui tout à fait vénérable, saint Anselme recherche en quel sens on peut parler de prédestination non seulement des bons, mais encore des méchants : *Deum prædestinare malos, et eorum mala opera, quando eos et eorum mala opera non corrigit. Sed bona specialius... quia in illis facit quod sunt et quod bona sunt, in malis autem nonnisi quod sunt essentialiter, non quod mala sunt.*

C. III. L'auteur en vient enfin au point précis : comment, dans l'accomplissement ou dans les effets de la prédestination, l'action divine n'intervient-elle pas seule, comment est-elle accompagnée de la coopération de l'homme, sans que l'un des facteurs supprime l'autre? Anselme répond surtout par des affirmations. D'abord, *non... habet justitiam, qui eam non servat libera voluntate.* Puis, *quædam... prædestinata non eveniunt ea necessitate quæ præcedit rem et facit, sed ea quæ rem sequitur.* Ensuite, le grand point de la doctrine de l'auteur : Dieu, quand il prédestine, ne le fait pas en forçant la volonté humaine ou en lui résistant, mais *in sua illam potestate dimittendo.* Et, bien que notre volonté use de son pouvoir, elle ne fait cependant rien que Dieu ne réalise par sa grâce dans les bons, alors que la faute des mauvais doit être imputée à leur seule volonté.

On voit le procédé adopté par saint Anselme : une application, peut-être trop succincte et aussi trop facile, de son exposé antérieur de la prescience divine. Dieu prévoit infailliblement et sans porter atteinte à leur contingence les actions libres futures; il peut donc prédestiner à ces actions. Les effets de cette prédestination dans le temps pourront être réalisés ou non, si l'on considère leur cause, par notre volonté libre; ils sont prévus et réglés par Dieu de toute éternité et sont immuables et nécessaires, en vertu d'une nécessité de conséquence. Dans le troisième et le plus important chapitre de son traité, l'auteur, à côté de la grâce, fait ressortir la nécessité de notre libre coopération.

Anselme ne trouve vraiment aucune idée originale pour tenter de résoudre le problème. Il cherche la solution chez saint Augustin. Cependant, Scot Érigène et Gotescalc ont déjà interprété l'évêque d'Hippone, et il

semble que notre auteur hésite entre les deux. Mais on aura remarqué, dans les textes cités plus haut, avec quelle force et quelle clarté saint Anselme tient à certains grands principes, qu'il soutient d'ailleurs avec la presque totalité de ses prédécesseurs et de ses contemporains : tout bien venant de Dieu, la détermination libre salutaire qui est un bien en tout ce qui la constitue, vient toute de Dieu, comme elle vient toute de nous en tant que cause seconde; cf. c. III. Autre principe énoncé au même endroit : ce n'est pas indépendamment de Dieu que cette détermination libre salutaire se trouve ou se trouvera en cet homme plutôt qu'en tel autre chez qui Dieu permettra le péché, dont la seule volonté de cet autre sera cependant cause.

II. Pierre Lombard. — Le Maître des Sentences conçoit la prédestination et la réprobation comme saint Augustin; cf. *I Sent.*, dist. XL : *Prædestinatione Deus ea præscivit quæ fuerat ipse facturus; sed præscivit ea Deus etiam quæ non est ipse facturus, id est omnia mala. Prædestinavit eos quos elegit, reliquos vero reprobavit, id est ad mortem æternam præscivit peccaturos.* Dieu a prédestiné ceux qu'il a choisis (et l'on ne voit ici aucune passivité ou dépendance de la prescience à l'égard de quelque détermination d'ordre créé). Il n'a pas choisi les autres, il a prévu et permis leur persévérance dans le péché, qui mérite la peine de la damnation. De même, un peu plus loin, 2 : *Cumque prædestinatio sit gratiæ præparatio, id est divina electio, qua elegit quos voluit ante mundi constitutionem, ut ait Apost.*, Eph., I, 4, *reprobatio e converso intelligenda est præscientia iniquitatis quorumdam et præparatio damnationis eorumdem... quorum alterum præscit et non præparat, id est iniquitatem, ulterum præscit et præparat, scilicet æternam pœnam.*

La prédestination ne suppose donc pas la prévision des mérites, cf. *I Sent.*, dist. XLI, 1 : *Si autem quærimus meritum obdurationis et misericordiæ (seu prædestinationis), obdurationis meritum invenimus, misericordiæ autem meritum non invenimus; quia nullum est misericordiæ meritum, ne gratia evacuetur, si non gratis donetur, sed meritis redditur. Miseretur itaque (Deus) secundum gratiam quæ gratis datur; obdurat autem secundum judicium quod meritis redditur.* P. Lombard se fait ensuite une objection prise d'une opinion admise par saint Augustin peu après sa conversion et d'après laquelle l'élection des uns et la non-élection des autres viendraient de certains mérites très cachés. Mais il répond que saint Augustin renonça ensuite à cette opinion (*Retract.*, I, XXIII). Pierre Lombard insiste surtout sur ceci : *Reprobatio non ita est causa mali, sicut prædestinatio est causa boni.*

Quant à la volonté salvifique universelle, il la considère, *I Sent.*, dist. XLVI et XLVII, non pas seulement comme Jean Damascène par rapport à la souveraine bonté de Dieu, mais aussi, comme Augustin, par rapport à la toute-puissance divine et à l'efficacité de la grâce. Le Lombard écrit : *Quis enim tam impie desipiat, ut dicat Deum malas hominum voluntates, si voluerit et quando voluerit et ubi voluerit, in bonum non posse convertere? I Sent.*, dist. XLVI, 2. Et donc, ajoute-t-il, lorsque nous lisons (I Tim., II, 4) que Dieu veut sauver tous les hommes, il ne faut pas entendre que sa toute-puissance trouve un insurmontable obstacle en la malice de plusieurs; mais il faut entendre avec saint Augustin que nul homme ne se sauve que Dieu ne l'ait voulu. Avec cela, P. Lombard maintient fermement aussi que Dieu ne commande jamais l'impossible, mais qu'il donne à tous la possibilité d'observer les préceptes et, par suite, celle de se sauver. En ce sens, il reconnaît, comme Augustin, que Dieu veut le salut de tous ceux qui ont à observer les préceptes, quoi qu'il en soit de la difficulté des enfants morts sans baptême; cf. *I Sent.*, dist. XLVI, 7 : *Quod in Deo non est causa ut sit homo deterior.* Les deux aspects du mystère sont ainsi nettement affirmés par Pierre Lombard.

III. Alexandre de Halès, dans sa *Summa theologica*, Iª, q. XXVIII, membr. I, a. 1-3, rapporte les définitions de la prédestination courantes chez les augustiniens, et qui ne supposent aucune passivité ou dépendance en Dieu. Un peu plus loin, membr. III, a. 1, il se demande si les mérites sont cause de la prédestination, il répond : « Sous le nom de prédestination, on entend la préparation des secours divins, unie à la prescience, et ses effets : la grâce et la gloire, qui sera donnée aux élus. Or, les mérites ne sont cause que de la collation de la gloire, et non pas du choix éternel de Dieu, ni de la collation de la grâce. »

Si Alexandre, *ibid.*, ad 2um, dit que « la prescience des mérites peut être raison de la *collation de la grâce* et de la gloire », il ne veut certes pas dire, comme les pélagiens, que le pécheur puisse mériter la justification, mais seulement s'y disposer sous l'influx de la grâce actuelle. Cette remarque est faite par les éditeurs des œuvres de saint Bonaventure, *I Sent.*, dist. XLI, a. 1, q. II, scholion (Quaracchi), et ils notent qu'il y a accord sur ce point entre Alexandre de Halès, saint Bonaventure et Albert le Grand.

Cette doctrine s'éclaire par ce qu'Alexandre dit plus loin, q. XXX, a. 1, et q. XXXI, *De dilectione divina*, membr. III : *Utrum Deus omnem creaturam æque diligat*, et q. XXXII, membr. I : *Utrum inter homines Deus plus diligat præscitum qui est in præsenti justitia, quam prædestinatum nunc existentem in peccato.* Il répond d'après le principe : Dieu aime davantage ceux auxquels il veut plus de bien; et nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'avait été plus aimé de Dieu.

IV. Saint Bonaventure conserve la définition augustinienne de la prédestination : *I Sent.*, dist. XL : la préordination des élus à la gloire, avec prescience des secours qui les y feront certainement parvenir, préordination qui suppose élection.

L'élection suppose elle-même une dilection gratuite et spéciale, qui appartient non seulement à la volonté salvifique antécédente, mais à la volonté conséquente; cf. *ibid.*, a. 3, q. I. Bonaventure enseigne nettement, *ibid.*, le principe de prédilection; comme saint Albert le Grand et saint Thomas, il tient que la prédilection divine, à l'opposé de la nôtre, est *cause* de la bonté plus ou moins grande des créatures et des élus. C'est le grand principe traditionnel : nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé de Dieu : *Electio duplex est : quædom, quæ causatur a diversitate et præeminentia eligibilium, et hæc consequitur eligibilia, ut electio humana; quædam, quæ est ratio diversitatis in eligendo, ut divina, et hæc est dissimilium, non quæ sunt, sed quæ futura sunt. Et talis præcedit et est æterna. I Sent.*, dist. XL, a. 3, q. I, n. 4. Les éditeurs de Quaracchi ajoutent, *ibid.* : *Et confirmatur conc. Arausic. II*, can. 12 : *Tales nos amat Deus, quales futuri sumus ipsius dono, non quales sumus nostro merito.* Les textes de saint Bonaventure relatifs au principe de prédilection sont très nombreux, cf. édit. de Quaracchi, index au mot *Dilectio.* Il n'y a donc aucune passivité ou dépendance dans la prescience à l'égard d'une détermination libre salutaire d'ordre créé.

A la lumière de ce principe, que répond-il à la question : les mérites prévus sont-ils cause de la prédestination? Il répond, *I Sent.*, dist. XLI, a. 1, q. I : La prédestination comporte trois choses : un dessein éternel, puis comme effets : la justification et la glorification. Or, les mérites des élus sont cause de la glorification qui les suit, mais non pas du dessein éternel, qui les précède. Quant à la justification, elle ne peut être méritée *ex condigno*, mais seulement *ex congruo*, d'un mérite improprement dit; en tant que Dieu ne refuse pas la grâce sanctifiante au pécheur qui fait ce qui est

en soi pour l'obtenir. Mais, en vertu du principe de prédilection, énoncé plus haut, saint Bonaventure tient que de deux pécheurs l'un ne devient pas *meilleur* que l'autre, en se disposant à la conversion, sans avoir été plus aimé par Dieu, et plus aidé par la grâce actuelle. C'est toujours l'enseignement de saint Augustin et, comme le fera saint Thomas, Iª, q. XXIII, a. 5, saint Bonaventure écrit, *I Sent.*, dist. XLV, a. 2, q. II, ad 1um, à propos des actes salutaires : *totus effectus est a causa creata et totus a voluntate increata.*

Cependant, saint Bonaventure, *I Sent.*, dist. XLI, a. 1, q. II, cherche si tel homme n'a pas été choisi plutôt que tel autre, Pierre plutôt que Judas, non pas pour quelque mérite, mais pour quelque raison de convenance, inconnue de nous. Il répond affirmativement. *Si quæramus* IN SPECIALI : *quare magis vult justificare unum quam alium, duobus similibus demonstratis? quia multæ possunt esse rationes congruentiæ, ideo non est certitudo a parte rei. Et ideo cum cognitio nostra pendeat a certitudine rei, nullus certam potest invenire rationem, nisi habeat per revelationem illius cui dubia sunt certa.* Albert le Grand parle à peu près de même. *Sum. theol.*, Iª pars, tr. XVI, q. LXV.

Saint Thomas dira, au contraire, en vertu du principe de prédilection, Iª, q. XXIII, a. 5, ad 3um : *Quare hos elegit in gloriam et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem..., sicut ex simplici voluntate artificis dependet quod ille lapis est in ista parte parietis et ille in alia.* Scot s'exprimera, sur ce point, comme saint Thomas, et affirmera la souveraine liberté de Dieu dans le choix des élus. *I Sent.*, dist. XLI, q. I.

La raison de convenance, non méritoire, dont parle saint Bonaventure, est-elle prise des mérites futurs des élus? Il y aurait, dit-il, témérité à l'affirmer. *I Sent.*, dist. XLI, dub. I, éd. Quaracchi, t. I, p. 742. En tout cas, il maintient le principe de prédilection qu'il a fortement affirmé plus haut : nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé de Dieu : *dilectio divina non causatur a diversitate eligibilium, sed est ejus causa.*

Tous ces théologiens sont d'ailleurs d'accord sur ceci que, de même qu'il n'y aurait eu aucun *inconvénient* pour Dieu à ne pas créer, il n'y en aurait eu aucun à mettre Judas plutôt que Pierre parmi les élus, et à lui accorder les grâces qui l'auraient infailliblement conduit à mériter librement la vie éternelle et à persévérer. Cf. saint Bonaventure, *I Sent.*, dist. XL, a. 2, n. 5 : *Quamvis possint esse (prædestinati) alii et plures, tamen nunquam erunt; et si essent, tunc ab æterno prædestinati essent : et ideo non potest ibi cadere aliqua mutatio.* Il reste que Dieu veut sauver tous les hommes en tant qu'il leur a donné à tous la nature humaine et qu'il offre à tous par le Christ la grâce nécessaire au salut. *Ibid.*, dist. XLVI, a. 1, q. I.

V. SAINT ALBERT LE GRAND. — Ce docteur a traité de la prédestination et de la volonté salvifique universelle dans son *Commentaire sur les Sentences*, l. I, dist. XLVI et XLVII (1245), et dans sa *Summa theologiæ*, Iª, q. LXIII et LXIV (composée en 1270 après la Iª pars de la *Somme théologique* de saint Thomas). La doctrine qu'il soutient en ces deux ouvrages est en substance la même que celle de saint Bonaventure.

Il affirme nettement que la *science divine est cause des choses* et non pas mesurée par elles, *I Sent.*, dist. XXXVIII, A, a. 1; D, a. 3, qu'elle n'impose pourtant pas à toutes un caractère de nécessité, car il peut y avoir, comme l'a dit Aristote, *nécessité de conséquence*, sans qu'il y ait *nécessité de conséquent*, selon l'exemple de Boèce : Il est nécessaire que ce que je vois soit; or, je vois que Pierre marche; donc il est nécessaire qu'il marche, bien qu'il le fasse librement. Ainsi Dieu a prévu infailliblement les faits contingents. *Ibid.*, dist. XXXVIII, E, a. 4. De même, Dieu a voulu efficacement de toute éternité la conversion du bon larron, et celui-ci se convertit infailliblement sans que sa liberté soit violentée en rien. *Ibid.*, dist. XLVI, C, a. 1, et dist. XLVII, A, a. 1, ad 1um. Albert parle de même dans sa *Summa theologiæ*, Iª, tr. XV, q. LXI, m. 2, 5, 8.

Il dit aussi, comme saint Bonaventure, que la prédestination à la gloire présuppose l'élection, et que celle-ci présuppose la prédilection divine : *Dilectio declinat ad separandum unum ab alio et ad diligendum in finem salutis; ergo præcedit dilectio electionem et electio prædestinationem ex parte diligentis et eligentis et prædestinantis. I Sent.*, dist. XL, D, a. 19. Cette doctrine est une affirmation du principe de prédilection : nul être créé ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé par Dieu.

Que suit-il de là lorsqu'on demande : La prédestination a-t-elle une cause méritoire de notre part? Albert répond à cette question, *I Sent.*, dist. XLI, B, a. 3, et plus clairement, plus tard, dans sa *Summa theologiæ*, Iª, tr. XVI, q. LXIII, m. 3, a. 1. En ce dernier endroit, il dit : *Solutio : Catholica fides est, quod prædestinationis in prædestinante nulla sit causa nec ratio bona, nisi sua voluntas et dilectio... Adhuc catholica fides est, quod nullum meritum prævenit gratiam...* Cependant, Albert affirme, *ibid. : Appositio gratiæ, qui actus in tempore est et tempore mensuratur et non potest habere causam, potest tamen habere rationem ut rationabilis esse videatur : et hæc ratio non est antecedens, sed concomitans. Unde hæc ratio potest esse scientia meritorum, quia scilicet dat illi quem scit bene gratia usurum.*

Ces derniers mots font penser à une opinion de Henri de Gand, rapportée et discutée par Cajetan, *In Iam*, q. XXIII, a. 5, n. 4. Mais Albert les atténue singulièrement une page plus loin, en disant ad quæst. I, ad 3um : *Aliquando Deus dedit gratiam ei quem scivit male usurum, sicut Judæ.* De même, ad quæst. II, ad 5um : *Aliquando Deus dat gratiam ei quem scit male usurum : et hoc propter aliquam utilitatem quam inde elicit, sicut proditione Judæ usus est ad redemptionem generis humani. Sed non esset bonus dispensator, si nulla utilitate considerata daret ei gratiam qui male usurus est.*

On voit par là que ces formules signifient que Dieu donne la grâce soit en vue des mérites futurs, soit pour quelque autre utilité. Ainsi Albert prépare la formule beaucoup plus simple qui se lit chez saint Thomas, Iª, q. XXIII, a. 5 : *Deus præordinavit se daturum alicui gratiam ut mereretur gloriam.*

Albert reste fidèle au principe de prédilection qu'il formule assez clairement dans sa *Summa theologiæ*, Iª, tr. XVI, q. LXIV, ad quæst. I : *Illud magis amatur, cui majus bonum influitur. Ibid.*, ad 3um : *In omnibus diligit (Deus) bonum quod ab ipso est.* Nul être créé ne serait donc meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé par Dieu. *Quid habes quod non accepisti?* Mais, par ailleurs Dieu ne commande jamais l'impossible et donne à tous la possibilité d'observer ses commandements. Iª, tr. XX, q. LXXIX, m. 2, a. 2, part. 2, sol. Cf. notre article : *La volonté salvifique et la prédestination selon le bienheureux Albert le Grand*, dans *Revue thomiste*, mars 1931, p. 371-386

VI. SAINT THOMAS D'AQUIN parvint à une vue plus haute, plus simple et plus compréhensive de ce grand problème de la conciliation de la volonté salvifique universelle avec le mystère de la prédestination.

Les limites de cet article ne nous permettent pas de suivre la pensée de saint Thomas en ses différentes œuvres, selon leur ordre chronologique. Il nous a donné son interprétation des textes de saint Paul sur ce sujet dans ses commentaires sur l'épître aux Romains, c. VIII, IX, XI, et sur l'épître aux Éphésiens, c. I, et il a traité la question du point de vue spéculatif dans son *Commentaire sur les Sentences*, I, dist. XL et XLI, dans le *Contra gentes*, l. III, 164, dans le *De veritate*,

q. vi, et enfin dans la *Somme théologique*, Iª, q. xxiii, où, à la fin de sa vie, il a exposé sa pensée définitive.

C'est cette pensée que nous exposerons ici en insistant sur le principe de cette synthèse, sur ce qui en dérive relativement à la volonté salvifique universelle et relativement au principe de prédilection dont tous les articles de la q. xxiii de la Iª pars de la *Somme* sont autant de corollaires. Quant au fondement scripturaire de cette doctrine, pour éviter les redites, nous l'examinerons à propos de l'article central Iª, q. xxiii, a. 5 : la prédestination dépend-elle de la prévision de nos mérites? Nous verrons que saint Thomas, comme saint Augustin, estime que la gratuité absolue de la prédestination à la gloire est affirmée par saint Paul. Cette exégèse sera conservée dans la suite par saint Robert Bellarmin et par Suarez.

Nous exposerons ici assez longuement la doctrine de saint Thomas sur le point qui nous occupe, cela pour trois raisons : 1° parce qu'il la propose lui-même comme l'explication de la doctrine révélée transmise par saint Paul, telle que l'a comprise saint Augustin; 2° parce que, étant donnée l'autorité de saint Thomas, presque tous les théologiens postérieurs, même les molinistes de nos jours, prétendent ne pas s'écarter de lui; 3° parce que, dans la partie théorique de cet article, nous pourrons ainsi être bref; il nous suffira de revenir aux principes de cette doctrine de saint Thomas en en montrant la supériorité sur les essais de synthèse proposés dans la suite.

1° *Le principe de la synthèse thomiste.* — Plus qu'Albert le Grand et les théologiens antérieurs, saint Thomas a vu l'élévation et la virtualité sans limites du principe : *amor Dei est causa bonitatis rerum*, l'amour de Dieu est cause de la bonté des choses créées. Il l'a exprimé avec beaucoup de force, Iª, q. xx, a. 2 : « La volonté de Dieu est cause de toutes les choses, comme il a été montré q. xix, a. 4, et donc nul être n'a l'existence *et quelque bien que ce soit* que si Dieu l'a voulu, et dans la mesure où il l'a voulu. A tout être existant Dieu veut donc quelque bien. Et comme *aimer* c'est vouloir du bien à un être, il est manifeste que Dieu aime tous les êtres qui existent, mais non pas comme nous aimons. Notre volonté n'est pas cause de la bonté des choses, mais elle la présuppose, de même notre amour... Au contraire, l'amour de Dieu produit et crée la bonté dans les choses, *amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus.* » En substance, cela était déjà dit dans les deux articles fondamentaux, Iª, q. xiv, a. 8 : *Utrum scientia sit causa rerum*, et q. xix, a. 4 : *Utrum voluntas Dei sit causa rerum*, articles d'où dérivent tous ceux dont nous allons parler.

2° *La volonté salvifique universelle.* — A la lumière de ce principe, *amor Dei est causa bonitatis rerum*, saint Thomas éclaire les deux aspects extrêmes et en apparence contradictoires du mystère qui nous occupe, d'une part, la volonté salvifique universelle, sur laquelle insistait saint Jean Damascène, d'autre part, le dogme de la prédestination, sur lequel insistait saint Augustin.

Tout d'abord, la volonté salvifique universelle se conçoit non seulement comme une volonté de signe, à la façon d'un précepte extérieurement formulé, mais comme une *volonté de bon plaisir*, existant réellement en Dieu. *De veritate*, q. xxiii, a. 3. Si, en effet, l'amour de Dieu est cause de la bonté des choses, c'est par volonté de bon plaisir et *par amour* que Dieu donne à tous les hommes non seulement la nature humaine ordonnée à le connaître et à l'aimer naturellement, mais aussi *la possibilité réelle d'observer les préceptes* de la loi surnaturelle et, par là même, la possibilité du salut. *Dieu ne peut en effet jamais commander l'impossible*, ce serait l'injustice même : le péché deviendrait inévitable, dès lors il ne serait plus péché et ne pourrait plus être justement puni, ni en cette vie, ni dans l'autre. Dieu donne donc par amour à tous la réelle possibilité d'observer les préceptes, d'éviter le péché, par suite d'être sauvés, cf. Iª, q. xxi, a. 1, ad 3um : *Deus dat unicuique quod ei debetur secundum rationem suæ naturæ et conditionis;* Iª, q. xxiii, a. 5, ad 3um : *Deus nulli subtrahit debitum;* Iª-IIæ, q. cvi, a. 2, ad 2um : *Sufficiens auxilium dat ad non peccandum.* Saint Thomas dit aussi que, même dans l'ordre des choses dues, *Dieu donne plus que n'exige la stricte justice*, car la miséricorde ou la bonté toute gratuite et surabondante est à la racine de toutes les œuvres divines de justice, lesquelles supposent que les créatures intellectuelles par un amour purement gratuit ont été créées et ordonnées à la vie surnaturelle de l'éternité. Iª, q. xxi, a. 4.

C'est là le point sur lequel insistait saint Jean Damascène, mais il ne considérait guère le problème que du point de vue moral, par rapport à la bonté divine et à la malice des hommes. Dieu, disait-il, *antécédemment*, par bonté, veut sauver tous les hommes; mais, comme plusieurs pèchent et persévèrent dans le péché, *conséquemment* Dieu les punit éternellement parce qu'il est juste.

Il restait à approfondir cette distinction en la considérant du point de vue non pas seulement moral, mais métaphysique, par rapport à la toute-puissance ou à l'efficacité de la volonté et de l'amour de Dieu. C'est ce qu'a fait saint Thomas, à la lumière du principe qui domine, selon lui, tout le problème, et d'où dérive toute une suite de corollaires.

Si la volonté et l'amour de Dieu sont cause de la bonté des créatures, Iª, q. xix, a. 4, *cette volonté*, en tant qu'elle est celle du Tout-Puissant, *produit infailliblement le bien qu'elle veut, de façon non conditionnelle, réaliser « hic et nunc »*, Iª, q. xix, a. 6, ad 1um, même celui qui doit être réalisé par notre liberté, car Dieu est assez puissant pour la porter infailliblement vers ce bien, sans la violenter, assez puissant pour produire en elle et avec elle jusqu'au mode libre de nos actes : *Cum voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea, quæ Deus vult fieri, sed et quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult. Vult autem Deus quædam fieri necessario, quædam contingenter, ut sit ordo in rebus ad complementum universi.* Iª, q. xix, a. 8. Ce mode libre de nos actes est encore de l'être et tombe donc sous l'objet adéquat de la toute-puissance et de l'amour de Dieu créateur. Iª, q. xxii, a. 4, ad 3um. Il n'y a que le mal qui soit en dehors de cet objet adéquat, et donc Dieu ne peut être cause du péché ni directement, ni indirectement, *ex insufficientia auxilii.* Cf. Iª-IIæ, q. lxxix, a. 1, 2.

Comment, dès lors, définir métaphysiquement la volonté conséquente et la volonté antécédente? Saint Thomas répond en substance, Iª, q. xix, a. 6, ad 1um : L'objet de la volonté est le bien; or, le bien, à la différence du vrai, est formellement, non pas dans l'esprit, mais dans les choses qui n'existent que *hic et nunc.* Et donc nous voulons *simpliciter*, purement et simplement, ce que nous voulons comme devant être réalisé *hic et nunc*, et c'est la *volonté conséquente*, qui, en Dieu, est toujours efficace : *Voluntas comparatur ad res, secundum quod in seipsis sunt, in seipsis autem sunt in particulari. Unde simpliciter volumus aliquid, secundum quod volumus illud, consideratis omnibus circumstantiis particularibus, quod est consequenter velle... Et sic patet quod quidquid Deus* SIMPLICITER *vult, fit. Loc. cit.* C'est le fondement suprême, pour saint Thomas, de la distinction entre la grâce efficace et la grâce suffisante, comme nous allons le voir.

Si, au contraire, la volonté se porte sur ce qui est bon en soi indépendamment des circonstances, *non hic et nunc*, c'est la *volonté antécédente*, qui de soi et

comme telle n'est pas efficace, puisque le bien, naturel ou surnaturel, facile ou difficile, ne se réalise que *hic et nunc : Aliquid potest esse, in prima sui consideratione, secundum quod absolute consideratur bonum vel malum, quod tamen prout, cum aliquo adjuncto consideratur, quæ est consequens consideratio ejus, e contrario se habet : sicut hominem vivere est bonum... sed si addatur circa aliquem hominem, quod sit homicida... bonum est eum occidi. Loc. cit.* Ainsi le marchand pendant la tempête *voudrait* (au conditionnel) conserver ses marchandises, mais il *veut* de fait les jeter à la mer pour sauver sa vie. Ia-IIæ, q. VI, a. 6, corp. Ainsi encore, Dieu veut *antécédemment* que tous les fruits de la terre arrivent à maturité, bien qu'il permette pour un bien supérieur que tous n'y arrivent pas; il veut aussi *antécédemment* que tous les hommes soient sauvés, bien qu'il permette, en vue d'un bien supérieur, dont lui seul est juge, le péché et la perte de plusieurs.

Il reste que *Dieu ne commande jamais l'impossible*, que, par volonté et par amour, il rend l'observation de ses commandements possible à tous : *sufficiens auxilium dat ad non peccandum*, Ia-IIæ, q. CVI, a. 5, ad 3um; il donne même plus à chacun que n'exige la stricte justice. Ia, q. XXI, a. 4. Ainsi saint Thomas explique métaphysiquement la notion de volonté antécédente en la rapprochant de celle de la toute-puissance, qui ne saurait être oubliée, et en vertu de laquelle tout ce que Dieu veut *simpliciter* s'accomplit. Ia, q. XIX, a. 6.

3° *Le principe de prédilection et ce qu'il suppose.* — D'autre part, relativement à la volonté conséquente, saint Thomas affirme plus clairement qu'on ne l'avait fait avant lui le principe de prédilection : nul être créé ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu : *Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, ut dictum est, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri.* Ia, q. XX, a. 3. *Ex hoc sunt aliqua meliora, quod Deus eis majus bonum vult. Unde sequitur quod meliora plus amet. Ibid.*, a. 4.

Ce principe de prédilection est le corollaire du précédent : l'amour de Dieu est cause de la bonté des êtres créés. Il apparaît ainsi, dans l'ordre philosophique, comme une conséquence nécessaire du principe de causalité : tout ce qui arrive à l'existence a une cause efficiente et une cause suprême qui est l'Être même, source de tout être et de tout bien. C'est aussi une conséquence du principe de finalité : tout agent agit pour une fin, et l'agent suprême agit pour manifester sa bonté, en en produisant une similitude, une participation plus ou moins parfaite.

Ce principe de prédilection n'est pas seulement évident dans l'ordre philosophique, il est aussi révélé, car il s'applique surtout dans l'ordre de la grâce, qui, de sa nature même, est gratuite et nous rend agréables aux yeux de Dieu. C'est ce principe qui est énoncé dès le livre de l'Exode, XXXIII, 19, en une parole de Dieu à Moïse : *Miserebor cui voluero, et clemens ero in quem mihi placuerit.* « Je fais grâce à qui je fais grâce, et miséricorde à qui je fais miséricorde. » C'est à cette vérité révélée qu'a recours saint Paul lorsqu'il écrit, Rom., IX, 15, au sujet de l'élection divine : « Y a-t-il de l'injustice en Dieu? Loin de là! Car il dit à Moïse : « Je « ferai miséricorde à qui je veux faire miséricorde et « j'aurai compassion de qui je veux avoir compassion. » Ainsi donc l'élection ne dépend ni de la volonté, ni des efforts, mais de Dieu qui fait miséricorde. » C'est toujours en vertu du même principe que saint Paul écrit aussi, I Cor., IV, 7 : « Qui est-ce qui te distingue? Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu? » Saint Thomas explique ainsi ces paroles dans son Commentaire sur cette épître : « Qui est-ce qui te discerne de la masse de ceux qui se perdent? Tu ne le peux. Qui est-ce qui te rend supérieur à un autre? Tu ne le peux par toi-même, et donc pourquoi t'enorgueillir? » Il dit de même dans le Commentaire sur saint Matthieu, XXV, 15, à propos de la parabole des talents : *Qui plus conatur, plus habet de gratia, sed quod plus conetur, indiget altiori causa.* De même, Ia-IIæ, q. CXII, a. 4 : *Utrum gratia sit major in uno quam in alio? — Ex parte subjecti (seu hominis) non potest accipi prima ratio hujusce diversitatis : quia præparatio ad gratiam non est hominis, nisi in quantum liberum arbitrium ejus præparatur a Deo. Unde prima ratio hujus diversitatis accipienda est ex parte ipsius Dei, qui diversimode suæ gratiæ dona dispensat, ad hoc quod ex diversis gradibus pulchritudo et perfectio Ecclesiæ consurgat; sicut etiam diversos gradus rerum instituit, ut esset universum perfectum. Unde Apostolus ad Ephes.*, IV, 7, *postquam dixerat : « unicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi », enumeratis diversis gratiis, subjungit : « ad consummationem sanctorum in ædificationem corporis Christi. »*

Ce principe de prédilection, saint Thomas l'avait trouvé formulé de différentes manières chez saint Augustin, par exemple à propos des anges bons et mauvais, *De civitate Dei*, l. XII, c. IX : *Si utrique boni æqualiter creati sunt, istis mala voluntate cadentibus, illi amplius adjuti ad eam beatitudinis plenitudinem, unde se nunquam casuros certissimi fierent, pervenerunt.* Les bons anges ne seraient pas meilleurs que les autres, s'ils n'avaient pas été *plus aimés* et *plus aidés* par Dieu. C'est la même idée qui revient constamment sous différentes formes dans les écrits de saint Augustin sur la prédestination contre les pélagiens et semi-pélagiens, surtout *De prædestinatione sanctorum*, VIII, 13-14, et *De dono perseverantiæ*, IX, 21-23. C'est aussi le sens du texte fameux *In Joannem*, tr. XXVI, 2, souvent cité par saint Thomas : *Quare hunc trahat, et illum non trahat, noli velle judicare si non vis errare.*

Ce principe de prédilection : nul être créé ne serait *meilleur* qu'un autre s'il n'était *plus aimé* par Dieu, saint Thomas, après l'avoir formulé, Ia, q. XX, a. 3, en fait la clef de voûte de son traité de la prédestination. Ia, q. XXIII.

Pour voir toute l'importance de ce principe, il faut noter d'abord avec plus de précision ce qu'il suppose du côté de l'*efficacité* de l'amour divin, cause de tout bien créé quel qu'il soit. Le principe de prédilection suppose, pour saint Thomas, que les *décrets de la volonté divine* relatifs à nos actes salutaires futurs sont *infailliblement efficaces par eux-mêmes*, et non par la prévision divine de notre consentement; il faut en dire autant de la grâce actuelle, qui nous fait poser librement ces actes salutaires : elle est efficace par elle-même. De ces décrets, saint Thomas a parlé Ia, q. XIX, a. 4 : *Effectus determinati ab infinita Dei perfectione procedunt secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius.* Et encore, *ibid.*, ad 4um : *Unius et ejusdem effectus etiam in nobis est causa scientia ut dirigens, qua concipitur forma operis, et voluntas ut imperans, quia forma, ut est in intellectu tantum, non determinatur ad hoc quod sit vel non sit in effectu nisi per voluntatem.* Semblablement, Ia, q. XIV, a. 8 : *Scientia Dei est causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam.*

Ces décrets de la volonté divine relatifs à nos actes salutaires sont infailliblement efficaces par eux-mêmes, et non par la prévision de notre consentement, c'est manifestement le sens du célèbre article 8 de la Ia, q. XIX, que nous avons déjà cité : *Cum voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea, quæ Deus vult fieri, sed et quod eo modo fiant quo Deus ea fieri vult. Vult autem quædam fieri necessario, quædam contingenter, ut sit ordo in rebus ad complementum universi.* Saint Thomas s'objecte, *ibid.*, 2e obj. : « Mais on ne peut résister de fait au décret efficace de la

volonté divine; il suit donc de là que notre liberté est détruite. » Il répond, *ibid.*, ad 2um : *Ex hoc ipso quod nihil voluntati divinæ resistit, sequitur quod non solum fiant ea quæ Deus vult fieri, sed et quod fiant contingenter vel necessario quæ sic fieri vult.*

Si, comme le remarquent sans exception tous les thomistes, ces décrets et la grâce qui assure leur exécution n'étaient pas efficaces par eux-mêmes, mais seulement par notre consentement prévu, il arriverait, contrairement au principe de prédilection, que, de deux hommes ou de deux anges, *également aimés et aidés* par Dieu, l'un deviendrait *meilleur* que l'autre. Il deviendrait *meilleur* soit par un acte initial, soit par un acte final, soit par un acte facile, soit par un acte difficile, sans avoir été plus aimé et plus aidé par Dieu, et ce serait donc en dehors de l'intention divine (dans l'ordre des futuribles, et ensuite dans celui des futurs) que *plus de bien* se trouverait en l'un de ces deux hommes également aimés, également aidés et placés dans les mêmes circonstances.

Ce fondement du principe de prédilection, saint Augustin l'avait énoncé en écrivant au sujet de l'efficacité de la grâce, dans le *De prædestinatione sanctorum*, VIII, 13 : *Hæc itaque gratia quæ occulte humanis cordibus divina largitate tribuitur, a nullo duro corde respuitur, ideo quippe tribuitur, ut cordis duritia primitus auferatur.* Cf. *ibid.*, X, 19; *De dono perseverantiæ*, IX, 21-23; *De correptione et gratia*, XIV, 43; *De gratia Christi*, XXIV, 25.

Saint Thomas exprime non moins clairement que saint Augustin ce fondement du principe de prédilection en distinguant nettement la volonté antécédente, principe de la grâce suffisante, et la volonté conséquente, principe de la grâce efficace. Cf. Ia, q. XIX, a. 6, ad 1um : *Quidquid Deus simpliciter vult, fit, licet illud quod antecedenter vult non fiat.* Dieu veut *simpliciter* le bien qu'il veut comme devant s'accomplir *hic et nunc*, par exemple la conversion du bon larron, qui fut plus aimé et plus aidé que l'autre. Cependant, Dieu a rendu réellement possible l'accomplissement des préceptes à ce dernier, qui, bien par sa faute, a résisté à la grâce suffisante, offerte et même donnée par le Christ qui mourait pour lui.

Saint Thomas a souvent distingué ces deux grâces, par exemple dans son commentaire *In Ep. ad Tim.*, II, 6, où il dit à propos du Christ rédempteur : *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, pro aliquibus efficaciter, sed pro omnibus sufficienter, quia pretium sanguinis ejus est sufficiens ad salutem omnium, sed non habet efficaciam nisi in electis, propter impedimentum.* A cet *impedimentum*, Dieu remédie souvent, pas toujours; c'est là le mystère : *Deus nulli subtrahit debitum*, Ia, q. XXIII, a. 5, ad 3um; *sufficiens auxilium dat ad non peccandum*, Ia-IIæ, q. CVI, a. 2, ad 2um. Quant à la grâce efficace, si elle est donnée à tel pécheur, c'est par miséricorde; si elle est refusée à tel autre, c'est par justice. Cf. IIa-IIæ, q. II, a. 5, ad 1um.

On pourrait citer de nombreux textes de saint Thomas, qui montrent clairement que, pour lui, la grâce est efficace par elle-même, comme les décrets divins dont elle assure l'exécution. Voir, par exemple, *In Ep. ad Ephes.*, c. III, lect. 2 : *Ipsam operationem (salutarem) confert Deus in quantum operatur in nobis, interius movendo et instigando ad bonum.., in quantum virtus ejus operatur in nobis et velle et perficere pro bona voluntate.* — Ia-IIæ, q. CIX, a. 1 : *Quantumcumque aliqua natura corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo.* — Ia-IIæ, q. CXII, a. 3 : *Intentio Dei deficere non potest, secundum quod Augustinus dicit in libro de dono persev. c. XIV, quod « per beneficia Dei certissime liberantur quicumque liberantur ». Unde si ex intentione Dei moventis est, quod homo, cujus cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur, secundum illud Joan., VI, 45 : « Omnis qui audivit a Patre, et didicit, venit ad me. »* — Ia-IIæ, q. X, a. 4, ad 3um : *Si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur. Non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur, quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur.*

C'est la nécessité de conséquence, non de conséquent, déjà bien expliquée par saint Albert le Grand, et mieux encore par saint Thomas, lorsqu'il a montré, Ia, q. XIX, a. 8, que la volonté divine, à raison même de sa souveraine efficacité, s'étend *fortiter et suaviter*, jusqu'au mode libre de nos actes; *elle veut* qu'ils s'accomplissent *librement;* et *infailliblement* c'est *ainsi* qu'ils s'accomplissent. Bossuet exprime admirablement la pensée de saint Thomas lorsqu'il écrit, *Traité du libre arbitre*, c. VIII : « Ainsi Dieu veut, dès l'éternité, tout l'exercice futur de la liberté humaine, en tout ce qu'il a de bon et de réel. Qu'y a-t-il de plus absurde que de dire qu'il n'est pas, à cause que Dieu veut qu'il soit? Ne faut-il pas dire, au contraire, qu'il est parce que Dieu le veut, et comme il arrive que nous sommes libres par la force du décret qui veut que nous soyons libres, il arrive aussi que nous agissons librement en tel et tel acte, par la force même du décret qui descend à tout ce détail. » Saint Thomas avait dit de même, *De veritate*, q. XXII, a. 8 : *Deus voluntatem immutat sine eo quod voluntatem cogat. Potest autem Deus voluntatem immutare ex hoc quod ipse in voluntate operatur sicut in natura... Unde sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ita et multo amplius, Deus;* et *ibid.*, a. 9 : *Solus Deus potest inclinationem voluntatis quam ei dedit transferre de uno in aliud, secundum quod vult.* Saint Thomas dit encore, *De malo*, q. VI, a. 1, ad 3um : *Deus movet voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quæ deficere non potest, sed, propter naturam voluntatis motæ quæ indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas.* Les thomistes ne diront rien de plus dans la suite.

Saint Thomas considère même comme une vérité révélée cette efficacité intrinsèque des décrets divins relatifs à nos actes salutaires. Il cite en effet en ce sens, *Contra gentes*, l. III, 88, 89, les textes scripturaires bien connus : *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine*, Is., XXVI, 12; *sicut divisiones aquarum, ita cor regis in manu Domini, et quocumque voluerit inclinabit illud.* Prov., XXI, 1. Ailleurs, Ia, q. CIII, a. 7, il cite les textes suivants d'Esther, XIII, 9 : *Domine, rex omnipotens, in ditione enim tua cuncta sunt posita et non est qui possit tuæ resistere voluntati, si decreveris salvare Israel;* Ézéchiel, XXXVI, 26 : *Et dabo vobis cor novum et spiritum novum ponam in medio vestri; et auferam cor lapideum de carne vestra et dabo vobis cor carneum. Et spiritum meum ponam in medio vestri et faciam ut in præceptis meis ambuletis, et judicia mea custodiatis et operemini;* Phil., II, 13 : *Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere pro bona voluntate.* Dans ces textes scripturaires, saint Thomas voit l'efficacité intrinsèque de la grâce et de même dans plusieurs canons du IIe concile d'Orange, can. 4, can. 9, can. 12, can. 16, can. 20; voir ici, t. XI, col. 1093 sq. Ces textes du concile d'Orange sont extraits pour la plupart des œuvres de saint Augustin et de saint Prosper; or, saint Augustin, nous l'avons vu, tenait que la grâce est efficace par elle-même. Les cinq canons du concile d'Orange que nous venons de citer expriment sous différentes formes cette vérité que tout bien, soit naturel, soit surnaturel, vient de Dieu; or, c'est là le fondement même du principe de prédilection.

Ainsi Dieu a voulu efficacement de toute éternité que la vierge Marie consentît librement au mystère de l'incarnation, qui devait infailliblement s'accomplir, et, sous une grâce très forte et très douce, Marie a dit

infailliblement son *fiat* avec une pleine liberté; ainsi encore le Christ a voulu librement mourir pour nous sur la croix à l'heure immuablement fixée d'avance; ainsi le bon larron et le centurion se sont convertis comme Dieu l'avait efficacement voulu. C'est pour saint Thomas la suite normale de la toute-puissance de la volonté et de l'amour de Dieu; le grand mystère commence surtout avec le péché. Ce qui est manifeste, pour saint Thomas comme pour saint Augustin, c'est que *tout bien*, même celui de notre détermination libre salutaire, *vient de Dieu*, et vient *tout entier* de lui comme cause première, lors même que cette détermination libre vient tout entière de nous comme cause seconde. Iª, q. XXIII, a. 5 : *Non est distinctum quod est ex libero arbitrio et ex prædestinatione, sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda et ex causa prima.*

Or, si les décrets divins relatifs à nos actes salutaires et si la grâce actuelle, qui assure l'exécution de ces décrets, n'étaient pas *efficaces par eux-mêmes*, mais seulement par notre consentement prévu, la science et la volonté divines ne seraient plus *cause* de ce qu'il y a de plus intime et de meilleur dans nos déterminations libres salutaires; il y aurait *quelque bien* et même *le meilleur* de nos mérites qui ne viendrait pas de la source de tout bien; de plus, à l'égard de cette détermination libre salutaire, la science et la volonté divines n'étant plus causes, seraient passives ou dépendantes; il faudrait admettre une passivité dans l'acte pur; sa science, à l'égard de certaines déterminations d'ordre créé et à l'égard même des meilleures, serait passive, mesurée par cette réalité créée au lieu de la mesurer. Cf. Iª, q. XIV, a. 8; q. XIX, a. 4 et 8. Enfin, il faudrait rejeter le principe de prédilection : nul être ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'avait été plus aimé par Dieu. Iª, q. XX, a. 3.

4° *La nature et la raison de la prédestination selon saint Thomas.* — C'est à la lumière de ce principe de prédilection que saint Thomas a écrit toute la question de la prédestination dans sa *Somme théologique*, Iª, q. XXIII, où il donne l'expression définitive de sa pensée sur ce point. On peut dire que tous les articles de cette question sont autant de corollaires du principe de prédilection. Notons attentivement la conclusion de chacun et sa preuve; nous y reviendrons dans la partie théorique de cet article.

1. *L'article 1ᵉʳ* définit la prédestination : *ratio transmissionis creaturæ rationalis in finem vitæ æternæ; nam destinare est mittere.* C'est donc dans l'esprit de Dieu le plan de l'aboutissement de tel homme ou de tel ange à la fin ultime surnaturelle; c'est ce plan, à la fois ordonné et voulu, qui, de toute éternité, détermine les moyens efficaces qui conduiront tel homme ou tel ange à sa fin dernière. En cela, saint Thomas est pleinement fidèle à la définition donnée par saint Augustin : *Præscientia et præparatio beneficiorum quibus certissime liberantur quicumque liberantur* (*De don. pers.*, XIV, 35); *prædestinatione Deus novit quid ipse sit facturus* (*De præd. sanct.*, X, 19). Il ne s'agit pas d'une prescience de nos mérites qui supposerait en Dieu une passivité ou dépendance à l'égard de nos déterminations libres futuribles, puis futures; il s'agit de la prescience de ce que Dieu fera, des grâces efficaces qu'il accordera pour conduire tel homme ou tel ange à sa fin dernière. La prédestination est ainsi, à raison de son objet, comme une partie de la providence. Il faut bien noter que la prédestination ainsi définie est la *prédestination à la gloire* « *in finem vitæ æternæ* », le texte est formel. Du reste, la prédestination à la grâce seulement n'est pas la vraie prédestination, puisqu'elle ne s'oppose pas à la réprobation. Cela est admis non seulement par les thomistes, mais par les congruistes à la manière de Bellarmin et de Suarez, et même par des molinistes comme le P. Billot.

2. *L'article 2* montre que la prédestination est en Dieu et non dans le prédestiné, mais qu'elle a pour effets en lui la vocation, la justification et la glorification.

3. *L'article 3* définit par opposition *la réprobation* : c'est une partie de la providence qui *permet que certains tombent pour toujours dans le péché* (réprobation négative) et qui, pour cette faute, leur inflige la peine de la damnation (réprobation positive). Mais, tandis que la prédestination est cause de la grâce et de nos actes salutaires, la réprobation n'est nullement cause du péché. Ad 2ᵘᵐ. On ne trouve nullement dans cet article que la réprobation négative consiste, comme l'ont pensé plus tard certains thomistes, dans une *exclusio positiva a gloria titulo beneficii indebiti*, c'est seulement la *non electio* et la volonté de permettre que certains tombent pour toujours dans le péché. Quant au motif de cette réprobation négative, il est indiqué par saint Thomas, a. 5, ad 3ᵘᵐ, comme nous allons le voir.

4. *L'article 4* montre que les prédestinés sont élus par Dieu, de telle sorte que *la prédestination présuppose l'élection, et celle-ci la dilection* : « *prædestinatio secundum rationem præsupponit electionem, et electio dilectionem* ».

C'est ici qu'on voit l'application de deux principes méconnus par plusieurs théologiens postérieurs. Tout d'abord ce principe que Dieu, ici comme toujours, *veut la fin avant les moyens*, et donc qu'il veut aux prédestinés *la gloire* avant de leur vouloir *la grâce* qui la leur fera mériter. Ce n'est donc pas Duns Scot, comme on l'a récemment prétendu, qui a introduit ici ce principe. Saint Thomas dit nettement (*ibid.*, a. 4) : *Non autem præcipitur aliquid ordinandum in finem, nisi præexistente voluntate finis. Unde prædestinatio aliquorum in salutem æternam præsupponit secundum rationem, quod Deus illorum velit salutem, ad quod pertinet electio et dilectio. Dilectio quidem, in quantum vult eis hoc bonum salutis æternæ, nam diligere est velle alicui bonum, ut supra dictum*, q. XX, a. 2 et 3. *Electio autem in quantum hoc bonum aliquibus præ aliis vult, cum quosdam reprobet, ut art. 3, dictum est.*

Le second principe appliqué ici est celui de prédilection : nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu. Saint Thomas, sans aucune allusion à la prévision de nos mérites, soit futuribles, soit futurs, écrit en excluant toute passivité ou dépendance dans la prescience divine : *Electio tamen et dilectio aliter ordinantur in nobis et in Deo, eo quod in nobis voluntas diligendo non causat bonum, sed ex bono præexistente incitamur ad diligendum; et ideo eligimus aliquem, quem diligamus; et sic electio dilectionem præcedit in nobis; in Deo autem est e converso : nam voluntas ejus, qua vult bonum alicui diligendo, est* CAUSA *quod illud bonum ab eo præ aliis habeatur. Et sic patet quod dilectio præsupponitur electioni secundum rationem, et electio prædestinationi. Unde omnes prædestinati sunt electi et dilecti.* Pour les pélagiens, Dieu est seulement le spectateur, non l'auteur, du bon consentement salutaire qui distingue le juste de l'impie. Pour saint Thomas, comme pour saint Augustin, ce qu'il y a de meilleur et de plus intime dans la détermination libre de ce bon consentement doit dériver de la source de tout bien. Nul ne l'a mieux affirmé que le Docteur angélique.

[Molina s'écartera de cet article fondamental de saint Thomas en affirmant dans sa *Concordia*, éd. de Paris, 1876, p. 51, selon une définition de la liberté inconciliable, aux yeux des thomistes, avec le principe de prédilection : *Fieri potest, ut duorum, qui æquali auxilio interius a Deo vocantur, unus pro libertate sui arbitrii convertatur et alter in infidelitate permaneat.* Il affirme même, *ibid.*, et p. 565, que, de deux pécheurs, celui qui se convertit, c'est parfois celui qui a été le

moins aidé par Dieu; il devient ainsi meilleur que l'autre sans avoir été plus aimé par Dieu, contrairement au principe de prédilection formulé par saint Thomas et énoncé sous diverses formes par beaucoup de ses prédécesseurs. On s'explique dès lors que Molina, *ibid.*, p. 429, dise contrairement à saint Thomas : *Electio non antecessit prædestinationem.* Il reconnaît que l'opinion contraire paraît être celle de saint Thomas, a. 4, mais il ajoute : *Hæc tamen sententia mihi nunquam placuit.* Il parle de même, *ibid.*, p. 152, à propos de la motion divine et, p. 547-550, en regrettant que saint Thomas et la plupart des scolastiques aient admis avec saint Augustin une prédestination non fondée sur la prescience des mérites. On saisit ici le point sur lequel, dans la suite, thomistes et molinistes seront en désaccord; il s'agit entre eux de savoir si le principe de prédilection, qui suppose l'efficacité intrinsèque des décrets divins et de la grâce, est vrai ou faux.]

5. *Dans l'article 5*, saint Thomas déduit d'autres conséquences du principe de prédilection, en se demandant : *la prescience des mérites est-elle cause de la prédestination?* Il répond négativement et explique cette réponse par plusieurs conclusions précises dans le corps de l'article et l'ad 3um.

C'est surtout à propos de ce point capital que saint Thomas nous donne son interprétation des principaux textes de saint Paul relatifs à la prédestination.

a) Épître aux Éphésiens. — Voyons d'abord son exégèse des deux passages de l'épître aux Éphésiens, I, 3-5 et 11-12 : *Benedixit nos Deus in omni benedictione spirituali in cælestibus in Christo, sicut* ELEGIT NOS IN IPSO *ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati in conspectu ejus in caritate; qui* PRÆDESTINAVIT *nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum, secundum propositum voluntatis suæ, in laudem gloriæ gratiæ suæ... In quo (Christo) etiam et nos sorte vocati sumus, prædestinati secundum propositum ejus, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ ut simus in laudem gloriæ ejus.*

Dans son commentaire sur cette épître, saint Thomas fait trois remarques importantes, signalées ensuite par tous les thomistes.

a. Il note que, lorsque l'Apôtre écrit : *prædestinavit nos in adoptionem filiorum*, on peut l'entendre de la filiation adoptive réalisée dès ici-bas par la grâce sanctifiante, mais que ces paroles se réfèrent *mieux* encore à la parfaite assimilation à Dieu, réalisée dans la patrie, selon ce que saint Paul dit lui-même, Rom., VIII, 23 : « Nous qui avons les prémices de l'Esprit, nous gémissons en nous-mêmes, attendant l'adoption (définitive) des enfants de Dieu. » La grâce, en effet, est ordonnée à la gloire et, selon saint Thomas, Ia, q. XXIII, a. 4, Dieu, comme tout sage, veut la fin avant les moyens. De plus, la prédestination à la *seule* vie de la grâce, et non à la gloire, n'aurait plus de la prédestination que le nom, puisqu'elle se vérifie en beaucoup de réprouvés.

Cette remarque de saint Thomas est conservée en substance par plusieurs exégètes modernes, comme le P. Lagrange (*Épître aux Romains*, 1916, c. IX) et le P. Vosté (*In Ep. ad Eph.*, I, 11), d'après lesquels, dans ce texte de saint Paul, il s'agit immédiatement de l'élection générale des chrétiens à une vie de sainteté, mais de telle façon que les principes énoncés à ce sujet s'appliquent par voie de conséquence à l'élection particulière de tel homme plutôt que de tel autre. C'est sur ces principes énoncés par saint Paul qu'insiste saint Thomas.

b. Il remarque que Dieu nous a élus non pas parce que nous étions saints, mais *pour que* nous le devenions : *Elegit nos, non quia sancti essemus, quia nec eramus, sed ad hoc elegit nos : ut essemus sancti virtutibus et immaculati a vitiis.*

c. Saint Thomas fait observer que, pour saint Paul, la raison de la prédestination ne se trouve pas dans nos mérites prévus, mais dans le dessein ou décret éternel, *prædestinavit nos secundum propositum voluntatis suæ*, dessein bienfaisant, qui provient de son amour très pur. Saint Thomas insiste particulièrement sur ce point, *In Ep. ad Ephes., ibid. : Quod autem aliquis prædestinatur ad vitam æternam... est gratia pure gratis data.., quia nullis meritis præcedentibus.* Il s'agit non seulement de la prédestination à la grâce, mais de la prédestination à la gloire, la seule qui ne puisse être commune aux élus et aux réprouvés.

Le saint Docteur y insiste encore, à propos du ℣. 11 : IN QUO... *sorte vocati sumus, prædestinati secundum propositum ejus...*, « la raison de la prédestination n'est donc pas, dit-il, la prévision de nos mérites, mais la pure volonté de Dieu : *propter quod subdit secundum propositum ejus, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ* ». Ces derniers mots nous montrent que, d'ailleurs, tout ce qui arrive dépend de la volonté de Dieu. Rien dans ce texte de saint Paul aux Éphésiens ne montre donc que la prédestination ait sa raison dans la prévision de nos mérites.

b) Épître aux Romains. — La pensée de saint Paul est encore plus clairement exprimée, selon saint Thomas, dans l'épître aux Romains, VIII, 28, où il est directement et explicitement question de la prédestination qui a pour effet la glorification : *Scimus autem quoniam diligentibus Deum, omnia cooperantur in bonum, iis qui secundum propositum vocati sunt sancti. Nam quos præscivit et prædestinavit conformes fieri imagini Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Quos autem prædestinavit, hos et vocavit, et quos vocavit, hos et justificavit, quos autem justificavit, illos et glorificavit.*

Saint Thomas, dans l'explication de ce texte, insiste sur ceci que tout concourt au bien dans la vie de ceux qui persévèrent jusqu'à la fin dans l'amour de Dieu, c'est-à-dire dans la vie des prédestinés *secundum Dei propositum.* Il refuse de voir dans les mots *quos præscivit* la prescience des mérites, car, selon saint Paul, les mérites des prédestinés sont effets de la prédestination. Il pense aux textes si souvent cités à ce sujet : *Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti?* I Cor., IV, 7; *Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere, pro bona voluntate.* Phil., II, 13. Saint Thomas tient donc que, d'après ce texte de saint Paul, Rom., VIII, 28-30, tout ce qui ordonne le prédestiné au salut éternel est l'effet de la prédestination. Ce sera la formule définitive de la *Somme*, Ia, q. XXIII, a. 5 : *Quidquid est in homine ordinans ipsum in salutem comprehenditur* TOTUM *sub effectu prædestinationis,* même la détermination libre salutaire.

Quant au chapitre IX de l'épître aux Romains, saint Thomas reconnaît qu'il traite d'abord de l'appel des gentils à la grâce du christianisme et, par contraste, de l'incrédulité des Juifs, mais qu'il contient aussi des principes qui s'appliquent aux individus. Comme le dit le P. Lagrange (*Épître aux Romains*, 1916, p. 244), dont la pensée s'harmonise parfaitement avec celle de saint Thomas : « Il est incontestable que cet appel des gentils est en même temps un appel au salut. On pense invinciblement au sort de chacun, on transpose les termes, on applique les principes de saint Paul au salut individuel. Dieu appelle à la justice par pure faveur... Mais Dieu ne procède pas de la même façon envers ceux qu'il appelle et envers ceux qu'il n'appelle pas... D'après saint Paul, l'homme est vraiment cause de sa réprobation (positive) par ses péchés : cf. IX, 32 : *Offenderunt enim in lapidem offensionis.* »

Saint Thomas est ainsi conduit à expliquer le ℣. 13 : *Jacob dilexi* en généralisant, et il formule le principe de prédilection en ces termes : *Electio et dilectio aliter*

ordinantur in Deo et in homine. In homine enim electio præcedit dilectionem, voluntas enim hominis movetur ad amandum ex bono quod in re amata considerat, ratione cujus ipsam præeligit alteri et prælectæ suum amorem impendit. Mais, quoi qu'en aient dit les pélagiens et les semi-pélagiens, une telle dépendance et passivité ne peut se trouver en Dieu; aussi saint Thomas continue-t-il : *Sed voluntas Dei est causa omnis boni quod est in creatura et ideo bonum, per quod una creatura præfertur alteri per modum electionis, consequitur voluntatem Dei, quæ est de bono illius, quæ pertinet ad rationem dilectionis.* Et donc, conclut saint Thomas : « La prescience des mérites ne peut être la raison de la prédestination, puisque les mérites prévus sont effets de la prédestination »; au contraire, les démérites, dont Dieu ne peut être nullement cause, sont la raison de la damnation. Ce que saint Thomas trouve exprimé dans la parole d'Osée, XIII, 9 : *Perditio tua ex te Israel, tantummodo in me auxilium tuum.*

Tel est le mystère que saint Thomas, après saint Augustin, trouve exprimé par saint Paul; il ne cherche pas à diminuer son obscurité, ce serait diminuer son élévation. Mais il rapporte les objections de l'humaine raison prévues par saint Paul et il souligne ce qu'il y a de plus caractéristique dans la réponse de l'Apôtre.

L'objection faite par les pélagiens et les semi-pélagiens contre saint Augustin est celle qui se lit déjà dans l'épître aux Romains, IX, 14 : « Que dirons-nous donc ? Y a-t-il de l'injustice en Dieu? » Y a-t-il injustice de la part de Dieu à distribuer si inégalement ses dons à des hommes égaux par nature?

Saint Thomas remarque que saint Paul n'a pas répondu à cette objection en ayant recours à la prescience des mérites des élus, comme si elle était la raison de leur prédestination. Il a répondu en restant dans le mystère révélé au lieu de descendre au-dessous de lui : *Numquid iniquitas apud Deum? Absit. Moysi enim dicit : « Miserebor cujus misereor et misericordiam præstabo cujus miserebor. » Igitur non est volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei... Ergo cujus vult miseretur, et quem vult indurat.* Saint Paul, remarque saint Thomas, répond par une affirmation nouvelle du principe de prédilection qu'il trouve révélé dans Ex., XXXIII, 19, en cette parole de Dieu à Moïse : « Je ferai miséricorde à qui je veux faire miséricorde, et j'aurai compassion de qui je veux avoir compassion. » Ainsi, l'élection ne dépend ni de la volonté ni des efforts, mais de Dieu qui fait miséricorde.

Saint Thomas, à propos des ỳ. 15 et 16, dit de nouveau : l'effet de la prédestination ne peut être la raison de celle-ci; or, le bon usage de la grâce ou le mérite est l'effet de la prédestination; donc le mérite prévu ne peut être raison de la prédestination; cette raison n'est autre que la seule volonté de Dieu. Or, continue-t-il, il n'y a pas à parler de justice ni d'injustice dans les choses de pure miséricorde, par exemple si, rencontrant deux pauvres, nous donnons à l'un et pas à l'autre; ou si, de deux personnes qui nous ont également offensé, nous pardonnons à l'une et exigeons une réparation de l'autre. De même à l'égard des pécheurs, Dieu est miséricordieux envers celui qu'il relève, il est juste envers celui qu'il ne relève pas; il n'est injuste envers personne. Saint Thomas conclut donc que, selon saint Paul, la prescience des mérites ne peut être cause de la prédestination, et il l'entend de la prédestination à la gloire, la seule digne de ce nom, car la prédestination à la seule grâce est commune aux élus et à bien des réprouvés; de plus, les mérites qui suivent la justification, étant l'effet de la prédestination propre aux élus, ne peuvent être cause de celle-ci. La pensée de saint Thomas est des plus claires, elle sera encore plus nettement exprimée dans l'article de la *Somme* dont nous donnons ici les preuves.

Il termine le commentaire du c. IX de l'épître aux Romains par l'examen d'une dernière objection que se fait saint Paul, ỳ. 19 : « Tu me diras : De quoi donc Dieu se plaint-il encore? Car qui peut s'opposer à sa volonté? » Saint Thomas entend ainsi l'objection : Comment reprocher au pécheur de n'avoir pas fait ce qui n'était pas en son pouvoir : *frustra requiritur ab aliquo quod non est in ejus potestate.* C'est l'objection bien connue *ex insufficientia auxilii divini.*

La réponse à cette difficulté est que Dieu ne commande jamais l'impossible, qu'il rend le salut réellement possible à tous ceux qui ont à suivre ses commandements; en ce sens il veut les sauver tous, comme il est dit I Tim., II, 4; mais, d'autre part, nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé par Dieu. Et c'est par une affirmation nouvelle du principe de prédilection que saint Paul répond, ỳ. 21-23 : « Mais plutôt, ô homme! qui es-tu pour contester avec Dieu? Est-ce que le vase d'argile dit à celui qui l'a façonné : Pourquoi m'as-tu fait ainsi? Le potier n'est-il pas maître de son argile pour faire de la même masse un vase d'honneur et un vase d'ignominie? Et si Dieu, voulant montrer sa colère (sa justice) et faire connaître sa puissance, a supporté avec une grande patience des vases de colère, disposés à la perdition, et *s'il a voulu faire connaître aussi les richesses de sa gloire* à l'égard des vases de miséricorde, *qu'il a d'avance préparés pour la gloire...* (où est l'injustice)? »

Cette réponse de Paul à l'objection confirme tout ce qui précède; de même ce qu'il ajoute, c. XI, 1-8 : « Est-ce que Dieu a rejeté son peuple? Loin de là!... (Comme au temps d'Élie), Dieu s'est réservé certains selon un choix de grâce. Or, si c'est par grâce, ce n'est plus par les œuvres : autrement, la grâce cesse d'être une grâce. »

Dans son commentaire sur la fin du c. IX de cette épître aux Romains, à propos des ỳ. 21-23, saint Thomas remarque une fois de plus : *Quidquid boni habet homo debet bonitati divinæ quasi principali agenti adscribere* (cf. Is., LXIV, 8 : *Nunc, Domine, pater es tu, nos vero lutum, et fictor noster tu et opus manuum tuarum omnes nos*). *Si vero Deus hominem ad meliora non promoveat, sed, in sua infirmitate eum dimittens, deputat eum ad infimum usum, nullam ei facit injuriam, ut possit juste de Deo conqueri.* Où est l'injustice, si Dieu permet dans le mauvais larron le péché d'impénitence finale dont il n'est nullement cause, et s'il relève l'autre pour faire connaître en lui les richesses de sa gloire?

Résumé de cette argumentation scripturaire. — Dans la *Somme théologique*, Iª, q. XXIII, a. 5, corp. et ad 3um, saint Thomas ne fait que résumer en l'ordonnant ce qu'il a dit dans son Commentaire sur l'épître aux Romains, c. IX. Le titre de l'article est : *Utrum præscientia meritorum sit causa prædestinationis,* c'est-à-dire, comme il est expliqué au début du corps de l'article : *Utrum Deus præordinaverit se daturum effectum prædestinationis alicui propter merita aliqua.* Cet article contient la même doctrine que celle qui est exposée dans le *Commentaire sur les Sentences*, I, dist. XLI, q. I, a. 3, et dans le *De veritate*, q. VI, a. 2, mais elle s'exprime ici d'une façon à la fois plus simple, plus élevée et plus précise. Selon son habitude, dans le *status quæstionis*, saint Thomas pose trois difficultés, dont la principale est celle même qui est formulée par saint Paul, Rom., IX, 14 : *Numquid iniquitas apud Deum?*

Il donne d'abord une *réponse générale négative* (arg. *sed contra*) : L'Apôtre écrit à Tite, III, 5 : « Ce n'est pas à cause des œuvres de justice que nous avons faites, mais selon sa miséricorde que Dieu nous a sauvés. » Or, comme il nous sauve de fait, il nous a prédestinés au salut. La prescience des mérites n'est donc pas cause ni raison de la prédestination. Il s'agit de la prédestination telle que saint Thomas l'a définie à l'article 1, c'est-à-dire de la prédestination à la gloire.

Après avoir formulé cette réponse générale négative, fondée sur l'autorité de saint Paul, saint Thomas l'explique en rappelant et réfutant l'erreur d'Origène, les hérésies pélagienne et semi-pélagienne, et une opinion de quelques scolastiques. Il formule ainsi les conclusions suivantes : *a.* la raison de la prédestination ne saurait être la prévision de mérites antérieurs à cette vie (cf. Rom., IX, 2); *b.* ni celle de mérites antérieurs à la justification (cf. II Cor., III, 5); *c.* ni celle de mérites postérieurs à la justification.

Pour prouver cette troisième conclusion, saint Thomas a recours à un principe dont la valeur sera méconnue par bien des théologiens postérieurs, il dit de ceux qui ont soutenu l'opinion contraire : *Sed isti videntur distinxisse inter id quod est ex gratia et id quod est ex libero arbitrio quasi non possit esse* IDEM *ex utroque. Manifestum est autem quod id quod est gratiæ* (dans la vie des prédestinés) *est prædestinationis effectus et hoc non potest poni ut ratio prædestinationis, cum hoc sub prædestinatione claudatur. Si igitur aliquid aliud ex parte nostra sit ratio prædestinationis, hoc erit præter effectum prædestinationis. Non autem distinctum est* (dans la vie des prédestinés) *id quod est ex libero arbitrio et ex prædestinatione, sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda et ex causa prima. Divina enim providentia producit effectus per operationes causarum secundarum, ut supra dictum est* (Iª, q. XIX, a. 8). *Unde et id quod est per liberum arbitrium est ex prædestinatione.* En d'autres termes : dans la vie des prédestinés, ni le bon usage du libre arbitre, ni le bon usage de la grâce ne peuvent être raison de la prédestination, car ils en sont les effets. Pourquoi en sont-ils les effets? Parce qu'on ne peut *distinguer* ce qui est produit par la cause seconde et ce qui est produit par la cause première; ce sont deux *causes totales non pas coordonnées*, mais *subordonnées :* non seulement *tout l'effet* provient de l'une et de l'autre, comme dans le cas de deux chevaux tirant un lourd véhicule, qu'un seul d'entre eux ne parviendrait pas à déplacer, mais, tandis qu'un de ces chevaux n'est pas mû par l'autre, *la cause seconde n'agit que mue par la cause première.* Sur ce point, Molina se séparera très nettement de saint Thomas (*Conc.*, q. XIV, a. 13, disp. XXVI, p. 152-158). On voit, par ce texte du Docteur angélique littéralement cité, que, pour lui, *même la détermination libre salutaire* est tout entière de nous, comme cause seconde, et tout entière de Dieu, comme cause première, sans laquelle nous ne nous déterminerions pas. C'est l'application des principes exposés plus haut, Iª, q. XIX, a. 8. Aussi saint Thomas va-t-il écrire : *Quidquid est in homine ordinans ipsum in salutem, comprehenditur totum sub effectu prædestinationis.*

Dans la suite de cet article 5, saint Thomas formule une conclusion qui nous paraît préciser et mettre au point plusieurs assertions de saint Albert et de saint Bonaventure. Il écrit : *Nihil prohibet aliquem effectum prædestinationis esse causam et rationem alterius; posteriorem quidem prioris secundum rationem causæ finalis, priorem vero posterioris secundum rationem causæ meritoriæ, quæ reducitur ad dispositionem materiæ; sicut si dicamus quod Deus præordinavit se daturum alicui gloriam ex meritis, et quod præordinavit se daturum alicui gratiam, ut mereretur gloriam.* Comment entendre ces derniers mots? D'après tout ce qui précède et en particulier après la réfutation de la troisième erreur contenue dans le paragraphe précédent, il faut entendre : Dieu a décidé de donner à tel homme, par exemple au bon larron de préférence à son compagnon, la grâce de soi efficace, pour qu'il méritât la gloire, à laquelle il l'a prédestiné. Saint Thomas ne veut pas dire : Dieu a décidé de donner au bon larron une grâce qui sera rendue efficace par le bon consentement de celui-ci. Cette interprétation est exclue par le paragraphe précédent *(non est distinctum quod est ex causa secunda et ex causa prima)* et aussi par la dernière conclusion du corps de l'article, qui est la suivante : *Alio modo potest considerari prædestinationis effectus in communi; et sic impossibile est quod totus prædestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra; quia* QUIDQUID *est in homine ordinans ipsum in salutem comprehenditur* TOTUM *sub effectu prædestinationis, etiam ipsa præparatio ad gratiam.*

[Plusieurs théologiens postérieurs, tel Molina, *Concordia*, q. XXIII, a. 4 et 5, disp. I, membrum ultimum, p. 546, diront au contraire que la détermination libre de l'acte salutaire n'est pas l'effet de la causalité divine, ni de la prédestination. Ils accorderont sans doute que la *prédestination* ADÆQUATE SUMPTA *ne dépend pas de la prévision de nos mérites*, en ce sens qu'elle contient la première grâce que nous ne saurions mériter, mais non pas en ce sens exprimé ici par saint Thomas que *tout* ce qui dans l'homme l'ordonne au salut, même la détermination libre de l'acte salutaire, est l'effet de la causalité divine et de la prédestination. Ils reviendront plus ou moins à l'opinion de ceux auxquels saint Thomas a répondu un peu plus haut en disant : *Non est distinctum quod est ex libero arbitrio et ex prædestinatione, sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda et ex causa prima.*]

On voit que ces différentes conclusions du corps de l'article 5 expliquent la réponse générale négative de l'argument *sed contra : la prescience des mérites n'est pas cause ou raison de la prédestination*, c'est-à-dire de la prédestination à la gloire qui est *la seule* prédestination qui corresponde à la définition donnée à l'article 1er, tandis que la prédestination à la grâce ne s'oppose pas à la réprobation. On voit aussi que cette réponse générale et les conclusions qui l'expliquent sont autant de corollaires du principe de prédilection : nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu.

Dans la réponse ad 3um du même article 5 se trouvent deux dernières conclusions, qui mettent encore plus en relief la portée de ce grand principe.

L'avant-dernière conclusion est : *Voluit Deus in hominibus quantum ad aliquos, quos prædestinat, suam repræsentare bonitatem per modum misericordiæ parcendo, et quantum ad aliquos, quos reprobat, per modum justitiæ puniendo. Et hæc est ratio quare Deus quosdam eligit et quosdam reprobat.* Cette raison générale est fondée, dit saint Thomas, sur la révélation telle qu'elle s'exprime dans l'épître aux Romains, IX, 22 : « Si Dieu voulant manifester sa colère (c'est-à-dire sa justice) et faire connaître sa puissance, a supporté (c'est-à-dire permis) avec une grande patience des vases de colère, disposés à la perdition, et s'il a voulu faire connaître aussi les richesses de sa gloire à l'égard des vases de miséricorde, qu'il a préparés d'avance pour la gloire... (où est l'injustice?) » La bonté divine, d'une part, tend à se communiquer; par là, elle est le principe de la miséricorde, et, d'autre part, elle a un droit imprescriptible à être aimée par-dessus tout; elle est ainsi le principe de la justice. Il convient que cette bonté suprême soit manifestée sous ses deux aspects et que la splendeur de l'infinie justice apparaisse comme l'éclat de l'infinie miséricorde. Le mal n'est ainsi permis par Dieu que pour un bien supérieur dont la sagesse infinie est juge et que contempleront les élus.

Enfin, la dernière conclusion de saint Thomas vise non plus les bons et les mauvais en général, mais chaque personne en particulier. *Sed quare hos elegit in gloriam et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem;* cf. *De veritate*, q. VI, a. 2. Augustin avait dit : *Quare hunc trahat et illum non trahat, noli velle dijudicare, si non vis errare.* Il avait même montré que la prescience des mérites futurs ou futuribles ne pouvait être raison de la prédestination. Voir ci-dessus,

col. 2857 sq. Cette dernière conclusion, commune à saint Augustin et à saint Thomas, est une conséquence rigoureuse du principe de prédilection : puisque l'amour de Dieu est cause de la bonté des êtres créés, nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu, cf. Iª, q. xx, a. 3. La dernière conclusion de la synthèse rejoint ainsi le principe de celle-ci. Saint Thomas la confirme par une analogie des choses soit naturelles, soit artificielles : c'est de la seule volonté de Dieu qu'il dépend que telle partie de matière soit sous cette forme infime, et que telle autre soit sous une forme très noble. C'est aussi de la seule volonté de l'artiste qu'il dépend que, parmi plusieurs pierres égales, celle-ci soit mise en cette partie du mur, et celle-là en telle autre. Dans le choix des élus, la liberté divine apparaît souveraine; Dieu aurait pu sans aucun inconvénient ne pas créer, ne pas vouloir nous élever à l'ordre de la grâce, ne pas vouloir l'incarnation, à plus forte raison il aurait pu ne pas choisir Pierre plutôt que Judas; s'il l'a choisi, c'est que très librement il l'a aimé davantage. Toute cette doctrine est contenue dans le principe : Nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu.

Reste l'autre aspect du mystère, que saint Thomas affirme très fortement pour terminer : *Neque tamen propter hoc est iniquitas apud Deum, si inæqualia non inæqualibus præparat... In his enim, quæ ex gratia dantur, potest aliquis pro libito suo dare cui vult plus vel minus, dummodo nulli subtrahat debitum, absque præjudicio justitiæ. Ibid.*, ad 3ᵘᵐ. Dieu n'enlève à personne ce qui lui est dû, car il ne commande jamais l'impossible, mais, au contraire, par son amour, il rend réellement possible à tous l'accomplissement des préceptes, et même *il accorde par bonté plus que la stricte justice n'exigerait* (Iª, q. xxi, a. 4), car souvent il relève les hommes à maintes reprises du péché, alors qu'il pourrait les y laisser.

Pour conclure cet exposé de la doctrine du Docteur angélique, nous dirons : saint Thomas, plus que ses prédécesseurs, a mis en lumière les principes qui constituent les deux aspects extrêmes et en apparence contradictoires de ce grand mystère. Il ne voit que mieux l'élévation de celui-ci. Il a mis en un très puissant relief le contraste de ce *clair-obscur* théologique : d'une part, la lumière éclatante des deux principes énoncés, dont l'un exprime, contre le prédestinatianisme, l'infinie justice : *Dieu ne commande jamais l'impossible et il rend le salut possible à tous*, tandis que l'autre, contre le pélagianisme, manifeste la libre intervention de l'infinie miséricorde : *nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu*. Mais, autant ces deux principes pris à part sont certains et lumineux, autant leur intime conciliation est d'une obscurité impénétrable. Pourquoi? Parce que *l'infinie justice, l'infinie miséricorde et la souveraine liberté* ne se concilient intimement que dans l'éminence de la *Déité*, de la vie intime de Dieu, où elles s'identifient sans aucune distinction réelle. Or, saint Thomas a montré que nous ne pouvons avoir *in via* aucun concept positif de la Déité comme telle. Iª, q. xiii, a. 1. Nous ne pouvons connaître Dieu que par ce qu'il a d'analogiquement commun avec les créatures, et ce qui lui est *propre* ne nous est connu que négativement (être non fini) ou relativement (être suprême). En ce sens, nous disons : *Deitas est super ens et super unum*. De même, la paternité, la filiation, la spiration divines ne nous sont manifestées qu'analogiquement par la révélation. D'où le mystère, et particulièrement l'obscurité du problème qui nous occupe. L'intime conciliation de l'infinie justice et de l'infinie miséricorde dépasse la spéculation théologique et son procédé discursif; c'est, dans l'obscurité, l'objet même de la foi *(fides est de non visis)* et de la contemplation, qui procède de la foi éclairée par les dons d'intelligence et de sagesse : *O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei!* Rom., xi, 33. Voir le commentaire de saint Thomas sur ce passage.

Bossuet exprime admirablement la pensée du Docteur angélique en écrivant à ce sujet : « Je ne nie pas la bonté dont Dieu est touché pour tous les hommes, ni les moyens qu'il leur prépare pour leur salut éternel dans sa providence générale... Mais quelque grandes que soient les vues qu'il a sur tout le monde, il a un certain regard particulier et de préférence sur un nombre qui lui est connu. Tous ceux qu'il regarde ainsi pleurent leurs péchés et sont convertis en leur temps... *La volonté de mon Père est que je ne perde aucun de ceux qu'il m'a donnés*. (Joa., vi, 39.) Et pourquoi nous fait-il entrer dans ces sublimes vérités? Est-ce pour nous troubler, pour nous alarmer...? Le dessein de notre Sauveur est que, contemplant ce regard secret qu'il jette sur ceux qu'il sait, et que son Père lui a donnés par un certain choix, et reconnaissant qu'il les sait conduire à leur salut éternel par des *moyens qui ne manquent pas*, nous apprenions premièrement à *les demander*, à nous unir à sa prière, à dire avec lui : *Préservez-nous de tout mal* (Matth., vi, 13), ou, comme parle l'Église : « Ne permettez pas que « nous soyons séparés de vous : si notre volonté veut « échapper, ne le permettez pas; tenez-la sous votre « main, changez-la et ramenez-la à vous... » Une seconde chose qu'il nous veut apprendre, c'est de *nous abandonner à sa bonté :* non qu'il ne faille agir et travailler...; « mais c'est qu'en agissant de tout notre cœur il faut au-dessus de tout nous abandonner à Dieu seul pour le temps et pour l'éternité... Qu'on ne me dise donc pas que cette doctrine de grâce et de préférence met les bonnes âmes au désespoir. Quoi! on pense me rassurer davantage en me renvoyant à moi-même, et en me livrant à mon inconstance? Non, mon Dieu, je n'y consens pas. Je ne puis trouver d'assurance qu'en m'abandonnant à vous... « Aidez-moi et je serai sauvé » (Ps. cxviii, 117). « Guérissez-moi et je serai guéri » (Jer., xvii, 14). « Convertissez-moi et je serai converti » (*ibid.*, xxxi, 18). » *Méditations sur l'Évangile*, IIᵉ part., 72ᵉ jour. Tout cela est bien conforme à ce qu'enseigne saint Thomas, IIª-IIæ, q. xvii, sur le motif formel de l'espérance, qui est non pas notre effort, mais Dieu secourable : *Deus auxilians*.

VII. Les premiers thomistes qui ont écrit sur la prédestination reproduisent la doctrine de saint Thomas comme nous venons de l'exposer. C'est ce que font en particulier Capréolus, Cajetan et Silvestre de Ferrare.

1° *Capréolus* (*I Sent.*, dist. XLI, a. 3) relève chez saint Thomas les sept conclusions que nous avons signalées et il défend nettement la prédestination à la gloire *ante prævisa merita*, comme le montre le docteur Joan. Ude, *Doctrina Capreoli de influxu Dei in actus voluntatis humanæ*, Gratz (Styrie), 1905.

Il est établi dans le même ouvrage, p. 149-217, que Capréolus a enseigné l'efficacité intrinsèque des décrets divins relatifs à nos actes salutaires, et aussi l'efficacité intrinsèque de la grâce expliquée par la prédétermination physique non nécessitante. Cf. *I Sent.*, dist. XLV, q. i, concl. 5 : *Licet Dei voluntas consequens semper impleatur, non tamen necessitatem rebus volitis generaliter imponit.* Capréolus prouve cette conclusion par beaucoup de textes de saint Thomas, entre autres par celui-ci du *Contra gentes*, l. I, 85 : *Voluntas divina contingentiam non tollit, nec necessitatem absolutum rebus imponit. Vult enim Deus omnia quæ requiruntur ad rem quam vult, ut dictum est. Sed aliquibus rebus secundum modum suæ naturæ competit, quod sint contingentes, non necessariæ; igitur vult aliquas res esse contingentes. Efficacia autem divinæ voluntatis exigit, ut non solum sit quod Deus vult esse, sed etiam ut hoc

modo sit, sicut Deus vult illud esse... Igitur efficacia divinæ voluntatis contingentiam non tollit. La volonté divine conséquente est donc toujours efficace par elle-même. Capréolus dit aussi, *I Sent.*, dist. XXXV, q. II, a. 2 (éd. Paban-Pègues, p. 483) : *Nullus effectus procedit a divina scientia nisi mediante voluntate, quæ determinat scientiam ad opus.* C'est le décret sans lequel l'intelligence divine ne saurait connaître infailliblement les futurs libres, soit conditionnels, soit absolus. Cf. Ude, *op. cit.*, p. 222-245, où se trouvent cités les principaux textes de Capréolus, qui admet du reste, comme tous les thomistes, que nul homme ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé et plus aidé par Dieu. I, dist. XLI, q. I, a. 2.

2° *Cajetan* (*In Iam*, q. XXIII, a. 4 et 5) défend contre Henri de Gand la doctrine de saint Thomas telle que nous l'avons exposée. Il a d'ailleurs nettement affirmé plus haut, q. XIX, a. 8, l'efficacité transcendante de la causalité divine : *Quia illud velle efficacissimum est, et res et modi voliti fiunt. Ibid.*, n. 10. Loin de détruire le mode libre de nos actes, la causalité divine souverainement efficace le produit en nous et avec nous; cf. q. CV, a. 4 et 5. Cajetan admet du reste aussi le principe de prédilection. *Ibid.*, q. XX, a. 3 et 4 : *Ex hoc aliqua sunt meliora, quod Deus eis majus bonum vult*, et q. XXIII, a. 4 : *Dilectio electionis est ratio apud Deum.* Cf. *In Iam*, q. XIV, a. 13, n. 17; *In Rom.*, IX, 23.

3° *Silvestre de Ferrare*, à la même époque que Cajetan, défend la même doctrine dans son Commentaire sur le *Contra gentes*, l. III, 163 : *Secundum quod aliquos ab æterno Deus prænordinavit ut dirigendos in ultimum finem, dicitur eos prædestinasse... Illos autem quibus ab æterno disposuit se gratiam, scilicet finalem, non daturum, dicitur reprobasse... Sub ipso totali effectu prædestinationis comprehenditur quicquid est in homine ipsum ordinans in salutem.* La prédestination à la gloire ne peut donc être *ex prævisis meritis.*

Silvestre, comme Cajetan, réfute ici Henri de Gand, et, comme lui aussi, il admet que les décrets de la volonté divine relatifs à nos actes salutaires sont efficaces par eux-mêmes. Cf. *In contra gentes*, l. I, 85; l. II, 29, 30; l. III, 72, 73, 90, 94; d'où le principe de prédilection, cf. l. I, 91; l. III, 150. Ce principe avait été trop nettement affirmé par saint Thomas pour être nié par aucun de ses commentateurs. Or, il suppose, nous l'avons vu, que les décrets divins relatifs à nos actes salutaires sont efficaces non par notre consentement libre prévu, mais par eux-mêmes.

Sur ce point capital et sur l'efficacité intrinsèque de la grâce, presque tous les anciens théologiens, soit augustiniens, soit thomistes, soit scotistes, sont d'accord, bien qu'ils diffèrent sur un point secondaire, relatif à la motion divine qui assure l'exécution des décrets divins. Les thomistes, suivant l'enseignement de leur maître, Ia, q. XIX, a. 8; q. CV, a. 4 et 5; Ia-IIæ, q. IX, a. 6; q. X, a. 4, ad 3um, etc., soutiennent que cette motion n'est pas seulement morale ou d'ordre objectif, par manière d'attrait, mais *physique, quoad exercitium*, et qu'elle n'est pas seulement une prémotion générale indifférente, mais une *prémotion* qui, sans nous nécessiter, nous porte infailliblement, *fortiter* et *suaviter* à nous déterminer à tel acte salutaire, plutôt qu'à l'acte contraire. Les augustiniens expliquent l'efficacité intrinsèque des décrets divins et de la grâce par une motion d'ordre moral ou objectif, qu'ils ont appelé souvent *delectatio victrix.* A quoi les thomistes répondent que cette *delectatio* n'existe pas pour les actes salutaires accomplis dans une grande aridité et avec beaucoup de difficulté, et que, de plus, dans l'ordre des motions morales par manière d'attrait, une seule attire infailliblement, c'est celle de Dieu vu face à face.

Scot, nous allons le voir, s'accorde aussi avec saint Thomas et les thomistes, sur la gratuité absolue de la prédestination à la gloire, sur l'efficacité intrinsèque des décrets divins et de la grâce, mais, au lieu de la prémotion physique prédéterminante et non nécessitante, il admet une sorte de sympathie entre la liberté créée et la liberté incréée, sympathie qui se ramène à une motion morale par manière d'attrait victorieux.

Dans le grand problème qui nous occupe, ces divergences, comme l'ont souvent noté les thomistes, sont secondaires. Si, en effet, on s'accorde à reconnaître que les décrets divins et la grâce sont efficaces non par notre consentement prévu, mais par eux-mêmes, il est beaucoup moins important de savoir par quel genre de motion est assurée l'exécution de ces décrets. De même, si l'on accorde que notre volonté meut à son gré nos deux bras, il est beaucoup moins important de savoir par l'intermédiaire de quels centres nerveux elle les meut.

VIII. Duns Scot. — Le Docteur subtil affirme très nettement la gratuité absolue de la prédestination à la gloire, ainsi que l'efficacité intrinsèque des décrets divins et de la grâce.

Il écrit, *Comm. Oxon. in Ium Sent.*, dist. XLI, q. un. (éd. Quaracchi, 1912, n. 1153, p. 1256) : *Deus non prævidet istum bene usurum libero arbitrio, nisi quia vult vel præordinat istum bene usurum eo; quia, sicut dictum est, dist. XXXIX* (n. 1129), *certa prævisio futurorum contingentium est ex determinatione voluntatis divinæ. Si ergo offerantur voluntati divinæ duo æquales in naturalibus, quæro, quare istum præordinat bene usurum libero arbitrio et illum non? Non est hujus, ut videtur, assignare rationem, nisi voluntatem divinam.* Scot écrit cela contre Henri de Gand, et il reste sur ce point d'accord avec saint Thomas.

Il ajoute, *ibid.*, n. 1154 :

Potest aliter dici, quod prædestinationis nulla est ratio, etiam ex parte prædestinati, aliquo modo prior ista prædestinatione; reprobationis tamen (positivæ) est aliqua causa.

a) Primum probatur quia volens ordinate finem et ea quæ sunt ad finem, prius vult finem quam aliquod entium ad finem, quia propter talem finem alia vult; ergo, cum in toto processu, quo creatura beatificabilis perducitur ad perfectum finem, finis ultimus sit beatitudo perfecta, Deus, volens huic aliquid istius ordinis, primo vult huic creaturæ beatificabili finem et quasi posterius vult sibi (ei) alia quæ sunt in ordine illorum quæ pertinent ad illum finem : sed gratia, fides, merita et bonus usus liberi arbitrii, omnia ista ad istum finem sunt ordinata, licet quædam remotius et quædam propinquius; ergo primo isti vult Deus beatitudinem quam aliquod istorum, et prius vult ei quodcumque istorum quam prævideat ipsum habiturum quodcumque istorum; igitur propter nullum istorum prævisum vult ei beatitudinem.

b) Secundum probatur, quia damnatio non videtur bona nisi quia justa : nam, secundum Augustinum *Super Gen.*, c. XVII, non prius est Deus ultor quam aliquis sit peccator.

En tout cela, Scot s'accorde avec saint Thomas. On a écrit récemment que c'est Scot le premier qui a introduit en cette question de la prédestination le principe : *volens ordinate finem et ea quæ sunt ad finem, prius vult finem.* Saint Thomas avait écrit équivalemment, Ia, q. XXIII, a. 4 : *Non præcipitur aliquid ordinandum in finem, nisi præexistente voluntate finis. Unde prædestinatio aliquorum in salutem æternam præsupponit secundum rationem, quod Deus illorum velit salutem, ad quod pertinet electio et dilectio.*

Là où Scot diffère de saint Thomas, c'est sur la notion de mérite et sur la nature de la motion divine qui assure l'exécution des décrets divins. Au lieu d'admettre, comme les thomistes, la prémotion physique non indifférente, il parle, avons-nous dit, d'un mystérieux influx appelé par plusieurs de ses disciples *sympathia.* En vertu de cette sympathie, la liberté créée s'incline infailliblement et librement dans le sens du décret de la liberté divine, en laquelle elle se trouve comme virtuellement contenue. Cf. *Op. Oxon.*, I,

dist. VIII, q. v, et II, dist. XXXVII, q. II, n. 1 sq., n. 11.

A cela, les thomistes répondent : cette sympathie, qui subordonne à Dieu la volonté créée, consiste soit dans une *suite naturelle* de la subordination nécessaire de la créature à Dieu, et alors elle ne laisse pas place à la liberté, soit *dans une motion morale*, d'ordre objectif, par manière d'attrait, et alors elle n'attire pas infailliblement notre volonté, que Dieu seul vu face à face peut captiver de la sorte. Cf. Jean de Saint-Thomas, *Cursus philos.*, Phil. naturalis, q. XII, a. 3.

Mais, redisons-le, cette divergence est secondaire, dans la question qui nous occupe, puisque Scot admet, comme saint Thomas et ses disciples, la gratuité absolue de la prédestination à la gloire ainsi que *l'efficacité intrinsèque* des décrets divins relatifs à nos actes salutaires et de la grâce qui nous porte à les accomplir.

IX. CONCLUSIONS. — Sur ces points capitaux, presque tous les anciens théologiens, augustiniens, thomistes, scotistes, sont d'accord : presque tous admettent le principe de prédilection : nul homme ne serait meilleur qu'un autre (par un acte soit facile, soit difficile, soit initial, soit final) s'il n'était plus aimé et plus aidé par Dieu. Or, ce principe, nous l'avons vu, suppose que les décrets divins relatifs à nos actes salutaires sont efficaces par eux-mêmes, et non par notre consentement prévu. En même temps, ce principe contient virtuellement la doctrine de la gratuité absolue de la prédestination à la gloire, *ante prævisa merita*.

Ainsi parle par exemple l'augustinien qui a écrit le livre de l'*Imitation*, l. III, c. LVIII : *Ego* (c'est le Christ qui parle) *laudandus sum in omnibus sanctis meis; ego super omnia benedicendus sum et honorandus in singulis, quos sic gloriose magnificavi et prædestinavi sine ullis præcedentibus propriis meritis... Non glorientur de propriis meritis, quippe qui sibi nihil bonitatis adscribunt, sed totum mihi, quoniam ipsis cuncta ex infinitate caritate mea donavi.* Et c. LIX : *In te ergo, Domine Deus* (répond l'âme), *pono totam spem meam et refugium.* Saint Thomas avait dit de même : « Comme l'amour de Dieu est la cause de toute bonté créée, nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu. »

A ce principe doit s'ajouter l'autre principe non moins certain : « Dieu ne commande jamais l'impossible et il veut rendre le salut réellement possible à tous. » Nous avons dit plus haut, col. 2955, comment il nous était impossible, dans les conditions de notre actuelle connaissance, d'en voir la parfaite conciliation. En attendant les lumières de l'au-delà, la foi vive, éclairée par les dons du Saint-Esprit, doit maintenir l'équilibre des deux principes susdits, et par eux elle pressent où se trouve le sommet vers lequel elle tend et que nul ici-bas ne peut voir. Ainsi les deux aspects extrêmes du mystère sont maintenus, sans que l'élévation de celui-ci soit compromise.

Cette admirable harmonie a été méconnue par le protestantisme, qui en niant un des deux aspects du mystère, a faussé complètement les données de la révélation.

VI. LA PRÉDESTINATION SELON LE PROTESTANTISME ET LE JANSÉNISME. Le protestantisme, s'est fait de la prédestination une conception absolument inconciliable avec la volonté salvifique universelle. Sur ce point, le jansénisme s'est rapproché de lui. I. Le protestantisme. II. Le baïanisme et le jansénisme.

I. LE PROTESTANTISME. — 1° *Luther.* Le protestantisme est arrivé à cette conception par l'idée qu'il s'est faite des suites du péché originel. Selon lui, l'homme dans l'état de nature déchue n'a plus la force, même après la justification, de résister à la tentation. On sait que Luther s'engagea ainsi sur la voie de l'erreur. L'observation de la loi divine, la résistance aux passions déréglées, lui coûtèrent de grands efforts et, comme la prière humble lui était inconnue, il vint à conclure que la concupiscence, depuis la faute du premier homme, est invincible, que le précepte *Non concupisces* est impraticable, que Dieu a commandé l'impossible. C'est ainsi que, faute d'une *justice intérieure*, qui lui paraissait impossible, Luther se mit à la recherche d'une *justice extérieure;* et, sans reconnaître la nécessité de la contrition et du bon propos, il en appela au Christ et en vint à dire : l'homme lui-même est toujours infirme, toujours dans le péché, mais la justice du Christ couvre les fautes des pécheurs. *Christi justitia eos tegit, et eis imputatur.*

Sur cette voie, Luther rejeta le libre arbitre : *Liberum arbitrium est mortuum.* La foi du chrétien est par suite l'œuvre de Dieu seul, « il l'opère en nous sans notre concours », et cette foi est la justification formelle : *Fides jam est gratia justificans. Fides est formalis justitia, propter quam justificamur.* La robe nuptiale, c'est *la foi sans les œuvres.* Pour se sauver, il ne faut rien de plus que la foi. C'est ainsi que Luther arrive à l'un des principes fondamentaux de sa doctrine et enseigne que non seulement la prédestination est éternelle *ante prævisa merita*, mais que dans le temps *les bonnes œuvres ou les mérites ne sont pas nécessaires au salut.* Pour prouver cette doctrine, il fit appel aux épîtres de saint Paul, qu'il interprétait faussement, et à la doctrine de saint Augustin, qu'il entendait mal.

Ce serait pourtant une erreur de croire que tous les luthériens gardèrent intacte cette doctrine de Luther. Déjà en 1535, Mélanchthon déclarait les bonnes œuvres nécessaires au salut; quelque chose de semblable fut enseigné par l'*Intérim* d'Augsbourg et celui de Leipzig. Voir ici l'art. MÉRITE, t. X, col. 716 sq.

2° *Zwingle*, comme le montre Baur, *Zwinglis Theologie, ihr Werden und ihr System*, Halle, 1885-1888, en vient à une sorte de panthéisme et de fatalisme. Les créatures, selon lui, dérivent de Dieu par voie d'émanation. L'homme n'est pas libre, mais se trouve être dans la main de Dieu ce que l'instrument est dans la main de l'artiste. *Dieu est la cause de tout, même du mal, du péché.* Le péché est bien une transgression de la loi, mais l'homme l'accomplit nécessairement. Dieu lui-même ne pèche point en forçant l'homme à pécher, parce que, pour Dieu, il n'existe pas de loi. Le péché originel est le penchant au mal, à l'amour-propre, maladie de nature que n'enlève pas le baptême, comme l'avait dit Luther. L'Église est remplacée par une organisation démocratique, qui ne comprend que les élus.

3° *Calvin*, dans son *Institution chrétienne* (1re éd., mars 1536; rédaction définitive, 1559), dépasse Luther et Zwingle par sa force de déduction logique. Sa doctrine a pour thèse fondamentale la prédestination gratuite des uns et la réprobation positive et gratuite des autres.

Selon lui, Dieu excite l'homme au péché, qui est pourtant librement commis en ce sens que l'homme n'y est pas extérieurement contraint. Il y a là non pas du fatalisme, selon Calvin, mais une volonté mystérieuse de Dieu, qui est juste, bien que l'homme ne puisse le comprendre. « Nous disons donc, comme l'Escriture le monstre évidemment, que Dieu a une fois decreté par son conseil eternel et immuable, lesquels il vouloit prendre à salut et lesquels il voulait devouer à perdition. Nous disons que ce conseil, quant aux esleus, est fondé en sa misericorde, sans aucun regard de dignité humaine. Au contraire, que l'entrée de vie est forclose à tous ceux qu'il veut livrer en damnation : et que cela se fait par son iugement occulte et incomprehensible, combien qu'il soit iuste et equitable. » *Inst. chrét.*, l. III, c. XXI, n. 7, éd. Baum,

Cunitz et Reuss, t. iv, col. 467 (éd. de 1559). Le texte latin correspondant ne diffère de celui-ci que par l'addition du *gratuita* au mot *miséricorde : Hoc consilium quoad electos in gratuita ejus misericordia fundatum. Ibid.*, t. ii, col. 686.

Cette doctrine admet bien une certaine nécessité des bonnes œuvres, pour le salut des adultes; mais elle ne leur reconnaît pas un caractère méritoire. Cf. C. Friethoff, O. P., *Die Prädestinationslehre bei Thomas von Aquin und Calvin*, Fribourg, Suisse, 1926.

Parmi les disciples de Calvin, les *antelapsarii* dirent que, même avant la prévision du péché d'Adam, Dieu n'a pas voulu sauver tous les hommes; les *infralapsarii* dirent au contraire : c'est après la prévision de ce péché que Dieu ne veut pas sauver tous les hommes.

Calvin, reprenant les thèses de Wiclef, ajouta que les hommes qui tombent sous la réprobation ne sont purifiés qu'extérieurement par le baptême; ils ne reçoivent pas la grâce. Les prédestinés reçoivent dans la cène non pas le corps du Christ, mais seulement une vertu divine, qui émane du corps du Christ présent dans le ciel. *Op. cit.*, l. IV, c. xvii, n. 12. L'Église est invisible et constituée par les prédestinés.

Cette doctrine calviniste de la prédestination ne fut pas acceptée par les modérés. Parmi leurs chefs, se distingua depuis 1588 Jacques Harmensz, dit *Arminius*, qui fut nommé en 1602 professeur à l'université de Leyde, où le sévère Gomar occupait déjà la même charge. Arminius attaquait le système de Calvin et de Bèze et attirait l'attention sur certains points de la doctrine de plusieurs théologiens catholiques. Cette liberté d'Arminius provoqua des colères; il eut à soutenir une lutte très vive contre Gomar, qui défendait cette thèse : *Causa impulsiva antecedens reprobationis a gratia et gloria ad justam damnationem est solum liberum Dei placitum*. Gomar, *Op. theol.*, t. iii, p. 34, 346. On ne voyait plus dans cette doctrine de différence entre la réprobation négative, qui permet le péché, et la réprobation positive, qui le punit. Le synode de Dordrecht l'imposa pourtant. C'était soutenir avec les *infralapsarii* qu'au moins après le péché originel Dieu ne veut plus le salut de tous les hommes et que le Christ n'est mort que pour les élus. Cette doctrine, libre d'abord parmi les calvinistes des Pays-Bas, fut désormais obligatoire.

4° *Condamnation des thèses protestantes.* — Le concile de Trente, par opposition, avait plus explicitement formulé sur ces questions la doctrine révélée telle que l'a toujours enseignée l'Église. Les principales définitions relatives au point qui nous occupe sont les suivantes, sess. vi :

Can. 4 : Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac præparet, neque posse dissentire, si velit, sed velut inanime quoddam nihil omnino agere mereque passive se habere, A. S. Denzinger, n. 814, cf. n. 797.	Can. 4 : Si quelqu'un dit que le libre arbitre de l'homme mû et excité par Dieu ne coopère en rien à l'excitation et à l'appel divin, pour se disposer et se préparer à obtenir la grâce de la justification, ou qu'il ne peut refuser son consentement s'il le veut, mais que, semblable à un objet inanimé, il ne fait absolument rien et qu'il se comporte de manière purement passive, qu'il soit anathème.
Can. 5 : Si quis liberum hominis arbitrium post Adæ peccatum amissum et extinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, immo titulum sine re, figmentum denique a satana invectum in Ecclesiam, A. S. Denz., n. 815.	Can. 5 : Si quelqu'un prétend qu'après le péché d'Adam le libre arbitre de l'homme a été perdu ou détruit, que ce n'est plus guère qu'un mot, ou même un mot sans réalité par derrière, ou encore une invention introduite par Satan dans l'Église, qu'il soit anathème.
Can. 6 : Si quis dixerit, non esse in potestate hominis vias suas malas facere, sed mala opera ita ut bona Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie et per se, adeo ut sit proprium ejus opus non minus proditio Judæ, quam vocatio Pauli, A. S. Denz., n. 816.	Can. 6 : Si quelqu'un dit qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme de rendre lui-même ses voies mauvaises, que c'est Dieu qui opère en lui les mauvaises actions, tout comme les bonnes, non seulement en les permettant, mais au sens propre et absolu du mot, en sorte que la trahison de Judas est tout autant son œuvre que la vocation de Paul, qu'il soit anathème.
Can. 17 : Si quis justificationis gratiam nonnisi prædestinatis ad vitam contingere dixerit, reliquos vero omnes, qui vocantur, vocari quidem, sed gratiam non accipere, utpote divina potestate prædestinatos ad malum, A. S. Denz., n. 827, cf. n. 200.	Can. 17 : Si quelqu'un dit que la grâce de la justification n'aboutit à la vie que chez les prédestinés, que tous les autres qui sont appelés sont bien appelés, mais ne reçoivent pas la grâce, comme étant prédestinés au mal par la puissance divine, qu'il soit anathème.
Can. 18 : Si quis dixerit, Dei præcepta homini etiam justificato et sub gratia constituto esse ad observandum impossibilia, A. S. Denz., n. 828.	Can. 18 : Si quelqu'un dit que des commandements de Dieu sont impossibles à observer, même à l'homme justifié et placé sous l'influx de la grâce, qu'il soit anathème.

Dans le c. xi, qui correspond à ce dernier canon, le concile rappelle contre les protestants deux propositions de saint Augustin dont ils invoquaient à tort la doctrine : *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis et petere quod non possis* (*De natura et gratia*, c. xliii, n. 50), et *Deus sua gratia semel justificatos non deserit, nisi ab eis prius deseratur. Op. cit.*, c. xxvi, n. 29. En disant que Dieu ne commande jamais l'impossible, Augustin avait affirmé équivalemment qu'il veut, d'une certaine façon, le salut de tous les hommes, en ce sens qu'il veut rendre réellement possible à tous l'accomplissement de ses préceptes et que nul ne se perd que par sa faute. Sur cette possibilité, voir ce que dit Pie IX dans l'encyclique *Quanto conficiamur mœrore*, Denz.-Bannw., n. 1677.

II. Baïanisme et jansénisme. — Trois ans avant la fin du concile de Trente, en 1560, la Sorbonne condamnait 18 propositions de Baïus qui n'étaient pas sans affinité avec les principes du protestantisme relatifs à la grâce et au péché originel. Et, en 1567, une bulle de saint Pie V condamnait 79 propositions de Baïus, parmi lesquelles il faut signaler les suivantes qui touchent plus ou moins directement notre sujet : *Liberum arbitrium, sine gratiæ Dei adjutorio, nonnisi ad peccandum valet* (27). — *Omnia opera infidelium sunt peccata et philosophorum virtutes sunt vitia* (25). — *Sola violentia repugnat libertati hominis naturali* (66). — *Homo peccat, etiam damnabiliter, in eo quod necessario facit* (67). — *Pelagianus est error dicere, quod liberum arbitrium valet ad ullum peccatum vitandum* (28). — *Integritas primæ creationis non fuit indebita humanæ naturæ exaltatio, sed naturalis ejus conditio* (26). — *Humanæ naturæ sublimatio et exaltatio in consortium divinæ naturæ* DEBITA *fuit integritati primæ conditionis et proinde naturalis dicenda est et non supernaturalis* (21). — Sur ces propositions et leur sens exact, voir art. Baius, t. ii, col. 64 sq.

On voit la suite des idées depuis la première erreur de Luther et comment s'est constitué ce pseudo-surnaturalisme qui confond l'ordre de la nature et celui de la grâce; par là, il se rapproche du naturalisme pélagien, bien qu'il en diffère profondément par l'idée qu'il se fait du péché originel et de ses suites.

Luther commence par dire que la concupiscence est invincible, que certains préceptes sont, par suite du péché originel, impraticables. Bien plus, sans le secours de la grâce divine, le libre arbitre ne peut que pécher. La grâce de soi efficace, qui n'était pas nécessaire pour persévérer dans l'état d'innocence, l'est devenue, *titulo infirmitatis*, et l'homme ne *peut* lui résister quand il la reçoit. Cette conception pessimiste de la nature humaine, telle qu'elle est dans l'état présent, a conduit ensuite à penser que l'intégrité originelle était *due* à la nature, et que la grâce, participation à la nature divine, était *due* à l'intégrité naturelle. C'était arriver par la voie du pessimisme à la confusion de l'ordre de la nature et de la grâce, confusion à laquelle les pélagiens étaient arrivés par la voie inverse. Le pélagianisme est une forme de naturalisme qui n'a donné aucune importance au péché originel; le baïanisme en est une autre forme qui a donné une très grande importance à la chute du premier homme.

Enfin, Jansénius renouvela au sujet de la justice originelle les erreurs de Baïus: d'où sa fausse doctrine sur le péché originel, la grâce, la prédestination et la réprobation.

Par le péché du premier homme, selon lui, la nature humaine fut corrompue tout entière, de sorte qu'elle n'est plus capable de rien de bon. En même temps, il niait la liberté de la volonté humaine, qui est complètement passive et déterminée par la *delectatio victrix :* si cette délectation est terrestre, elle engendre le péché; si elle est céleste, elle produit la vertu et le mérite, pour lequel il suffit d'avoir une liberté exempte de contrainte, mais non pas de nécessité intérieure.

Les cinq propositions tirées de l'*Augustinus* et condamnées par Rome montrent que cette doctrine diffère de celle de saint Augustin et de celle de saint Thomas, avec lesquelles on l'a parfois confondue. Tandis que saint Augustin et saint Thomas ont toujours très fermement affirmé que Dieu ne commande jamais l'impossible, mais qu'il rend l'accomplissement des préceptes réellement possible à tous, ces propositions jansénistes le nient : *Aliqua Dei præcepta hominibus justis volentibus et conantibus, secundum præsentes quas habent vires, sunt impossibilia : deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant* (Denz., n. 1092). — *Interiori gratiæ in statu naturæ lapsæ nunquam resistitur* (n. 1093). — *Ad merendum et demerendum in statu naturæ lapsæ non requiritur in homine libertas a necessitate, sufficit libertas a coactione* (n. 1094). — *Semipelagianum est dicere Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse* (n. 1096). Pour entendre d'ailleurs le sens exact dans lequel la dernière proposition est condamnée, il est indispensable d'ajouter le texte de cette condamnation : *Declarata et damnata uti falsa, temeraria, scandalosa et intellecta eo sensu, ut Christus pro salute* DUMTAXAT PRÆDESTINATORUM *mortuus sit, impia, blasphema, contumeliosa, divinæ pietati derogans et hæretica.*

Le jansénisme est ainsi arrivé à une doctrine de la grâce et de la prédestination qui exclut la volonté salvifique universelle. Pour maintenir un des aspects du mystère qui nous occupe, l'autre aspect a été complètement rejeté. Le mystère révélé est ainsi remplacé par une doctrine cruelle et absurde : le péché est inévitable, il n'est plus dès lors un péché, et ne peut être puni, éternellement surtout, sans une manifeste cruauté. Dieu qui commande l'impossible n'est plus Dieu, on chercherait en vain en lui non seulement la miséricorde, mais la justice. Pour le détail, se reporter à l'art. JANSÉNISME.

VII. LA PRÉDESTINATION SELON LES THÉOLOGIENS POSTÉRIEURS AU CONCILE DE TRENTE. — Après le concile de Trente, préoccupé surtout de réagir contre le protestantisme, L. Molina, dans sa *Concordia liberi arbitrii cum gratiæ donis, divina præscientia, providentia, prædestinatione et reprobatione*, 1595, proposa une théorie de la prescience et de la prédestination, qui provoqua sur ces sujets de longues controverses, assez vives encore aujourd'hui. — Nous examinerons successivement les positions suivantes : I. Le molinisme. II. Le congruisme de Bellarmin et de Suarez. III. Le congruisme de Sorbonne. IV. La doctrine des augustiniens. V. Celle des thomistes, en notant après l'exposé de chaque système les difficultés qu'il présente.

I. LA PRÉDESTINATION SELON MOLINA ET LES MOLINISTES. — Cette théorie a été exposée ici à l'article MOLINISME, col. 2100-2111; pour bien montrer ce qu'elle a d'essentiel, nous la synthétiserons dans les termes mêmes dont s'est servi Molina, à la fin de sa *Concordia*, q. XXIII, a. 4 et 5, disp. I, membr. ult. (éd. de Paris, 1876, p. 545-550), là où il résume luimême sa doctrine sur ce point, en soulignant les principes sur lesquels elle repose, et en la comparant à l'enseignement de saint Augustin et à celui de saint Thomas.

1° *Affirmation du molinisme.* — Molina, *loc. cit.*, p. 546, rapporte que saint Augustin a justement montré contre les pélagiens et les semi-pélagiens que l'*initium salutis* vient de la grâce prévenante et excitante, qui nous est donnée par le Christ, selon le bon plaisir de Dieu et non selon l'effort de notre libre arbitre. Puis il ajoute :

Credens autem Augustinus cum iis, quæ de gratia adversus hæresim pelagianam ex Scripturis rectissime docuerat, conjunctum esse, prædestinationem Dei æternam non fuisse secundum merita qualitatemque usus liberi arbitrii a Deo prævisi, sed solum secundum Dei electionem et beneplacitum (quod in quo sensu verissimum sit, membro XII explicatum est) juxta eam sententiam Paulum ad Rom. IX multis in suorum operum locis interpretatus est, restrinxitque illud primæ ad Tim. II : « Vult omnes homines salvos fieri »; ut non de omnibus universim hominibus, sed de solis prædestinatis intelligeretur (saint Augustin le dit en effet s'il s'agit de la volonté salvifique *efficace*). Quæ doctrina plurimos ex fidelibus, præsertim ex iis qui in Gallia morabantur, non solum indoctos, sed etiam doctos, mirum in modum turbavit, ne dicam illius occasione salutem eorum fuisse periclitatam... Sententiam vero Augustini secutus est divus Thomas et post eum plerique scholasticorum.

Molina reconnaît ainsi, au moment de résumer toute sa doctrine, que saint Augustin, saint Thomas et la plupart des scolastiques ont enseigné au sujet de la vraie prédestination, c'est-à-dire de la prédestination à la gloire, la seule qui ne puisse être commune aux élus et aux réprouvés, cette proposition *prædestinationem Dei æternam non fuisse secundum merita qualitatemque usus liberi arbitrii a Deo prævisi, sed solum secundum Dei electionem et beneplacitum.* En d'autres termes, il reconnaît que saint Augustin, saint Thomas et la plupart des scolastiques ont enseigné la gratuité absolue de la prédestination à la gloire, *non ex prævisis meritis*, ce qui paraît à Molina très difficilement conciliable avec notre liberté.

Puis il ajoute, *loc. cit.*, p. 548 :

Nos, pro nostra tenuitate, rationem totam conciliandi libertatem arbitrii cum divina gratia, præscientia et prædestinatione, quam toto articulo 13 q. XIV, et art. 6 quæst. XIX, quæst. XXII et tota hac quæst. tradidimus, sequentibus principiis... inniti judicamus; quæ si data explanataque semper fuissent, forte neque pelagiana hæresis fuisset exorta, neque Lutherani tam impudenter arbitrii nostri libertatem fuissent ausi negare, ... neque ex Augustini opinione... tot fideles fuissent turbati.

Cette page de Molina a été souvent citée dans la suite par les thomistes, pour montrer que l'auteur de la *Concordia* avait conscience de proposer une théorie nouvelle, qu'il estimait bien supérieure à la doctrine

de saint Augustin, de saint Thomas et de la plupart des scolastiques. D'après cette théorie, la prédestination à la gloire n'est pas absolument gratuite, mais *ex prævisis meritis*.

Quels sont les principes sur lesquels elle repose ?

2° *Les principes du molinisme.* — Molina, *loc. cit.*, p. 548, en énonce quatre, relatifs 1. au concours divin; 2. à la persévérance finale; 3. à la prescience (science moyenne); 4. à l'ordre des circonstances dans la vie des prédestinés. Conservons, pour être plus précis, leur formule latine :

1. *Primum principium ac fundamentum est, modus ille divinitus influendi, tam per concursum generalem ad actus liberi arbitrii naturales, quam per auxilia particularia ad actus supernaturales, qui quæst.* XIV, *a. 13 a disp. 7 ad 25 et a 27 explicatus est.* En ces endroits, Molina s'est en effet efforcé d'établir qu'il suffit d'un concours divin simultané et d'une grâce qui meut moralement par manière d'attrait, sans être infailliblement efficace par elle-même; elle devient efficace *in actu secundo* par notre libre consentement. C'est ainsi que Molina a affirmé plus haut, q. XIV, a. 13, disp. XL, p. 230, 231 : *Auxilia prævenientis atque adjuvantis gratiæ, quæ lege ordinaria viatoribus conferuntur, quod efficacia aut inefficacia ad conversionem seu justificationem sint, pendere a libero consensu et cooperatione arbitrii nostri cum illis, atque adeo in libera potestate nostra esse, vel illa efficacia reddere consentiendo... vel inefficacia illa reddere, continendo consensum.* De même p. 355 : *Prædestinatio non fuit ex præfinitione conferendi auxilia ex se efficacia.* Cf. p. 459. — D'où suit ce qu'affirme Molina, q. XIV, a. 13, disp. XII, p. 51 : *Quare fieri potest, ut duorum, qui æquali auxilio interius a Deo vocantur, unus pro libertate sui arbitrii convertatur et alter in infidelitate permaneat... Imo fieri potest ut aliquis præventus et vocatus longe majori auxilio pro sua libertate non convertatur, et alius cum longe minori convertatur.* Cf. p. 565. — Saint Thomas avait écrit au contraire, en formulant le principe de prédilection, clef de voûte de sa doctrine de la prédestination : *Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio* MELIUS, *si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri.* Iª, q. XX, a. 3. Molina, on le voit, part d'une conception du libre arbitre créé qui, de prime abord tout au moins, ne semble pas se concilier avec le principe de prédilection : nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé et plus aidé par Dieu. Ce principe qui est pour saint Thomas une traduction du *Quis enim te discernit? Quid habes quod non accepisti?* suppose, nous l'avons vu, que les décrets de l'amour divin et la grâce sont efficaces par eux-mêmes et non par notre consentement prévu. Nous saisissons l'opposition de ces deux doctrines et pourquoi Molina s'est séparé de saint Thomas à propos du concours divin et de la prédilection divine. Il a en effet écrit plus haut, q. XIV, a. 13, disp. XXVI, p. 152 : *Duo autem sunt quæ mihi difficultatem pariunt circa doctrinam hanc D. Thomæ* (*de motione divina*, Iª, q. CV, a. 5). *Primum est, quod non videam quidnam sit motus ille et applicatio in causis secundis, qua Deus illas ad agendum moveat et applicet... Quare ingenue fateor, mihi valde difficilem esse ad intelligendum motionem et applicationem hanc, quam D. Thomas in causis secundis exigit.* — Par suite aussi, q. XXIII, a. 1 et 2, disp. II, p. 429, après avoir rapporté la doctrine selon laquelle l'élection divine précède la prédestination et la prévision des mérites des élus, il écrit : *Quæ sententia videtur D. Thomæ*, Iª, q. XXIII, a. 4... *Hæc tamen sententia mihi nunquam placuit.*

2. *Second principe.* — La différence des deux doctrines n'apparaît pas moins à propos du second principe de Molina, q. XXIII, a. 4 et 5, disp. I, m. ult., p. 548 :

> Secundum (principium) est legitima, seu potius orthodoxa, *de modo doni perseverantiæ explicatio.* Etenim ostendimus, nullum quidem adultum perseverare posse diu in gratia sine speciali auxilio Dei, ob idque perseverantiam in gratia esse Dei donum : at nulli Deum denegare auxilium quod ad perseverandum sit satis... Quo fit ut ad donum perseverantiæ duo sunt necessaria. Unum ex parte Dei, videlicet ut ea auxilia conferre statuerit, cum quibus prævidebat adultum pro sua libertate perseveraturum. Alterum ex parte arbitrii adulti tanquam conditio sine qua voluntas conferendi talia auxilia non habuisset rationem voluntatis conferendi donum perseverantiæ, nempe ut adultus pro sua libertate ita sit cum eis cooperaturus ut perseveret, quod in potestate ipsius est collocatum.

En d'autres termes : la grâce actuelle de persévérance finale pour les adultes n'est pas efficace de soi, mais seulement par notre consentement prévu, de telle sorte que, comme le dit Molina, p. 51 et 565 : de deux mourants aidés par des *grâces égales*, celui-ci fait une bonne mort, et l'autre non; parfois même celui qui meurt chrétiennement a reçu une grâce moindre. Saint Thomas avait écrit au contraire, en formulant le principe de prédilection : *Qui plus conatur, plus habet de gratia ; sed quod plus conetur, indiget altiori causa. In Matth.*, XXV, 15; cf. *Sum. theol.*, Iª, q. XX, a. 3 et 4 : « Nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu », et Iª-IIæ, q. CXII, a. 4.

Aux yeux des thomistes, cette conception moliniste de la persévérance finale diminue cette grande grâce réservée aux élus et que le concile de Trente appelle *magnum et speciale perseverantiæ donum*, Denzinger, n. 806. Comment concevoir que ce don puisse être égal ou même inférieur au secours que reçoit celui qui ne persévère pas ?

3. *Le troisième principe* invoqué par Molina pour fonder sa théorie de la prédestination est relatif à la science moyenne, cf. *loc. cit.*, p. 549 :

> Tertium principium est præscientia illa media inter scientiam Dei liberam et mere naturalem, qua, ut q. XIV, a. 13, disp. L et sq. ostensum est, ante actum liberum suæ voluntatis cognovit Deus quid in unoquoque rerum ordine per arbitrium creatum esset futurum, ex hypothesi quod hos homines aut angelos in hoc vel illo ordine rerum collocare statueret, qua tamen cogniturus erat contrarium, si contrarium, ut potest, pro libertate arbitrii creati esset futurum.

Cette théorie de la science moyenne, qui est, avec la définition moliniste de la liberté créée, la clef de voûte du molinisme, est proposée par Molina comme une conception nouvelle : *Hæc nostra ratio conciliandi libertatem arbitrii cum divina prædestinatione a nemine quem viderim, hucusque tradita. Ibid.*, p. 550.

Cette théorie nouvelle consiste à dire : *Avant tout décret libre de sa volonté*, Dieu prévoit ce que tel homme *choisirait* librement, s'il était placé dans telles circonstances et sollicité par telle grâce. *Il n'est pas au pouvoir de Dieu* de prévoir par la science moyenne autre chose, mais la prévision divine serait autre si le choix de la liberté créée était différent, cette prévision divine *dépend* du choix que ferait l'homme placé en ces circonstances.

Cette conception nouvelle, qui sera rejetée par tous les thomistes, les augustiniens, les scotistes et par d'autres théologiens, comme contraire à la souveraine indépendance de Dieu à l'égard de toute détermination d'ordre créé, a été ainsi formulée par Molina, q. XIV, a. 13, disp. LII, p. 317, 318 :

> In potestate Dei non fuit scire per eam scientiam (mediam) aliud quam reipsa sciverit. Deinde dicendum neque etiam in eo sensu esse naturalem, quasi ita innata sit Deo, ut non potuerit scire oppositum ejus quod per eam cognoscit. Si namque liberum arbitrium creatum acturum esset oppositum, ut revera potest, idipsum scivisset per eamdem scientiam, non autem quod reipsa scit.

Dieu, dans cette conception, ne *détermine* plus ce que serait le choix de la créature en telles circonstances; sa science dite moyenne est dépendante à l'égard de ce choix, elle est *déterminée* par lui.

Molina déclare d'ailleurs non seulement que sa théorie est nouvelle, mais qu'elle lui paraît contraire à l'enseignement de saint Thomas. Après l'avoir exposée en s'inspirant d'Origène, il ajoute, p. 325 : *Quamvis, ut verum fatear, contrarium innuere videatur D. Thomas* (Ia, q. XIV, a. 8, ad 1um) *dum exponit atque in contrarium sensum reducere conatur testimonium Origenis mox referendum, quo idem aperte docet.*

Origène, il faut l'avouer, avait écrit : *Non propterea erit aliquid, quia id scit Deus futurum, sed quia futurum est, scitur a Deo antequam fiat.* Si l'on prenait à la lettre ces mots d'Origène, la science divine, loin d'être, comme celle de l'artiste, cause des choses, serait causée, mesurée par les choses, dépendante d'elles, passive à leur égard. Il suivrait de là que les créatures ne dépendraient pas de la science et de la volonté divines, mais que la prescience de Dieu dépendrait d'elles (Ia, q. XIV, a. 8, ad. 1um). Et c'est pourquoi saint Thomas, qui ne s'embarrassait guère des conditions historiques, s'était efforcé de donner à ces paroles d'Origène un sens plus acceptable.

4. *Le quatrième principe* auquel recourt Molina nous fait bien voir comment la prédestination, selon lui, dépend de la prévision des mérites, et comment le principe de prédilection « nul n'est meilleur qu'un autre s'il n'est plus aimé par Dieu » se trouve, en cette théorie, frappé de relativité. Nous lisons en effet dans la *Concordia, loc. cit.*, p. 549 :

Quartum (principium) est quod Deus hunc potius ordinem rerum, quam alium voluerit creare, et in eo hæc potius auxilia, quam alia, conferre, cum quibus prævidebat hos, et non illos, pro libertate sui arbitrii perventuros in vitam æternam, nullam fuisse causam aut rationem ex parte adultorum prædestinatorum et reproborum. Atque ex hoc capite hactenus diximus prædestinationem non habere causam aut rationem ex parte usus liberi arbitrii prædestinatorum et reproborum, sed in solam liberam Dei voluntatem esse reducendam.

C'est-à-dire que seul le bon plaisir divin est cause que tel homme soit placé en tel ordre de circonstances, où Dieu prévoit qu'il fera son salut; Dieu aurait pu le placer en tel autre ordre de circonstances, où, selon les prévisions de la science moyenne, il se serait perdu. En d'autres termes, il est tout à fait gratuit que tel soit prédestiné à vivre en telles circonstances et avec tels secours où Dieu a prévu qu'il se sauverait.

Aussi Molina remarque-t-il, *ibid.*, p. 549 : « La volonté divine de placer tel homme en tel ordre de choses et de circonstances, avec tels secours, ne peut être appelée *prédestination* qu'en dépendance des mérites prévus par la science moyenne. Et en ce sens il y a une raison de la prédestination des adultes, dans la prévision divine de leurs mérites. *Atque ex hoc capite diximus dari rationem prædestinationis adultorum ex parte usus liberi arbitrii prævisi.*

Comme le dit le P. F. Cayré, A. A : « Sans aller jusqu'à identifier à peu près le cas des élus et des réprouvés, comme le fera Vasquez (*In Iam*, q. XXIII, disp. LXXXIX), Molina accuse tellement le rôle de l'intelligence que Suarez devra, par une sage réaction, atténuer sa doctrine et insister beaucoup plus sur la volonté, se rapprochant ainsi, en cette question délicate, des positions tenues par Bannez. » *Précis de patrologie, Histoire et doctrine des Pères et docteurs de l'Église*, t. II, 1930, p. 768.

Le P. Billot, S. J., (*De Deo uno*, 1926, p. 290-292), tient que Molina, comme Suarez et Bellarmin, a admis la prédestination à la gloire *non ex prævisis meritis.* Certains textes de la *Concordia* semblent dire qu'elle n'est pas *ex prævisis meritis futuris*, mais ceux que nous avons cités et beaucoup d'autres montrent qu'elle suppose la prévision par la science moyenne des mérites qu'*acquerrait* tel homme s'il était placé dans tel ordre de circonstances.

De plus, la plupart des molinistes tiennent, comme Vasquez et Lessius, que pour Molina la prédestination à la gloire suppose la prévision des mérites qu'acquerra de fait tel homme placé en telles circonstances; car la volonté divine de l'y placer ne peut être appelée prédestination, a dit Molina, qu'en dépendance de la prévision de ses futurs mérites. Ainsi Lessius écrit, *De prædestinatione et reprobatione*, Anvers, 1610, sect. II, n. 6 : *Electionem absolutam et immediatam ad gloriam non esse factam ante prævisionem perseverantiæ seu finis in statu gratiæ, sicut nec absoluta reprobatio facta est ante prævisionem finis in statu peccati.* Ainsi parlent Vasquez, Valentia et beaucoup de molinistes. Cf. art. MOLINISME, col. 2170.

Telle est en substance la conception que Molina s'est faite de la prédestination. Elle a subi des variations accidentelles : les uns, nous venons de le dire, y voient la prédestination *post prævisa merita futura*, les autres la prédestination *post prævisa merita futuribilia*. Ces derniers, comme le P. Billot, essaient de se rapprocher en cela de saint Augustin et de saint Thomas. Saint Robert Bellarmin et Suarez s'en rapprochent davantage encore, en disant que pour Dieu, comme pour tout sage, le choix des moyens ou des grâces suit logiquement la fixation de la fin, ou la prédestination à la gloire, qui est alors conçue comme *antérieure à la prévision des mérites*. Quelques molinistes ont aussi rejeté le concours simultané de Molina, pour admettre une prémotion divine indifférente ou non déterminante. Nous reviendrons sur ces variations, qui ne sont pas sans importance, mais précisons d'abord le fonds commun qu'elles supposent.

4° *Qu'y a-t-il d'essentiel dans le molinisme?* — On peut s'en rendre compte par ce en quoi s'accordent les molinistes dans la défense de cette doctrine. Cf. art. MOLINISME, col. 2166.

Tout d'abord l'essence du molinisme se trouve dans *une définition de la liberté créée* qui entraîne la négation de l'efficacité intrinsèque des décrets divins et de la grâce, et qui oblige à admettre la science moyenne. Sur cela tous les théologiens qui se rattachent de près ou de loin au molinisme sont d'accord. Leurs adversaires reconnaissent aussi que tel est le point de départ du système moliniste et refusent d'admettre cette définition du libre arbitre, qui, à leurs yeux, ne serait pas traditionnelle.

Elle est ainsi formulée par Molina au début de la *Concordia*, q. XIV, a. 13, disp. II, p. 10 : *Illud agens liberum dicitur quod, positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere et non agere.* Cette définition, reproduite dans la suite par tous les molinistes, est sous-jacente à toutes les thèses de la *Concordia*, cf. p. 51, 190, 225, 230, 231, 304, 311 sq., 318, 356, 459 sq., 498, 502, 565, et elle implique nécessairement la théorie de la science moyenne, p. 318.

Que signifient exactement pour Molina et les molinistes les termes de cette définition du libre arbitre : *facultas quæ, positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere vel non agere.* Ces mots *positis omnibus requisitis* visent non seulement ce qui est prérequis à l'acte libre selon une priorité de temps, mais ce qui est prérequis selon une simple priorité de nature et de causalité, comme la grâce actuelle reçue à l'instant même où s'accomplit l'acte salutaire. De plus, selon son auteur, cette définition ne signifie pas que, sous, la grâce *efficace*, la liberté conserve le *pouvoir de résister* sans jamais vouloir, sous cette grâce efficace, résister de fait (idée thomiste); elle signifie que la grâce n'est

pas efficace par elle-même, mais seulement par notre consentement prévu. La nature de cette grâce est telle que Dieu aurait pu prévoir non pas le bon consentement, mais la *résistance de fait*. Cette définition du libre arbitre est liée en effet aux deux propositions relatives à la science moyenne citées plus haut : 1. *In potestate Dei non fuit scire per eam scientiam (mediam) aliud quam reipsa sciverit;* 2. (sed) *si liberum arbitrium creatum acturum esset oppositum, ut revera potest, idipsum scivisset* (Deus) *per eamdem scientiam, non autem quod reipsa scit. Concordia*, p. 318. Il n'était pas *au pouvoir de Dieu* de prévoir autre chose ; mais cependant la prévision divine eût été autre si le choix de la liberté créée eût été différent. La prévision divine dépend ainsi du choix que ferait et fera l'homme supposé placé en telles circonstances.

C'est là l'origine de toutes les controverses sur ce point depuis le concile de Trente. Mais on ne peut bien saisir le sens complet de cette définition de la liberté sans la comparer avec celle à laquelle elle s'oppose. Par là la controverse s'éclaire et se simplifie, en remontant à ce qui est sa racine même.

Aux yeux des thomistes, la définition moliniste de la liberté n'est pas méthodiquement établie, parce qu'elle fait abstraction de l'objet qui spécifie l'acte libre; elle néglige le principe fondamental : « les facultés, les habitus et les actes sont spécifiés par leur objet ». Si au contraire on considère cet objet spécificateur, on dira avec les thomistes : *Libertas est indifferentia dominatrix voluntatis erga objectum a ratione propositum ut non ex omni parte bonum.* L'essence de la liberté est dans l'indifférence dominatrice de la volonté à l'égard de tout objet proposé par la raison comme bon *hic et nunc, sous un aspect*, et *non bon sous un autre;* c'est proprement l'indifférence à *le vouloir* ou à *ne pas le vouloir*, indifférence potentielle dans la faculté, et actuelle dans l'acte libre. Car, même lorsque la volonté *veut actuellement* cet objet, lorsqu'elle est *déjà déterminée* à le vouloir, elle se porte encore librement vers lui avec une indifférence dominatrice non plus potentielle, mais actuelle. La liberté provient donc de la *disproportion* qui existe entre la volonté spécifiée par le bien universel et tel bien fini, bon sous un aspect, non bon sous un autre. C'est ce que dit saint Thomas Ia-IIæ, q. x, a. 2 : *Si proponatur voluntati aliquod objectum, quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum,* NON EX NECESSITATE *voluntas fertur in illud.* Et, contre Suarez, les thomistes ajoutent : « Même de puissance absolue, Dieu par sa motion *ne peut nécessiter* la volonté à vouloir un tel objet, *stante indifferentia judicii.* » Pourquoi ? Parce qu'il implique contradiction que la volonté veuille *nécessairement* l'objet que l'intelligence lui propose comme indifférent, ou absolument disproportionné à son amplitude. Cf. *De veritate*, q. XXII, a. 5.

Que suit-il de là au sujet de la question qui nous occupe?

Nous avons vu plus haut chez les théologiens du XIIe et du XIIIe siècle toujours la même formule : Si Dieu veut efficacement tel acte salutaire, comme la conversion du bon larron ou celle de saint Paul, cet acte s'accomplit infailliblement mais librement, selon une nécessité, non de conséquent, mais de conséquence, *sicut necesse est Socratem sedere dum sedet, sed sedet contingenter.* Nous avons noté en particulier ce texte important de saint Thomas, Ia-IIæ, q. x, a. 4, ad 3um : *Si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur. Non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur, quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur.* Cf. Ia, q. CV, a. 4; Ia-IIæ, q. CXII, a. 3; *De veritate*, q. XXII, a. 8 et 9; *De malo*, q. VI, a. 1, ad 3um. De même, dit ailleurs saint Thomas : *Incompossibile est quod aliquis sedeat et stet, sed, dum sedet, potest stare.* On ne peut en même temps être assis et debout, mais celui qui est assis *peut* se lever. Le nier c'est dire que celui qui dort est aveugle; il ne voit pas, mais il peut voir.

En d'autres termes, selon saint Thomas, sous la grâce efficace, la liberté ne veut jamais *de fait résister* et *poser* l'acte contraire (la grâce ne serait plus efficace), mais elle conserve le *pouvoir* de poser cet acte contraire. Suit-il de là que la grâce efficace est *nécessitante*, comme l'ont pensé les protestants et les jansénistes, et que la liberté proprement dite est détruite, elle qui consiste dans l'*indifférence* à l'égard de deux partis opposés, *libertas non solum a coactione sed a necessitate?* Nullement : pour saint Thomas, la grâce efficace touche la liberté par un contact en quelque sorte virginal, sans la violer; sous la grâce efficace, *à l'instant indivisible* où l'acte salutaire se produit, en notre volonté qui déjà se détermine et est déterminée *(fieri et factum esse simul sunt in his quæ fiunt in instanti)*, il n'y a plus sans doute l'*indifférence passive ou potentielle* à se déterminer à l'un ou l'autre des deux partis contraires; mais il y a l'*indifférence dominatrice actuelle et active* dans l'acte libre lui-même déjà déterminé, qui, procédant d'une faculté dont l'amplitude est universelle, se porte *non ex necessitate* ou *librement* vers le bien choisi, avec le pouvoir réel de ne pas le vouloir. On ne peut certes, en voulant ceci, *ne pas le vouloir* de fait, ce serait contradictoire; mais, en le voulant, on conserve *la puissance réelle* de ne pas le vouloir, tout comme, selon l'exemple classique, on ne peut en même temps être debout et assis, mais, lorsqu'on est assis, on conserve la puissance réelle de se lever. Saint Thomas ajoutait que l'*indifférence potentielle* n'est pas de l'essence de la liberté, car elle n'existe pas en Dieu, qui est à la fois acte pur, nullement en puissance, et souverainement libre, libre non seulement *avant* d'avoir choisi, mais en choisissant et *après avoir déterminé* de toute éternité son choix, que rien de créé ne saurait infailliblement attirer ou déterminer. Sous la motion divine efficace, selon saint Thomas, reste en nous cette indifférence dominatrice, non potentielle, mais actuelle, image de celle de Dieu.

Pour Molina, au contraire, il faut que, sous la grâce, la liberté ne conserve pas seulement l'indifférence dominatrice actuelle, propre à l'acte libre déjà déterminé, qui se porte encore librement vers son objet; il faut qu'elle conserve sous la grâce l'*indifférence potentielle* et qu'il se puisse qu'elle *résiste de fait.*

Aussi bien, pour saint Thomas, il y a dans la production de l'acte salutaire deux *causes totales subordonnées*, la cause seconde ne se détermine au bien que sous l'influx de la cause première; pour Molina, il semblerait y avoir à s'en tenir trop strictement à la fameuse comparaison des deux hommes attelés à un chaland, *deux causes partielles coordonnées;* la liberté sollicitée par la grâce a une causalité qui lui est exclusivement propre. On voit que le point de départ des deux doctrines en présence est très différent.

Saint Thomas et les grands théologiens qui l'ont précédé partent de ce principe suprême : *Amor Dei est causa bonitatis rerum;* ils en déduisent que l'amour divin est cause de ce qu'il y a de *meilleur* dans notre acte salutaire, de sa détermination libre, *qui ne peut être soustraite à la causalité divine;* ils disent que cette détermination libre n'est pas exclusivement nôtre, mais qu'elle est tout entière de Dieu comme de sa cause première, et tout entière de nous, comme de la cause seconde prémue. *Non est distinctum quod est ex causa secunda et ex causa prima*, Ia, q. XXIII, a. 5. C'est

en ce sens qu'il y a là deux causes totales subordonnées et non pas deux causes partielles coordonnées.

Saint Thomas ajoute que la causalité transcendante de Dieu *produit en nous et avec nous jusqu'au mode libre* de nos actes, Ia, q. XIX, a. 8, car ce mode est encore de l'être dépendant de l'Être premier. Ce mode libre, c'est l'*indifférence dominatrice actuelle* de notre volonté, qui se porte actuellement vers tel bien incapable de l'attirer invinciblement, elle qui est spécifiée par le bien universel, et qui ne pourrait être invinciblement captivée que par l'attrait de Dieu vu face à face. Cette *indifférence dominatrice* du vouloir, qui constitue son mode libre, est une participation d'une perfection absolue de Dieu, c'est-à-dire de sa liberté, mais participation analogique seulement, car aucune perfection ne peut appartenir univoquement, c'est-à-dire selon le même sens, à Dieu et à nous. De là saint Thomas déduit que nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé par Dieu. Ia, q. XX, a. 3. Ainsi, toute sa doctrine de la prédestination dérive du principe : *Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri.* Ia, q. XX, a. 3. C'est un corollaire du principe de causalité et du principe de l'universelle causalité de l'agent premier. Saint Thomas ne doute pas un instant que les lois de l'action libre ne soient en harmonie avec celles plus générales de l'être et de l'agir et ne puissent les contrarier.

Molina part au contraire d'une définition de la liberté qui exclut l'efficacité intrinsèque des décrets divins et de la grâce. Par là, ce qu'il y a de meilleur dans nos actes salutaires, leur détermination libre, qui rend la grâce efficace, paraît se soustraire à la causalité universelle de Dieu. D'où la négation du principe de prédilection tel qu'il a été formulé par saint Thomas. On lit en effet dans l'index de la *Concordia*, au mot *liberum arbitrium : Libertas arbitrii sufficit, ut e duobus vocatis interius æquali auxilio, unus convertatur et alius non item*, p. 51. De deux hommes *également aidés* par Dieu, l'un devient parfois meilleur que l'autre, meilleur sans avoir plus reçu. On prévoit que les principales objections des thomistes porteront sur ce point et que toute la controverse reviendra au dilemme : Dieu est *déterminant* ou *déterminé*, pas de milieu; la prescience divine, unie à la volonté divine, est *cause* de nos déterminations libres, ou *passive* à leur égard; Dieu est *auteur* ou seulement *spectateur* de ce qui commence à *discerner* le juste de l'impie. En d'autres termes, quel est, au plus juste, le sens de la parole de saint Paul : *Quis enim te discernit ? Quid autem habes quod non accepisti ?*

L'essence du molinisme est dans la définition susdite de la liberté et dans les conséquences qu'entraîne celle-ci : la négation de l'efficacité intrinsèque des décrets divins et de la grâce, auxquels sont substituées la science moyenne et la grâce extrinsèquement efficace de par notre consentement prévu. Sur ces points, malgré leurs divergences accidentelles, tous les molinistes sont d'accord.

Il faut noter que dans le système moliniste cette définition de la liberté devrait pouvoir s'appliquer à la liberté *impeccable* du Christ, qui pourtant obéissait librement, de telle manière que, non seulement il ne désobéissait jamais, mais qu'il ne pouvait pas désobéir : image très pure de la souveraine et impeccable liberté de Dieu, dans laquelle ne se trouve pas l'*indifférence* dominatrice *potentielle*, mais seulement l'*indifférence* dominatrice *actuelle* à l'égard de tout le créé; ce qui nous montre, disent les thomistes, que notre liberté subsiste, lors même que, sous la grâce efficace, l'*indifférence* dominatrice n'est plus potentielle, mais *actuelle*, en ce sens que Dieu, loin de nous violenter, produit en nous et avec nous le mode libre de nos actes.

5° *Les principales objections faites au molinisme.* — Les objections qui furent faites contre la *Concordia* de Molina dès son apparition — il est facile de s'en rendre compte par celles qui sont rapportées dans l'appendice de cet ouvrage (éd. cit., p. 575-606) — portent principalement contre trois thèses du molinisme : 1. sa définition de la liberté; 2. sa théorie de la science moyenne et de la grâce efficace, par rapport surtout au principe de prédilection; 3. sa théorie de la prédestination *post prævisa merita*.

1. *Sur la définition de la liberté.* — Les premiers adversaires du molinisme, comme on peut le voir chez les thomistes de cette époque, affirmèrent que le système reposait tout entier sur une définition de la liberté humaine qui ne peut s'établir ni par l'expérience, ni à priori, et qui n'est autre qu'une pétition de principe. Ainsi Bañez, Lemos, Alvarez, Jean de Saint-Thomas, les Salmanticenses.

L'expérience, dirent-ils, ne saurait montrer que la *détermination libre* de nos actes salutaires est indépendante comme telle de la causalité divine, que Dieu ne la cause pas en nous et avec nous, en produisant jusqu'au mode libre de nos actes; cette mystérieuse causalité divine, plus intime à la liberté qu'elle-même, ne tombe pas plus en effet sous notre expérience que la conservation divine qui nous maintient dans l'existence.

La raison ne saurait davantage, selon ces théologiens, établir la valeur de cette définition. Elle montre au contraire que l'*indifférence potentielle* entre deux partis n'est pas de l'essence de la liberté, puisqu'elle ne saurait se trouver en Dieu, qui est souverainement libre, et qu'elle n'existe plus dans notre acte libre déjà déterminé. Quant à l'*indifférence actuelle ou active*, contenue dans l'acte libre déjà déterminé, elle ne peut convenir à Dieu et à nous d'une façon univoque, mais seulement d'une façon *analogique* ou proportionnellement semblable, selon une *participation*, qui met notre élection libre salutaire en ce qu'elle a de plus intime et de meilleur dans la dépendance de l'élection divine. Ce serait, dirent les thomistes, une *pétition de principe* de nier cette dépendance, en supprimant un des éléments du problème à résoudre, et ils protestèrent contre elle au nom du principe de causalité et de celui de la suréminence universelle et transcendante de la causalité divine.

La révélation, ajoutèrent-ils, ne saurait être invoquée en faveur de cette définition puisqu'elle nous dit : *Domine Rex omnipotens... non est qui resistat majestati tuæ* (Esther, XIII, 9-12); *Sicut divisiones aquarum, ita cor regis in manu Domini : quocumque voluerit, inclinabit illud* (Prov., XXI, 1); *Operatur in nobis et velle et perficere, pro bona voluntate.* Phil., II, 13.

Le concile de Trente n'impose pas davantage cette définition lorsque, contre les protestants qui soutenaient que la grâce *de soi* efficace détruit la liberté, il déclare : *Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac præparet, neque posse dissentire si velit, sed, veluti inanime quoddam, nihil omnino agere, mereque passive se habere, A. S.*, Sess. VI, can. 4. — Par cette définition, à la préparation de laquelle plusieurs augustiniens et plusieurs thomistes prirent part, est exclue, disent les adversaires de Molina, la thèse protestante selon laquelle la grâce *de soi* efficace est nécessitante ou inconciliable avec la *libertas a necessitate;* par cette déclaration du concile, il est affirmé que, sous cette grâce, notre volonté coopère vitalement et librement à l'acte salutaire, qu'elle a *le pouvoir de résister si elle le veut;* mais il n'est point dit que, sous cette grâce efficace, il arrive qu'elle veuille *de fait* résister, et, s'il en était ainsi, la grâce ne

serait plus véritablement efficace, mais au contraire inefficace et, par notre faute, stérile. Cf. A. Reginald, O. P., *De mente concilii Tridentini*, et A. Massoulié, O. P., *Divus Thomas sui interpres*, t. I, diss. II, q. IX. Comme le notent ces thomistes, les protestants disaient : La grâce *de soi* efficace est inconciliable avec la liberté *a necessitate*. Or, la grâce est de soi efficace. Donc il n'y a pas de liberté *a necessitate*. — Le molinisme concède la majeure de ce raisonnement et nie la mineure. Les thomistes, les augustiniens, les scotistes, nient la majeure, concèdent la mineure et nient la conclusion.

2. *La théorie de la science moyenne* n'a pas soulevé moins de difficultés que la définition de la liberté qu'elle suppose. On trouve ces objections des thomistes et des augustiniens longuement développées dans leur traité *De Deo*. Voir par ex. Billuart, *Cursus theologicus, De Deo*, diss. VI, a. 6.

a) La théorie de la science moyenne, disent-ils, suppose que, si Pierre et Judas étaient placés dans les mêmes circonstances avec *des grâces égales*, il se pourrait que l'un se convertît et l'autre pas, ou que l'un *se discernât* de l'autre par sa seule liberté; Molina nous a dit en effet : *auxilio æquali fieri potest ut unus vocatorum convertatur et alius non. Concordia*, p. 51. Et Lessius ajoute : *non quod is qui acceptat, sola libertate sua acceptet, sed quia ex sola libertate illud discrimen oriatur, ita ut non ex diversitate auxilii prævenientis. De gratia efficaci*, c. XVIII, n. 7. Or, disent les thomistes, les augustiniens et les scotistes, saint Paul écrit au contraire, I Cor., IV, 7 : *Quis enim te discernit ? Quid habes quod non accepisti ? Si autem acceperis, quid gloriaris, quasi non acceperis ?* texte expliqué par saint Augustin et par saint Thomas dans un sens nettement contraire à ce qu'affirme la théorie de la science moyenne. Cf. Salmanticenses, *Cursus theol., De gratia efficaci*, disp. II, dub. I.

b) De plus, cette science dite *moyenne* ne saurait avoir d'objet, ajoutent les adversaires du molinisme, car, antérieurement à tout décret divin, il ne saurait y avoir aucun futur conditionnel ou aucun futurible déterminé. *Antérieurement à tout décret*, Dieu peut bien prévoir, comme nous d'ailleurs, que *si* Pierre est placé en telles circonstances, aidé d'une grâce failliblement efficace, deux choses seront *possibles* pour lui : être fidèle à son maître ou le trahir; mais il ne peut prévoir infailliblement *lequel* de ces deux possibles il choisira : ni l'examen de la volonté de Pierre de soi indéterminée, ni l'examen des circonstances ou de la grâce failliblement efficace, ne permettent cette *infaillible* prévision, mais seulement des conjectures. Le *futurible* en effet est plus qu'un *simple possible*, il comporte une détermination nouvelle, qui répond à la question : *lequel* de ces deux possibles opposés *arriverait*. Dire que le futur conditionnel est *infailliblement* connu par la supercompréhension de la volonté créée et des circonstances, c'est, pour sauver la liberté, tomber dans le déterminisme des circonstances, qui est la négation du libre arbitre; et, si l'on veut échapper à ce déterminisme, on ne peut assigner à la science moyenne aucun objet.

Saint Thomas avait écrit : *Contingentia futura, quorum veritas non est determinata, in seipsis non sunt cognoscibilia*. Iª-IIæ, q. CLXXI, a. 3. Et, selon lui, cela est vrai des futurs libres conditionnels, aussi bien que des futurs libres absolus. Dieu ne peut les voir en son essence, antérieurement à tout décret; il les y verrait *au même titre* que les vérités absolument nécessaires, et l'on reviendrait ainsi au fatalisme logique des stoïciens.

Les molinistes ont bien cherché à répondre à cette objection, considérée par leurs adversaires comme insoluble. C'est à ce sujet que Leibniz disait : « C'est plaisir de voir comment ils se tourmentent pour sortir d'un labyrinthe où il n'y a absolument aucune issue. » *Théodicée*, Iʳᵉ part., c. XLVIII.

c) Les thomistes objectent encore : la théorie de la science moyenne conduit à la négation de la causalité universelle de Dieu puisqu'elle lui soustrait ce qu'il y a de meilleur dans nos actes salutaires, leur détermination libre. Par là elle porte atteinte à la toute-puissance et au souverain domaine de Dieu, en prétendant que Dieu ne peut être, en nous et avec nous, l'auteur de cette détermination et de son mode libre. Elle conduit aussi à admettre une passivité ou une dépendance dans la prescience à l'égard de cette détermination libre d'ordre créé, qui sera d'abord un futurible, puis un futur; Dieu n'est plus l'auteur, mais le spectateur passif de ce qui discerne le juste de l'impie, également aidés par lui dans les mêmes circonstances. Dieu, n'étant plus premier déterminant par sa détermination libre ou élection, est lui-même déterminé; sa science est passive à l'égard d'un objet, d'une détermination qui ne vient pas de lui; or, rien de plus inadmissible qu'une passivité dans l'Acte pur, ou qu'une dépendance en celui qui est souverainement indépendant et auteur de tout bien. Les thomistes signalèrent plusieurs autres inconvénients de la science moyenne; il suffit de noter ici les principaux.

Tous ils ont dit que la théorie de la science moyenne porte atteinte au *principe de prédilection*, tel que l'a formulé saint Thomas : « Comme l'amour de Dieu est la source de tout bien, nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu. » Iª, q. XX, a. 3. De fait, parmi les propositions de la *Concordia* de Molina qui furent le plus critiquées, comme le montre l'appendice de cet ouvrage (éd. cit., p. 592, 600, 605), il faut citer celle-ci : *Fieri potest, ut duorum qui æquali auxilio interius a Deo vocantur, unus pro libertate sui arbitrii convertatur et alter in infidelitate permaneat. Ibid.*, p. 51. On objecta que c'était contraire au principe de prédilection formulé, avant saint Thomas par saint Paul et par saint Augustin.

Le principe de prédilection, nous l'avons vu, suppose que les décrets divins et la grâce sont efficaces par eux-mêmes et non par notre consentement prévu; Molina ne peut dès lors lui reconnaître une valeur universelle et absolue, il le réduit à ceci : C'est parce que Dieu a plus aimé Pierre que Judas qu'il a décidé de le placer dans tel ordre de circonstances, où il prévoyait qu'il se sauverait; cela ne relève que du bon plaisir divin. Mais il reste pourtant que tel élu se sauve sans avoir été *plus aidé* que tel homme qui se perd. Molina dit même : *Quod hi cum majoribus auxiliis prædestinati et salvi non fuerint, illi vero cum minoribus prædestinati ac salvi fuerint, non aliunde fuit, nisi quia illi pro innata libertate noluerunt uti ita suo arbitrio ut salutem consequerentur, hi vero maxime. Concordia*, p. 526; cf. p. 605.

3. *La prédestination «ex prævisis meritis»*. — Enfin les adversaires du molinisme élevèrent une grave objection contre la théorie de la prédestination *ex prævisis meritis*. Sans parler des textes de saint Paul qu'ils invoquèrent contre elle, ils y opposèrent ce principe que *Dieu*, comme tout sage, *veut la fin avant les moyens*, puisque ceux-ci ne sont voulus que pour la fin, et que dès lors il veut à ses élus la gloire, avant de leur vouloir la grâce qui leur fera mériter cette gloire. C'est ce qu'avait dit saint Thomas, Iª, q. XXIII, a. 4.

Telles sont les principales objections qui furent faites contre la théorie moliniste de la prédestination, surtout dans la Congrégation dite *De auxiliis*, instituée à Rome par Clément VIII. Les conférences durèrent depuis le 2 janvier 1598 jusqu'au 20 août 1607. A partir de 1602, les souverains pontifes eux-mêmes tinrent à diriger personnellement les débats. Il y eut 85 congrégations papales, 68 sous Clément VIII et

17 sous Paul V. Sous Clément VIII, c'est surtout la doctrine moliniste qui fut examinée sur le pouvoir naturel de la volonté libre, la science moyenne, la prédestination et le bon usage des secours divins. On compara surtout la doctrine de Molina à celle de saint Augustin. Les principaux défenseurs du thomisme étaient Didace Alvarez, Thomas de Lemos et Michel a Ripa; les principaux théologiens de la Compagnie de Jésus étaient Michel Vasquez, Grégoire de Valentia, Pierre Arrubal et de Bastida, qui reconnurent généralement que le congruisme proposé par Bellarmin et par Suarez était plus conforme que le molinisme à la doctrine de saint Augustin et à celle de saint Thomas. Dans l'ensemble, sous Clément VIII, les avis furent défavorables à l'auteur de la *Concordia*. Cependant aucune condamnation ne fut portée par Clément VIII, qui mourut en 1605. Dès la fin de la même année, Paul V fit reprendre les travaux et autorisa même un examen de la prédétermination physique; mais les censeurs se déclarèrent pour la plupart favorables à la doctrine thomiste. La commission maintint ses censures contre 42 propositions de Molina. Ni Molina († 1600), ni Bañez († 1604) ne virent la fin de cette lutte. Le 28 août 1607, Paul V consulta une dernière fois les cardinaux présents, dont les avis furent très partagés; le pape suspendit alors la Congrégation et ordonna aux deux partis de ne pas se censurer mutuellement.

Il importe surtout ici de citer la conclusion du pape Paul V, donnée le 28 août 1607, après examen de l'opinion de divers cardinaux; elle est rapportée dans l'ouvrage du P. G. Schneemann, S. J., *Controversiarum de divinæ gratiæ liberique arbitrii concordia initia et progressus*, Fribourg-en-B., 1881, p. 291 :

In gratia Domini definitum in concilio necessarium esse quod liberum arbitrium moveatur a Deo; difficultatem in hoc verti, an moveatur physice vel moraliter, et quamquam optabile esset, ne in Ecclesia esset ejusmodi contentio, a discordiis enim sæpe prorumpi ad errores ideoque bonum esse illas dirimi ac decidi : nihilominus non videre Nos nunc adesse istam necessitatem, eo quod sententia Patrum Prædicatorum plurimum differt a Calvino; dicunt enim Prædicatores gratiam non destruere, sed perficere liberum arbitrium, et eam vim habere, ut homo operetur juxta modum suum, id est libere; Jesuitæ autem discrepant a pelagianis, qui initium salutis posuerunt fieri a nobis, illi vero tenent omnino contrarium. Necessitate igitur nulla urgente ut ad definitionem veniamus, posse negotium differri, dum melius consilium tempus ipsum afferat.

Cette décision fut confirmée ensuite par un décret de Benoît XIV, du 13 juillet 1748. Voir les articles MOLINISME, col. 2154-2166, et PRÉMOTION.

II. LE CONGRUISME DE SAINT ROBERT BELLARMIN ET DE SUAREZ. — Ces théologiens admettent, avec le molinisme, la science moyenne et nient comme lui l'efficacité intrinsèque des décrets divins et de la grâce, mais ils s'accordent avec l'enseignement des thomistes, des augustiniens et des scotistes en ce sens qu'ils reconnaissent la *gratuité absolue de la prédestination à la gloire*, qu'ils déclarent *antérieure* à la prévision des mérites non seulement comme futurs, mais même comme *futuribles*. Selon ce congruisme, Dieu ne fait usage de la science moyenne qu'après la prédestination à la gloire, pour distribuer la grâce dite congrue et s'assurer qu'elle sera efficace en telles circonstances déterminées. Par là est maintenu le principe : Dieu veut la fin avant les moyens, et l'on s'efforce aussi de reconnaître, plus que Molina, la valeur et l'universalité du principe de prédilection.

1° *Exposé de cette doctrine.* — Voyons ce qu'enseigne exactement le congruisme : 1. sur la gratuité absolue de la prédestination à la gloire; 2. sur la grâce congrue; 3. sur la science moyenne.

1. *La gratuité absolue de la prédestination à la gloire* est nettement enseignée par Bellarmin dans son ouvrage *De gratia et libero arbitrio*, l. II, c. IX-XV. Il entend prouver, comme les thomistes et les augustiniens, par l'Écriture, la tradition et la raison théologique cette proposition : *Prædestinationis divinæ nulla ratio ex parte nostra assignari potest*, c'est-à-dire que la prédestination à la gloire est absolument gratuite, ou antérieure à toute prévision des mérites. Bellarmin, comme raison de la prédestination à gloire, exclut non seulement tout mérite proprement dit, mais aussi tout mérite *de congruo*, quelque usage que ce soit du libre arbitre ou de la grâce, et toute condition *sine qua non*. *Ibid.*, c. IX.

Il prouve, c. XIII, cette doctrine par l'Écriture, qui enseigne que Dieu : 1. a *élu* certains hommes : Matth., XX, 16; XXIV, 31; Luc., XII, 32; Rom., VIII, 33; Eph., I, 4; — 2. qu'il les a *élus efficacement*, pour qu'ils parviennent *infailliblement* au ciel : Matth., XXIV, 24; Joa., VI, 39 : *Hæc est voluntas... Patris, ut omne quod dedit mihi, non perdam*; Joa., X, 28 : *Nemo rapiet eas de manu mea... Nemo potest rapere de manu Patris mei : Ego et Pater unum sumus;* Rom., VIII, 30 : *Quos prædestinavit, hos et vocavit... et justificavit... et glorificavit ;* — 3. que Dieu a choisi ses élus d'une façon toute gratuite, avant toute prévision de leurs mérites : Luc., XII, 32 : *Complacuit Patri vestro dare vobis regnum;* Joa., XV, 16 : *Non vos me elegistis, sed ego elegi vos et posui vos, ut eatis et fructum afferatis et fructus vester maneat ;* Rom., XI, 5 : *reliquiæ, secundum electionem gratiæ, salvæ factæ sunt. Si autem gratia, jam non ex operibus : alioquin gratia jam non est gratia.*

Bellarmin entend aussi comme saint Thomas et les thomistes les textes de saint Paul aux Éphésiens, I, 4 : *Sicut elegit nos... ut essemus sancti. Qui prædestinavit nos... secundum propositum voluntatis suæ*, et *ibid.*, 11 : *In quo etiam et nos sorte vocati sumus, prædestinati secundum propositum ejus, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ.* Enfin il ajoute, *ibid.*, que les élus ont été choisis, non pas seulement d'une façon gratuite, mais sans aucune prévision de leurs œuvres, selon la doctrine de saint Paul, Rom., IX, 11 : *Cum nondum nati fuissent, aut aliquid boni egissent aut mali, ut secundum electionem propositum Dei maneret*, et *ibid.*, XI, 5 : *reliquiæ secundum electionem gratiæ salvæ factæ sunt.* Bellarmin montre, *ibid.*, que ces principes de saint Paul s'appliquent non seulement à l'élection des peuples, mais à celle des personnes en vue de leur salut éternel.

A ceux qui objectent que, dans l'épître aux Romains, VIII, 29, la prescience précède la prédestination : *Quos præscivit, et prædestinavit*, il répond : il ne s'agit pas ici de la prescience des mérites, ce qui n'aurait aucun fondement chez saint Paul et s'opposerait à plusieurs de ses textes, mais le sens est : *quos præscivit scientia approbationis, quos dilexit, quos voluit, illos et prædestinavit... Nam scire et præscire in Scripturis non raro pro scientia approbationis accipitur, ut patet ex illo ad Romanos*, XI, 2 : « *Non repulit Deus plebem suam, quam præscivit.* » Cf. Matth., VII, 23; Gal., IV, 9; I Cor., VIII, 3; XIII, 12; II Tim., II, 19; Ps. I, 6. C'est l'exégèse de saint Augustin et de saint Thomas, conservée aujourd'hui par le P. Lagrange, le P. Allo, Zahn, Jülicher, etc.

Enfin Bellarmin, *De gratia et libero arbitrio*, l. II, c. XI, prouve que, selon saint Augustin, saint Prosper et saint Fulgence, on ne peut assigner à la prédestination à la gloire aucune raison prise de notre côté. Il écrit : *Prædestinationis divinæ (ad gloriam) nulla ratio ex parte nostra assignari potest... Neque solum sancti isti Patres (Augustinus, Prosper, Fulgentius) hoc affirmant, sed antiquiores et doctiores ex ipsis, quos cæteri postea sequuti sunt, ad fidem catholicam hanc sententiam pertinere tradunt et contrarium ad pelagianos*

rejiciunt. Notabo aliqua loca, ut si qui forte contra sentiunt, intelligant ex judicio sanctissimorum Patrum, in quo manifesto errore versantur. Il cite surtout de saint Augustin le *De dono perserverantiæ*, c. XVIII et XXIII, et de saint Prosper, la *Prima responsio ad objectiones Gallorum.* Il ajoute, c. XIV, comme saint Augustin l'avait fait, que les Pères venus avant l'hérésie pélagienne n'ont touché qu'incidemment cette question de la prédestination. Il cite pourtant ces paroles de saint Jean Chrysostome lui-même (*In I Cor.*, IV, 7, hom. XII) sur les mots : *Quis enim te discernit ?* « *Igitur quod accepisti habes, neque hoc tantum, aut illud, sed quidquid habes. Non enim merita tua hæc sunt sed dona Dei.* » Il note enfin que les Pères antérieurs à saint Augustin, surtout les grecs, ont souvent pris la prédestination pour la volonté de donner la gloire après cette vie, et qu'ils n'ont guère parlé d'elle que par manière d'exhortation, et donc *dans l'ordre d'exécution*, où les mérites précèdent la glorification, tandis que l'ordre d'intention est inverse. Dieu dans l'ordre d'intention veut la fin avant les moyens, la gloire avant la grâce et les mérites, mais dans l'ordre d'exécution il donne la gloire comme récompense des mérites. *Deus gratis vult dare gloriam, in ordine intentionis, sed in ordine executionis non vult eam gratis dare.* En cela Bellarmin parle tout à fait comme les thomistes et, comme eux, il remarque qu'après l'apparition de l'hérésie pélagienne il fallut considérer la prédestination non plus seulement dans l'ordre d'exécution, mais dans celui d'intention, *ut in salutis negotio totum Deo detur*, comme le disaient déjà les Pères antérieurs en commentant les paroles de Paul : *Quis enim te discernit ?*

C'est ainsi que saint Robert Bellarmin a vu dans la gratuité absolue de la prédestination à la gloire la doctrine même de l'Écriture et de ses plus grands interprètes. On s'explique dès lors qu'il ait admis la définition augustinienne de la prédestination : *Est præscientia et præparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicumque liberantur.* Bellarmin appuie cette définition, où la prescience porte non sur les mérites, mais sur les bienfaits divins, en rappelant le texte de Jean., x, 28 : *Nemo enim rapere potest electas oves de manu pastoris omnipotentis.*

Suarez parle de même, cf. *De auxiliis*, l. III, c. XVI et XVII, et l. II, *De causa prædestinationis*, c. XXIII : *Dico primo : Ex parte prædestinati nullam dari causam prædestinationis, quantum ad æternam prædestinationem ad gloriam, vel ad perseverantiam, vel ad gratiam sanctificantem, vel ad bonos actus supernaturales, etiamsi talium effectuum, ut in tempore donantur (in executione), possit dari aliqua causa vel ratio ex parte hominis (sicut gloria datur in executione pro meritis). Hæc est sententia sancti Thomæ*, Iª, q. XXIII, a. 5, *ubi Cajetanus et alii moderni thomistæ. Estque sine dubio sententia Augustini.* L'*élection* à la gloire étant antérieure à la prévision des mérites, il suit pour Suarez, comme pour les thomistes, que la *non-élection*, ou réprobation négative, est antérieure aussi à la prévision des démérites.

On voit qu'il y a sur ce point de la gratuité absolue de la prédestination à la gloire une notable différence entre le congruisme de Suarez et de Bellarmin et le molinisme tel surtout que l'ont compris Vasquez, Lessius et la plupart des molinistes. Les thomistes ont toujours attentivement noté cette différence; cf. Billuart, *De Deo*, diss. IX, a. 4, § 2, et plus récemment N. del Prado, O. P., *De gratia et libero arbitrio*, t. III, 1911, p. 347. Billuart ajoute que, parmi les théologiens de la Compagnie de Jésus, plusieurs s'accordent avec Bellarmin et Suarez sur ce point : Tolet, Henriquez, Ruiz, Typhaine et d'autres. Récemment le R. P. Billot, *De Deo uno*, 1926, p. 289, 291, bien qu'il se sépare de Suarez sur la réprobation négative, admet aussi la gratuité absolue de la prédestination à la gloire, la seule, dit-il à bon droit, qui mérite le nom de prédestination, car la prédestination à la grâce est commune aux élus et à beaucoup de réprouvés.

La différence qui sépare le congruisme du molinisme est moindre, nous allons le voir, quand il s'agit de la grâce congrue, et moindre encore lorsqu'il est question de la science moyenne.

2. *La grâce congrue.* — La nature de cette grâce est bien expliquée dans un décret resté célèbre du général des jésuites, le P. Aquaviva, par lequel, six ans après les congrégations *De auxiliis*, en décembre 1613, il ordonna aux théologiens de la Compagnie d'enseigner le congruisme, « qui a été exposé et défendu, disait-il, dans la controverse *De auxiliis* comme plus conforme à la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas ». « Que les nôtres, dit ce décret, enseignent toujours désormais que la grâce efficace et la suffisante ne diffèrent pas seulement *in actu secundo*, parce que l'une obtient son effet par la coopération du libre arbitre, et non pas l'autre; mais qu'elles diffèrent même *in actu primo*, en ce sens que, supposé la science moyenne, Dieu, dans l'intention arrêtée de produire en nous le bien, choisit lui-même à dessein ces moyens déterminés et les emploie de la manière et au moment qu'il sait que l'effet sera produit infailliblement; de sorte que, s'il avait prévu l'inefficacité de ces moyens, Dieu en aurait employé d'autres. Voilà pourquoi, moralement parlant, et à la considérer comme bienfait, il y a quelque chose de plus dans la grâce efficace que dans la suffisante, même *in actu primo.* C'est ainsi que Dieu fait que *nous opérons* et non seulement en nous donnant la grâce avec laquelle nous *pouvons* agir. On doit raisonner de même pour la persévérance, qui sans nul doute est un don de Dieu. »

On voit par là la différence du molinisme et de ce congruisme : dans le molinisme, Dieu donne la grâce *qu'il sait efficace;* dans ce congruisme, Dieu donne la grâce *parce qu'il la sait efficace.*

Il reste que la grâce congrue elle-même ne devient infailliblement efficace que par le consentement humain, prévu par la science moyenne. Les thomistes demanderont dès lors : Le principe de prédilection est-il vraiment sauvegardé ?

3. *La science moyenne selon Suarez.* — Tandis que Bellarmin explique la science moyenne comme Molina par la supercompréhension des causes, cf. *De gratia et libero arbitrio*, l. IV, c. XV, Suarez, *De scientia futurorum contingentium*, c. VII, écrit à l'encontre de Molina : *Quod Deus sciat futura libera in suis causis proximis ex perfecta comprehensione nostri liberi arbitrii..., est a nobis rejiciendum... (sic enim) perit libertas...; hoc libertati repugnat ;* en d'autres termes, la science moyenne, expliquée comme le veut Molina par la supercompréhension de notre liberté supposée placée en telles circonstances, conduit, selon Suarez, comme selon les thomistes, au déterminisme des circonstances.

Mais Suarez parvient-il à mieux expliquer cette science moyenne, qu'il veut conserver en substance ? — Dieu, dit-il, antérieurement à tout décret, prévoit infailliblement les futuribles libres dans leur vérité *objective* ou *formelle.* De deux propositions conditionnelles contradictoires telles que celles-ci : si Pierre était placé dans ces circonstances, il pécherait, ou il ne pécherait pas, l'une est déterminément vraie et l'autre déterminément fausse. Il est impossible, en effet, que l'une et l'autre soient vraies ou l'une et l'autre fausses. Donc l'intelligence infinie, qui pénètre toute vérité, voit certainement laquelle des deux est vraie, laquelle est fausse.

Suarez, répondent les thomistes, oublie qu'Aristote, dans son *Perihermenias*, l. I, c. IX (lect. 13 de saint

Thomas), a montré que de deux propositions contradictoires, *singulières, relatives à un futur contingent*, aucune n'est *déterminément* vraie ou fausse. S'il en était autrement, remarque Aristote, c'est le déterminisme ou le fatalisme qui serait la vérité, et notre choix ne serait pas libre. Les stoïciens, comme le rapporte Cicéron, *De divin.*, l. LV, entendirent précisément prouver le déterminisme par cet argument : de deux propositions contradictoires, l'une est nécessairement vraie; donc entre ces deux propositions : *a* sera, *a* ne sera pas, la nécessité de l'une, au moment où je parle, exclut la possibilité de l'autre : *ex omni æternitate fluens veritas sempiterna.* Il suivrait de là que la création elle-même n'est plus libre, que la volonté divine serait soumise au fatum logique des stoïciens.

2° *Les difficultés du congruisme de Bellarmin et de Suarez.* — Dans cette théorie, le principe de prédilection est certes beaucoup mieux sauvegardé que dans le molinisme : sur la question de la gratuité absolue de la prédestination à la gloire, elle suit fidèlement l'interprétation de saint Paul donnée par saint Augustin et par saint Thomas.

Mais, aux yeux des thomistes, cette théorie limite encore la valeur universelle du principe de prédilection et le frappe de relativité, du fait qu'elle conserve la pièce maîtresse du molinisme : la science moyenne ou la négation de l'efficacité intrinsèque des décrets divins et de la grâce. Il reste donc, selon cette conception, que l'effort humain rend la grâce efficace, au lieu d'être l'effet de son efficacité, et, de deux hommes ou de deux anges *également aidés* par Dieu, il peut arriver que l'un devienne meilleur que l'autre, meilleur sans avoir été plus aidé, sans avoir plus reçu. Sans doute ce congruisme dit bien que la grâce congrue est au point de vue moral un plus grand bienfait que l'autre, mais il n'en reste pas moins qu'elle n'est efficace de fait que par le consentement humain qui la suit, selon les prévisions de la science moyenne. Et alors reparaissent ici toutes les difficultés de la science moyenne elle-même, qui paraît mettre une *dépendance* dans la prescience divine à l'égard du créé, une *passivité* dans l'Acte pur, et conduire de notre côté au déterminisme des circonstances. Cf. N. del Prado, O. P., *De gratia et libero arbitrio*, t. III, 1911, p. 362-368.

On ne saurait dire non plus qu'antérieurement à tout décret Dieu prévoit tel futurible, par exemple la fidélité de Pierre, en tant que ce futurible lui est *présent de toute éternité*, car *ce n'est pas indépendamment d'un décret de Dieu* que ce futurible, plutôt que le futurible contraire, lui est *présent* de toute éternité; autrement il lui serait présent comme une vérité *nécessaire*, et l'on revient ainsi au déterminisme.

Pour ce qui touche plus directement à la prédestination, les thomistes notent généralement : la grâce congrue, n'étant pas infailliblement efficace par elle-même, n'est pas un *moyen infaillible* de conduire les élus à la gloire, comme le demanderait la définition augustinienne de la prédestination : *præscientia et præparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicumque liberantur.* La grâce congrue, étant infailliblement efficace, non pas parce que Dieu le veut, mais parce que l'homme le veut, ne paraît pas conserver tout le sens des paroles de l'Écriture citées plus haut, col. 2976. La grâce congrue, n'étant pas infailliblement efficace par elle-même, ne paraît pas non plus conserver tout le sens de ces paroles de saint Augustin : *Deus de ipsis hominum voluntatibus, quod vult, cum vult, facit. Habens sine dubio humanorum cordium quo placet inclinandorum omnipotentissimam voluntatem... Deus magis habet in potestate sua voluntates hominum, quam ipsi suas* (*De corr. et grat.*, XIV, 45); *gratia, quæ a nullo duro corde respuitur, quia ad tollendam cordis duritiam primitus datur* (*De prædest. sanct.*, VIII, 13).

Sans doute saint Augustin, *Ad Simplicianum*, l. I, q. II, n. 13, a appelé *congrua* la grâce efficace; mais ses œuvres postérieures que nous venons de citer montrent que dans sa pensée, du moins dans sa pensée définitive, il s'agit d'une congruité non extrinsèque, mais intrinsèque, qui est celle de la grâce infailliblement efficace par elle-même.

Ces difficultés du congruisme de Bellarmin et de Suarez ont porté d'autres congruistes à admettre la nécessité de la grâce intrinsèquement efficace au moins pour les actes difficiles; c'est ce que pensèrent au XVIIIe siècle les congruistes de Sorbonne.

III. Le congruisme de Sorbonne. — Cette théorie se trouve avec des nuances diverses dans les œuvres de plusieurs théologiens du XVIIIe siècle : Tournely, Habert, Ysambert, Frassen, Thomassin, Duhamel. Saint Alphonse incline vers elle.

1° *Exposé sommaire.* — Au XIXe siècle, le P. Jean Herrmann, rédemptoriste, l'admet encore en la réduisant ainsi à ses principes essentiels dans son *Tractatus de divina gratia*, n. 509 : « 1. *La grâce est intrinsèquement efficace*, en cela nous suivons les thomistes et les augustiniens contre les molinistes. — 2. Cette grâce intrinsèquement efficace est une *motion*, non pas physique, mais seulement *morale*, contre les thomistes. — 3. *La grâce intrinsèquement efficace* n'est requise que pour les actes salutaires *difficiles* : pour les actes salutaires *faciles*, surtout pour la prière, est requise seulement la grâce suffisante accordée ordinairement à tous. »

Ainsi est constitué un système moyen, qui s'oppose aux autres, en leur empruntant ce qu'il juge bon. C'est un éclectisme, qui prétend généralement rejeter la science moyenne des molinistes et qui admet une grâce, non pas extrinsèquement congrue comme celle de Suarez, mais *intrinsèquement congrue.* Le P. Jean Herrmann, *op. cit.*, n. 561, écrit :

Juxta congruistas ad modum Suarezii et Bellarmini, infallibilis effectus gratiæ dependet non ab ejus vi intrinseca, sed vel a voluntatis consensu, vel a circumstantiis, in quibus homo versatur; Deus effectum gratiæ infallibiliter cognoscere non potest, nisi ope scientiæ mediæ prius exploraverit an voluntas, in his aut illis circumstantiis posita, gratiæ sit consensura, necne. Nos vero dicimus congruitatem esse *intrinsecam*, ab ipso Deo gratiæ inditam, atque consistere non in entitate aliqua absoluta gratiæ superaddita (sic rejicimus præmotionem physicam), sed in speciali modo divinæ vocationis, in ipsius scilicet perfecta contemperatione cum voluntate vocati... Quare, juxta nos, congruitas ex gratia redundat in voluntatem; et Deus, ut gratiæ effectum cognoscat, scientia media *nullatenus indiget.*

On voit ce qu'il suit de là au sujet de la prédestination et des rapports de celle-ci avec les actes salutaires faciles, surtout avec la prière.

Le même auteur ajoute, n. 748 : Tandis que le molinisme et le thomisme n'ont que des fondements philosophiques indémontrables (la science moyenne, d'une part, et la prémotion physique, de l'autre), notre congruisme ne repose sur aucun fondement philosophique spécial, mais seulement sur les vérités de foi. Le même P. Herrmann dit pourtant ailleurs, *op. cit.*, n. 399 : *Thomistarum systema tanquam fundamento nititur in principio metaphysico, scil. Deum esse primam causam et motorem universalem a quo omne ens et omnis actio venire debent.* Ce principe ne dépasse-t-il pas les limites de l'opinion et n'appartient-il pas aux *præambula fidei?* A ce point de vue, l'éclectisme lui-même ne saurait le négliger. On peut se demander si ce congruisme ne lui porte pas atteinte en niant pour les actes salutaires faciles la nécessité de la grâce infailliblement efficace par elle-même.

2° *Les difficultés du congruisme de Sorbonne.* — Cette nouvelle théorie peut paraître plus acceptable

que le thomisme et que le molinisme à ceux qui ne considèrent guère les choses que du point de vue pratique. Elle nous dit en effet que la grâce intrinsèquement efficace est requise pour les actes salutaires difficiles, mais non pas pour les plus faciles, pour la prière qui peut obtenir le secours efficace; l'obscurité du mystère semble ainsi grandement diminuée. Mais, à considérer les choses du point de vue spéculatif, cette nouvelle théorie a, selon les thomistes, toutes les difficultés du molinisme pour les actes faciles, et, selon les molinistes, toutes les obscurités du thomisme pour les actes difficiles. En d'autres termes, au point de vue théorique, ce congruisme accumule toutes les difficultés des autres systèmes et, de plus, les principes qu'il admet pour les actes difficiles n'ont plus aucune valeur métaphysique, puisqu'ils ne s'appliquent plus aux autres actes.

Dans la critique qu'ils en font, thomistes et molinistes s'entendent à dire que ce congruisme ne peut éviter de recourir à la science moyenne pour la prévision des actes salutaires faciles.

Parmi les thomistes les plus récents, le P. del Prado, en son ouvrage cité, *De gratia et libero arbitrio*, t. III, p. 390, écrit : *Congruismus sorbonicus rejicit scientiam mediam quoad nomen, sed retinet illam quoad rem. Illam vocat scientiam simplicis intelligentiæ, sed quoad rem est idem, quia antecedit decretum voluntatis divinæ.* L'essence de la science moyenne consiste en effet dans la prévision des futurs libres conditionnels, antérieurement à tout décret divin déterminant. Or, telle est bien la position du congruisme de Sorbonne s'il s'agit des actes salutaires faciles, puisque selon lui ceux-ci n'exigent pas de décrets divins déterminants, ni de grâce infailliblement efficace de soi. De deux hommes également aidés par Dieu, il arriverait alors que celui-ci prie et l'autre pas, et celui-ci deviendrait meilleur sans avoir été plus aimé par Dieu; ce qui porte atteinte encore une fois, disent les thomistes, au principe de prédilection : nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu.

Dira-t-on que, du moins, l'homme, sans un secours de soi efficace, évite parfois de *résister* à la grâce. Le P. del Prado répond en notant que, pour saint Thomas, *In ep. ad Hæbr.*, XII, lect. 3 : *Hoc ipsum quod aliquis non ponit obstaculum gratiæ, ex gratia procedit.* Ne pas résister à la grâce est un bien, qui doit dériver de la source de tout bien, c'est-à-dire de l'amour de Dieu; celui donc qui ne résiste pas est plus aimé de Dieu que celui qui dans les mêmes circonstances résiste; Dieu le conserve miséricordieusement dans le bien, tandis qu'il permet justement le péché dans l'autre, en punition souvent d'un péché antérieur. Nous nous retrouvons ainsi en présence des deux mystères de grâce et d'iniquité. Cette théorie congruiste des actes salutaires faciles oublie cette parole de saint Augustin : *Quia omnia bona et magna et media et minima ex Deo sunt, sequitur quod ex Deo sit etiam bonus usus liberæ voluntatis. Retract.*, I, IX, 6. En tout acte salutaire, si petit qu'il soit, se retrouve le mystère de la grâce. N. del Prado, *op. cit.*, t. III, p. 404 sq.

Dans la critique de ce congruisme, thomistes et molinistes s'accordent à dire comme Schillini, *De efficaci gratia*, disp. IV, sect. VI : « L'efficacité intrinsèque et infaillible des décrets divins et de la grâce s'accorde ou non avec notre liberté. Si oui, pourquoi la restreindre aux actes difficiles? Sinon, pourquoi l'admettre pour eux? Il s'agit des actes salutaires, comme actes et comme actes libres surnaturels, qu'ils soient faciles ou difficiles (le plus et le moins de difficulté ne changent pas l'espèce des actes). Enfin la prière n'est pas toujours un acte facile, ni surtout la persévérance dans la prière. »

Nous pourrions parler ici d'un congruisme plus récent, celui des cardinaux Satolli, Pecci, Lorenzelli, de Mgr Paquet et de Mgr Janssens, O. S. B., qui rejettent à la fois la science moyenne et les décrets prédéterminants, et cherchent une position intermédiaire. Ils tiennent que la science divine de simple intelligence connaît les futuribles libres avant tout décret de la volonté divine.

A cela les thomistes répondent : c'est confondre *le possible* et *le futurible*; or ce dernier, même s'il ne doit jamais être réalisé, est plus qu'un simple possible, il comporte une *détermination nouvelle* qui répond à cette question : *lequel des deux* possibles contradictoires *choisirait* Pierre s'il était placé en telles circonstances? Serait-il fidèle à son maître ou non? Il n'est pas nécessaire d'être omniscient pour voir qu'il y aurait là pour Pierre deux choses *possibles;* mais, antérieurement à tout décret *déterminant*, la science divine de simple intelligence ne saurait prévoir la *détermination* que Pierre prendrait, *lequel des deux* possibles il choisirait. Cf. N. del Prado, *op. cit.*, t. III, p. 497, 504, 506. Nous reviendrons sur la conception que se sont faite de la motion divine les cardinaux Satolli, Pecci, Lorenzelli et aussi le P. Billot, S. J., dans l'art. PRÉMOTION.

On voit que la principale difficulté de ces différentes formes du congruisme, que ce soit celui de Suarez, ou de Tournely, ou de Satolli, est la difficulté soulevée contre la théorie de la science moyenne, qui paraît bien poser en Dieu, dans sa prescience, une *dépendance* ou *passivité* à l'égard d'une détermination qui ne vient pas de lui.

C'est surtout à cause de cela que les augustiniens et les thomistes qui ont écrit depuis le concile de Trente ont combattu la science moyenne. Il nous reste à exposer leur enseignement.

IV. LA PRÉDESTINATION SELON LES AUGUSTINIENS POSTÉRIEURS AU CONCILE DE TRENTE. — On donne particulièrement le nom d'augustinianisme à la doctrine proposée au XVII[e] siècle par le cardinal Noris (1631-1704) et soutenue plus tard par le théologien Laurent Berti (1696-1766), augustins l'un et l'autre. Accusés de jansénisme, ils ne furent jamais condamnés, loin de là (voir leurs articles), et de fait leur doctrine se distingue essentiellement du jansénisme par l'affirmation sincère et de la liberté *(libertas a necessitate)* et de la grâce suffisante.

Tout en admettant *pour l'état présent* la grâce intrinsèquement et infailliblement efficace, ils diffèrent du thomisme par leur manière de concevoir l'influence divine sur le libre arbitre; c'est pour eux une influence déterminante non pas physique, mais seulement morale. La grâce agit sur l'âme par manière de *délectation*. L'homme, dans son état présent, est déterminé à agir, soit par une délectation mauvaise (concupiscence), soit par une délectation bonne, spirituelle (charité). Celle-ci est une *grâce suffisante* quand elle donne le pouvoir de vaincre la concupiscence; elle est une *grâce efficace* quand elle en est victorieuse de fait, sans nécessité, mais infailliblement.

On s'explique dès lors les conclusions relatives à la prédestination énoncées par L. Berti, *De theologicis disciplinis*, t. I, l. IV, c. VI, XI; l. VI, c. I, II, III, IV, V. Ces conclusions distinguent, beaucoup plus que ne le font les thomistes, l'état présent de l'état de justice originelle, et supposent que la grâce intrinsèquement et infailliblement efficace est requise aujourd'hui, non pas à raison de la *dépendance* du libre arbitre créé, angélique ou humain, à l'égard de Dieu, mais à raison de l'*infirmité* de notre libre arbitre depuis la chute.

Ces conclusions sont ainsi énoncées au début de l'ouvrage de Berti, t. I, p. XII :

Prop. LXXXVIII. Deus non prædeterminat actiones liberas naturales, et consequenter neque eas prævidet in efficaci suæ voluntatis præfinitione, p. 175. — Pr. XCII. Innocens

creatura auxilio prædeterminantis gratiæ non indigebat, et consequenter minime novit Deus perseverantiam angelorum in efficaci suæ voluntatis decreto, p. 186. — Pr. XCVIII. Deus videt futura libera ordinis supernaturalis, quæ spectant ad statum naturæ lapsæ, dependenter ab efficacis suæ voluntatis decreto, p. 197. — Pr. XCIX. Persistit cum divinis prædefinitionibus humana libertas, p. 208. — Pr. C. Deus voluntate antecedenti vult omnes homines, nemine prorsus excepto, salvos fieri, p. 215. — Pr. CVI. In dogmate prædestinationis et gratiæ recedendum non est ab Augustini doctrina, p. 228. — Pr. CXIII. Opera moralium virtutum a Deo prævisa nullo pacto prædestinationis nostræ causa sunt, p. 235. — Pr. CXIV. Prædestinatio ad gloriam præcedit prædestinationem ad gratiam, p. 237. — Pr. CXV. Ex sacris Litteris demonstratur prædestinationem ad gloriam esse in statu naturæ lapsæ gratuitam, p. 239. — Pr. CXVI. Apertissime S. P. Augustinus tradidit gratuitam ipsam prædestinationem ad gloriam, p. 242. — Pr. CXXXIII. Reprobatio negativa aliquam ex parte reprobi causam habet, nempe originale peccatum, p. 289.

La principale objection faite par les thomistes à ces thèses de l'augustinianisme du XVII[e] et du XVIII[e] siècle est que le principe de prédilection formulé par saint Augustin et par saint Thomas est absolument universel et s'applique donc non seulement à l'homme dans l'état actuel, mais à l'homme innocent et à l'ange lui-même. C'est en parlant des anges et de leur prédestination que saint Augustin a dit, *De civitate Dei*, l. XII, c. IX, que, si les bons et les mauvais ont été créés *æqualiter boni*, les premiers *amplius adjuti* parvinrent à la béatitude éternelle, tandis que les autres tombaient par leur propre faute, permise d'ailleurs par Dieu pour un bien supérieur. Et saint Thomas a exprimé le principe de prédilection de la façon la plus universelle, qui s'applique non seulement à l'homme déchu, mais à tout être créé, et cela non pas seulement *titulo infirmitatis*, mais *titulo dependentiæ a Deo : Cum enim amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri.* I[a], q. XX, a. 3. Nul ange et nul homme, en quelque état que ce soit, ne serait *meilleur* qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu. Le principe est absolument universel. Cf. Billuart, *Cursus theologicus, De gratia*, diss. II, a. 4.

De plus, ajoutent les thomistes, tout acte salutaire, surtout s'il est fait dans l'aridité, ne procède pas de la délectation victorieuse, et enfin celle-ci, lorsqu'elle existe, n'étant qu'une motion morale, par manière d'attrait objectif, et non pas une motion physique, *ab intus quoad exercitium*, ne saurait être intrinsèquement et infailliblement efficace. Dieu vu face à face attirerait certes infailliblement notre volonté; mais il n'en est pas de même de la délectation que nous éprouvons à la pensée de Dieu connu dans l'obscurité de la foi.

V. La prédestination chez les thomistes postérieurs au concile de Trente. — 1° Principes sur lesquels ils s'accordent. 2° Où ils diffèrent. 3° Lumière et obscurités de la doctrine.

1° *Principes sur lesquels ils s'accordent.* — 1. *Les thomistes qui ont écrit après Molina s'opposent tous sans exception à sa théorie de la science moyenne*, qui, à leurs yeux, pose en Dieu, en sa prescience, une dépendance ou passivité à l'égard d'une détermination qui ne vient pas de lui. Toute la controverse revient au dilemme : « Dieu déterminant ou déterminé, pas de milieu. » On ne saurait admettre, disent les thomistes, aucune dépendance ou passivité dans l'Acte pur; ils soutiennent tous, dès lors, que Dieu ne peut connaître les futuribles libres que dans un *décret déterminant* objectivement conditionné, et les futurs libres que dans un *décret*, non conditionné, *positif* s'il s'agit des actes bons, *permissif* s'il s'agit du péché. Ils ajoutent que le décret déterminant relatif à nos actes salutaires est *intrinsèquement et infailliblement efficace*, mais qu'il n'est pas nécessitant, car il s'étend jusqu'au *mode libre* de nos actes que Dieu veut et produit en nous et avec nous. Dieu a voulu efficacement de toute éternité que le bon larron se convertît *librement* sur le Calvaire, et cette volonté divine efficace, loin de détruire la liberté de cet acte de conversion, la produit en lui, parce que Dieu, qui conserve notre volonté dans l'existence, lui est plus intime qu'elle-même.

2. *Tous les thomistes soutiennent aussi l'efficacité intrinsèque et infaillible des décrets divins*, relatifs à nos actes salutaires *et de la grâce* qui nous les fait accomplir, qu'il s'agisse des actes salutaires faciles ou des actes difficiles. Ces principes, étant en effet d'ordre métaphysique, sont absolument universels, sans exception; ils portent sur l'acte de la créature libre comme acte, et non pas comme acte difficile. De ce point de vue la grâce intrinsèquement et infailliblement efficace était requise pour l'acte salutaire, tant dans l'état d'innocence pour l'homme et pour l'ange, que dans l'état actuel; en d'autres termes, elle est requise non seulement *titulo infirmitatis*, mais *titulo dependentiæ*, à raison de la dépendance de la créature et de chacun de ses actes à l'égard de Dieu, cause universalissime de tout ce qui arrive à l'existence, en ce qu'il a de réel et de bon.

Saint Thomas avait affirmé cette efficacité intrinsèque des décrets divins, en disant que la volonté divine conséquente ou efficace porte sur *le bien* qui arrive ou arrivera *hic et nunc* et que tout ce que Dieu veut de cette volonté arrive infailliblement, qu'il s'agisse d'actes faciles ou difficiles : *Quidquid Deus simpliciter vult, fit, licet illud quod antecedenter vult, non fiat.* I[a], q. XIX, a. 6, ad 1[um], article qui se complète par l'article 8 de la même question, relatif à l'efficacité transcendante du vouloir divin qui s'étend jusqu'au mode libre de nos actes.

Cette efficacité intrinsèque et infaillible de la grâce s'explique, selon les thomistes, non par une motion morale, par manière d'attrait objectif (Dieu seul vu face à face pourrait infailliblement attirer notre volonté), mais par une *motion qui applique notre volonté à poser vitalement et librement son acte* (I[a], q. CV, a. 4 et 5), et qui, pour cette raison, par opposition à la motion morale, est dite *prémotion physique*. Les thomistes ajoutent même : cette motion est *prédéterminante*, en tant qu'elle assure infailliblement l'exécution du décret éternel prédéterminant. Elle a sur notre acte libre salutaire une priorité, non de temps, mais de nature et de causalité, comme le décret éternel. Elle est une *prédétermination*, non pas formelle, mais *causale*, c'est-à-dire qu'elle meut infailliblement la volonté à se déterminer en tel sens salutaire au terme de la délibération; alors, la détermination de la volonté sera non plus causale, mais formelle et achevée. Ce qui serait contradictoire, ce serait de dire que la volonté est formellement déterminée avant d'être formellement déterminée. Voir l'art. Prémotion.

Sur ces points tous les thomistes sont d'accord, depuis les plus rigides comme Bañez, Lemos et Alvarez, jusqu'au plus mitigé d'entre eux, Gonzalez de Albeda, qui soutint une théorie spéciale sur la grâce suffisante. On peut s'en rendre compte en lisant leurs commentaires de la *Somme théologique* de saint Thomas, I[a], q. XIV, a. 8 et 13; q. XIX, a. 6 et 8; q. XXIII, a. 4 et 5, et I[a]-II[æ], q. CIX sq. Voir en particulier Jean de Saint-Thomas, Gonet, Contenson, Massoulié, les carmes de Salamanque, Gotti, Goudin, Billuart, plus récemment le P. Guillermin, O. P. (*La grâce suffisante*, dans *Revue thomiste*, 1901, 1902, 1903), qui, avec Gonzalez de Albeda et Massoulié, rapproche autant que possible la grâce suffisante de l'efficace, en maintenant pourtant que seule cette dernière écarte infailli-

blement les obstacles au bon consentement. Voir aussi V. Carro, O. P., *De Soto à Bañez*, dans *Ciencia thomista*, 1928, p. 145-178; Fr. Stegmüller, *Fr. de Vitoria y la doctrina de la gracia en la escuela Salmantina*, Barcelone, 1934, p. 227-244 (textes inédits).

3. *Le principe de prédilection.* — Tous, même Gonzalez de Albeda, Massoulié et le P. Guillermin, défendent par suite et très fermement le principe de prédilection : « Nul ne serait *meilleur* qu'un autre s'il n'était *plus aimé* et plus aidé par Dieu. » Tous admettent l'universalité absolue de ce principe tant pour l'état d'innocence que pour l'état actuel, qu'il s'agisse d'actes faciles ou d'actes difficiles, d'acte initial ou d'acte final, du commencement de l'acte ou de sa continuation. Nous ne pouvons nous étendre ici sur ce point que nous avons longuement développé ailleurs. Cf. *La grâce infailliblement efficace par elle-même et les actes salutaires faciles*, dans *Revue thomiste*, nov.-déc. 1925 et mars-avril 1926.

4. *La prédestination.* — A la lumière de ces principes, les thomistes qui ont écrit après le concile de Trente expliquent les articles de saint Thomas sur la prédestination, Ia, q. XXIII. Ils défendent l'interprétation de saint Paul donnée par saint Augustin et par saint Thomas, comme nous l'avons vu dans les œuvres de saint R. Bellarmin, mais en insistant plus que lui sur les paroles de saint Paul : *Deus est qui operatur in vobis velle et perficere.* Phil., II, 13; *Quis enim te discernit ? Quid autem habes quod non accepisti ?* I Cor., IV, 7. Ils considèrent ainsi la doctrine de la gratuité absolue de la prédestination à la gloire comme directement fondée sur l'Écriture.

Dans l'explication de cette doctrine, ils s'entendent tous pour admettre que la *prédestination à la gloire est antérieure à la prévision des mérites*, comme le vouloir de la fin est antérieur au choix des moyens; mais que, dans l'ordre d'exécution, Dieu donne la gloire comme récompense des mérites, en quoi ils combattent les protestants et les jansénistes. *Deus electis suis gratis vult dare gloriam, sed non vult eam gratis dare.* Ils tiennent tous aussi que la *réprobation négative*, par laquelle Dieu veut permettre le péché qui prive de la gloire, est antérieure à la prévision des démérites (le péché originel, ajoutent plusieurs, ne saurait non plus l'expliquer en ceux auxquels ce péché est remis); la *réprobation positive*, qui inflige la peine de la damnation, est au contraire postérieure à la prévision du péché, que la peine suppose.

Les thomistes ordonnent donc généralement ainsi les décrets divins : *a)* Dieu veut d'une volonté antécédente sauver tous les hommes, même après le péché originel, et il leur prépare des grâces vraiment suffisantes pour observer les commandements, car il ne commande jamais l'impossible. Cf. saint Thomas, Ia, q. XIX, a. 6, ad 1um. — *b)* Dieu aime spécialement et choisit un certain nombre d'anges et d'hommes, qu'il veut efficacement sauver. Ia, q. XXIII, a. 4. La prédestination à la gloire précède ainsi, dans l'ordre d'intention, la prévision des mérites. *Ibid.*, a. 5. — *c)* Dieu prépare aux élus des grâces intrinsèquement et infailliblement efficaces, par lesquelles, infailliblement quoique librement, ils mériteront la vie éternelle et y parviendront. — *d)* Dieu, prévoyant dans ses décrets que ses élus persévèreront jusqu'à la fin, décide dans l'ordre d'exécution préconçue de leur accorder la gloire comme récompense de leurs mérites. — *e)* Mais comme il prévoit aussi dans ses décrets permissifs que d'autres achèveront leur temps d'épreuve en état de péché mortel, il les réprouve positivement à cause de leurs péchés. — Cet ordre des décrets est fondé sur ces principes, admis non seulement pas tous les thomistes, mais par Scot, par Bellarmin et Suarez, que le sage veut la fin avant les moyens voulus pour la fin, et que si la fin est première dans l'ordre d'intention elle est dernière dans l'ordre d'exécution.

2° *Point où les thomistes diffèrent.* — Sur ces thèses principales les thomistes s'accordent, ils ne diffèrent guère entre eux que sur la notion de réprobation négative.

Alvarez, les carmes de Salamanque, Jean de Saint-Thomas, Gonet et Contenson ont admis que la *réprobation négative* tant des anges que des hommes, antérieure à la prévision des démérites, consiste dans l'*exclusion positive de la gloire*, en ce sens que Dieu leur aurait refusé la gloire *comme un bienfait qui ne leur était pas dû;* puis il aurait permis leurs péchés et décidé enfin de leur infliger à cause de ces péchés la peine de la damnation, ce qui est la réprobation positive.

Il y a là encore, contre les protestants, une certaine différence entre la réprobation positive, qui est une peine, et la réprobation négative, qui ne l'est pas, mais seulement le refus d'un bienfait gratuit.

Cependant beaucoup de thomistes, comme Goudin, Graveson, Billuart, et presque tous aujourd'hui, ont rejeté cette manière de voir pour trois raisons principales : 1. parce qu'elle paraît trop dure et difficilement conciliable avec la volonté divine antécédente du salut de tous les hommes; — 2. parce qu'elle pose un parallélisme excessif entre l'ordre du bien et celui du mal : Dieu veut aux élus la gloire d'abord comme un bienfait gratuit, puis, dans l'ordre d'exécution préconçue, comme une récompense de leurs mérites; mais il ne peut vouloir *exclure* les autres *de la gloire*, avant la prévision de leurs démérites, car cette exclusion ne saurait être en soi un *bien* et elle ne peut être voulue par Dieu que comme une juste peine après la prévision des démérites; — 3. cette théorie de l'*exclusio positiva a gloria tanquam a beneficio indebito* ne se trouve pas dans les œuvres de saint Thomas, ni chez ses premiers commentateurs Capréolus, Cajetan, Silvestre de Ferrare. Saint Thomas a écrit, Ia, q. XXIII, a. 3 : *Pertinet ad divinam providentiam ut permittat aliquos ab isto fine (gloriæ) deficere, et hoc dicitur reprobare.* A la fin du corps du même article il dit : *Reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam* (réprobation négative) *et inferendi damnationis pœnam pro culpa* (réprobation positive).

Aussi ces derniers thomistes et presque tous aujourd'hui font consister la réprobation négative dans la volonté divine de permettre le péché, qui mérite l'exclusion de la gloire. Dieu n'est *pas tenu* en effet de conduire efficacement tous les anges et tous les hommes à la gloire et d'empêcher qu'une créature de soi défectible ne défaille quelquefois. Il peut permettre ce mal, dont il n'est nullement cause, et il le permet en vue d'un bien supérieur, comme la manifestation de son infinie justice.

3° *La lumière et les obscurités du thomisme.* — La doctrine thomiste de la prédestination se déduit tout entière du principe de prédilection : « Comme l'amour de Dieu est la cause de tout bien, nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu. » Ia, q. XX, a. 3. Ce principe apparaît dans l'ordre philosophique comme un corollaire évident des principes de causalité et de la causalité universelle de Dieu, auteur de tout bien. Ce même principe, dans l'ordre de la grâce, est révélé sous des formes diverses dans l'Ancien Testament : *Miserebor cui voluero, et clemens ero in quem mihi placuerit* (Ex., XXXIII, 19), et dans le Nouveau : *Quis enim te discernit ? Quid autem habes quod non accepisti ?* I Cor., IV, 7.

Par là le thomisme reste parfaitement fidèle à l'interprétation des textes de saint Paul donnée par saint Augustin. C'est le côté lumineux de cette doctrine, qui sauvegarde pleinement la vérité et l'univer-

salité absolue du principe de causalité dans ses rapports avec la causalité transcendante de Dieu auteur de la nature, de la grâce et du salut. Le thomisme se refuse absolument à porter atteinte à ces principes par une conception de la liberté humaine qui ne saurait s'établir ni par l'expérience, ni à priori. Il refuse énergiquement de nier ou de limiter les lois universelles de l'être et de l'agir qui éclairent toute la synthèse doctrinale de la philosophie et de la théologie, d'autant que la théologie a pour objet propre Dieu même et qu'elle doit donc considérer toutes choses, y compris notre liberté, à la lumière de la vraie notion de Dieu et non pas inversement.

L'obscurité de cette doctrine se trouve alors de l'autre côté du mystère, lorsqu'il s'agit de la volonté salvifique universelle, de la réelle possibilité, pour ceux qui ne sont pas élus, d'observer les commandements, et de la permission divine du péché, surtout du péché d'impénitence finale.

A cela les thomistes répondent que très certainement Dieu veut sauver tous les hommes en ce sens qu'il veut leur rendre *réellement possible* l'accomplissement de ses préceptes, mais que cette réelle possibilité ou ce *réel pouvoir* reste obscur pour deux raisons :

1. *Nihil est intelligibile nisi in quantum est in actu*, rien n'est intelligible s'il n'est en acte, s'il n'est déterminé. Dans toute doctrine qui admet la puissance et l'acte, l'acte ou la détermination est intelligible *en soi*, bien qu'il ne soit pas toujours facilement intelligible *pour nous*, à raison de son élévation ou de sa spiritualité qui échappe à nos sens. Par opposition, la *puissance* non encore déterminée, comme un germe non encore développé, n'est pas intelligible en soi, mais seulement par rapport à l'acte. Cela est vrai de la matière première par rapport à la forme, de l'essence des choses par rapport à l'existence, de l'intelligence non encore informée par l'intelligible, de la liberté créée, qui peut choisir ceci ou cela, du *pouvoir réel* de faire le bien, qui, tout réel qu'il est, ne passe pas à l'acte. Nous avons longuement développé ailleurs la raison de l'obscurité de tout ce qui reste potentiel. Cf. *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, 3e éd., Paris, 1922, p. 149-153.

2. Ce *pouvoir réel* de faire le bien, qui ne passe pas à l'acte, reste obscur parce qu'il s'accompagne de la permission divine du péché, et que le péché est un mystère d'iniquité plus obscur en soi que les mystères de grâce; tandis que ceux-ci sont en eux-mêmes lumière, vérité et bonté, le mal du péché est une privation d'être, de vérité et de bien.

Cependant nous voyons que Dieu, qui est souverain bien et tout-puissant, n'est nullement cause du mal moral. Comme le montre saint Thomas, Ia-IIæ, q. LXXIX, a. 1 et 2, Dieu ne saurait nous y porter directement sans se nier lui-même, et l'on ne peut dire non plus qu'il en est indirectement responsable pour ne nous avoir pas donné le secours suffisant. Ce secours il le donne, mais le pécheur y résiste, et par là il mérite d'être privé du secours efficace. Selon la parole divine exprimée par le prophète Osée : *Perditio tua ex te, Israel ; tantummodo in me auxilium tuum.* Même si, par impossible, Dieu voulait être cause directe ou indirecte du péché, il ne le pourrait pas, car la déficience et le désordre ne tombent pas sous l'objet adéquat de sa toute-puissance. Comme l'œil ne peut voir les sons, ni l'oreille entendre les couleurs, de même et plus encore la souveraine bonté et la toute-puissance ne peuvent être cause directe ou indirecte du désordre moral. Dieu ne peut que le permettre, le laisser arriver, pour un bien supérieur, qui souvent nous échappe.

Sans doute le mystère de la permission divine du péché d'impénitence finale contient une très grande obscurité; mais nul ne peut prouver que la Providence universelle soit tenue d'empêcher une créature, de soi défectible, de défaillir et de défaillir irrémédiablement. Dieu, en sa justice, donne le pouvoir très réel d'éviter cette défaillance irrémédiable, mais il ne donne pas à tous de l'éviter de fait. Il n'est pas impossible qu'il permette, surtout après beaucoup d'autres fautes, la résistance à la dernière grâce suffisante, résistance par laquelle le pécheur mérite d'être privé du dernier secours efficace. C'est le grand mystère, qui implique toute l'obscurité de la *puissance réelle* non actuée, de la puissance libre, et toute l'obscurité *du mal du péché*, qui de soi est ténèbres, privation de lumière, de vérité et de bonté.

La solution du problème du mal se trouve toujours dans la parole de saint Augustin : *Deus, cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo. Enchiridion*, c. XI. Dieu ne peut permettre le mal que pour un plus grand bien. La manifestation de la splendeur de l'infinie justice et de l'infinie miséricorde est un bien si supérieur que par plusieurs côtés il nous dépasse complètement. C'est là certes une obscurité, mais celle même de la foi chrétienne, l'obscurité qui vient d'une trop grande lumière pour nos faibles yeux, « la lumière inaccessible où Dieu habite ».

Les objections faites contre la doctrine thomiste de la prédestination reviennent à dire que cette doctrine détruit la liberté humaine, qu'elle est décourageante et qu'elle attribue à Dieu l'acception de personnes qui est une forme de l'injustice. Ce sont les objections qu'adressaient les semi-pélagiens à saint Augustin et celles mêmes que se faisait saint Paul dans l'épître aux Romains, IX : *Numquid iniquitas apud Deum ?... O homo ! tu quis es qui respondeas Deo ? An non habet potestatem figulus facere aliud vas in honorem, et aliud in contumeliam ?*

Les thomistes répondent que, contrairement à ce que disent les protestants et les jansénistes, l'efficacité transcendante des décrets divins et de la grâce, loin de détruire notre liberté, notre indifférence dominatrice, l'actualise, en produisant en nous et avec nous jusqu'au *mode libre* de nos actes, car ce mode est de l'être et un bien et dérive par suite de la source de toute réalité et de tout bien. Cf. Saint Thomas, Ia, q. XIX, a. 8, et Bossuet, *Traité du libre arbritre*, c. VIII.

A la seconde objection les thomistes répondent que la doctrine de saint Thomas, loin d'être décourageante, met en un vigoureux relief le motif formel de l'espérance, qui est, non pas l'effort humain, mais Dieu même infiniment secourable, *Deus auxilians*. Le motif formel d'une vertu théologale ne peut être en effet quelque chose de créé, et notre effort surnaturel, suscité par l'efficacité de la grâce, ne saurait rendre efficace celle-ci. Il vaut mieux donc, comme le disait saint Augustin, se confier à Dieu souverainement bon et tout-puissant qu'à nous-mêmes, à notre inconstance et à notre fragilité, car, malgré l'obscurité du mystère, nous sommes beaucoup plus sûrs de la rectitude des intentions du Dieu tout-puissant que de la rectitude des nôtres. Bossuet a particulièrement insisté sur ce point dans ses *Méditations sur l'Évangile*, IIe part., 72e jour : La prédestination des saints, ci-dessus col. 2956.

Qu'on ne dise donc pas : Si je suis prédestiné, quoi que je fasse, je serai sauvé; sinon, quoi que je fasse, je serai damné. C'est aussi faux et aussi absurde que si le laboureur disait : Si la moisson doit venir, que je laboure et que je sème ou non, elle viendra. La raison en est que la prédestination comme la providence porte non seulement sur la fin, mais aussi sur les moyens capables de nous faire obtenir cette fin. La doctrine augustinienne et thomiste, loin de détourner

des bonnes œuvres, comme la doctrine protestante, nous porte à travailler et à lutter pour mériter la vie éternelle, en nous abandonnant par-dessus tout à Dieu, qui seul peut nous donner de persévérer jusqu'à la fin, comme le dit le concile de Trente.

Il y aurait de la part de Dieu acception de personnes et donc injustice si, en donnant à l'un plus de secours qu'à l'autre, il refusait à celui-ci ce qui lui est dû. Mais il n'en est pas ainsi, la grâce est un don gratuit et Dieu accorde même la grâce suffisante à tous ceux qui ont à observer ses préceptes; s'ils y résistent, ils méritent ainsi d'être privés du secours efficace qui leur était virtuellement offert dans le précédent. Ainsi, comme le disait saint Augustin, si la grâce efficace est accordée à celui-ci, c'est par miséricorde; si elle est refusée à celui-là, c'est par justice. Cf. IIa-IIæ, q. II, a. 5, ad 1um. Reste le mystère impénétrable de la conciliation intime des deux principes qui éclairent tous ces problèmes : d'une part, le principe de prédilection : nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu; d'autre part, Dieu ne commande jamais l'impossible, il veut rendre possible à tous l'accomplissement de ses préceptes.

Comment se concilient intimement ces deux grands principes ? Aucune intelligence humaine ou angélique ne saurait le voir par ses propres forces; il faudrait avoir reçu la lumière de gloire, et voir comment l'infinie justice, l'infinie miséricorde et la souveraine liberté s'identifient réellement, sans se détruire, dans l'éminence de la Déité ou de la vie intime de Dieu.

Après avoir exposé les différentes conceptions théologiques et leurs difficultés il nous reste à les comparer à la lumière de l'enseignement de l'Église; c'est ce que nous ferons dans la partie théorique de cet article.

VIII. PARTIE THÉORIQUE. — Voyons d'abord les déclarations de l'Église formulées à l'occasion des hérésies opposées entre elles, nous saisirons mieux ainsi l'état de la question et le point précis de la difficulté du problème. Nous classerons ensuite les différentes conceptions théologiques et, pour les comparer, nous verrons à la lumière des déclarations de l'Église ce que dit l'Écriture de la prédestination. Nous examinerons enfin si les principes de la synthèse formulée par saint Augustin et par saint Thomas ont été infirmés par les essais des théologiens postérieurs.

I. Doctrine de l'Église. II. Le mystère de la prédestination (col. 2996). III. Les systèmes théologiques (col. 3000). IV. Notions principales relatives à la prédestination (col. 3003). V. Conclusion générale (col. 3019).

I. La doctrine de l'Église. — 1° *A l'encontre du pélagianisme.* — Le sens et la portée des déclarations de l'Église contre le pélagianisme et le semi-pélagianisme apparaissent si l'on se rappelle les principes de ces doctrines condamnées et ce qui en découle par rapport à la prédestination.

1. *Les pélagiens* tenaient que la grâce n'est pas nécessaire pour accomplir les préceptes de la loi chrétienne, mais seulement pour les accomplir avec plus de facilité et que nous pouvons par les bonnes œuvres naturelles mériter la première grâce. Dès lors, ils disaient que la prescience des bonnes œuvres, soit naturelles, soit surnaturelles, est cause de la prédestination. Le pélagianisme fut condamné d'abord en 416, aux deux conciles de Carthage et de Milève, puis au concile de Carthage de 418 (dont les canons ont été attribués à tort au IIe concile de Milève). Voir l'art. Pélagianisme, col. 694-696. Parmi ces derniers, le can. 6 (ou 5) vise spécialement la doctrine ci-dessus : *Possumus sine gratia implere divina mandata... gratia non est necessaria nisi ad ea* facilius *implenda.* Voir l'art. Milève, t. x, col. 1756.

2. *Les semi-pélagiens*, comme on le voit par les lettres de saint Prosper et de saint Hilaire à saint Augustin, admettaient : 1° que l'homme peut sans la grâce avoir le commencement de foi et de bonne volonté, qui est l'*initium salutis*, et qu'il peut *persévérer sans secours spécial* jusqu'à la mort; 2° que Dieu veut *également* le salut de tous les hommes, bien que des grâces spéciales soient accordées à quelques privilégiés; 3° que, par suite, la prédestination s'identifie avec la prescience de l'*initium salutis* et des mérites par lesquels l'homme persévère dans le bien sans secours spécial; quant à la réprobation (négative), elle s'identifie avec la prescience des démérites. Ainsi la prédestination et la réprobation (négative) suivent l'élection humaine, soit bonne, soit mauvaise.

De la sorte, le mystère de la prédestination, dont parle saint Paul, est supprimé. Dieu n'est pas l'*auteur*, mais seulement le *spectateur* de ce qui *discerne* les élus des autres hommes; les élus ne sont pas plus aimés et plus aidés.

Quant aux enfants morts avant l'âge de raison, les semi-pélagiens disaient : Dieu les prédestine ou les réprouve en prévoyant les œuvres bonnes ou mauvaises qu'ils auraient accomplies s'ils avaient vécu davantage. C'est là une prescience des futurs conditionnels ou futuribles, antérieure à tout décret divin, qui fait penser quelque peu à la théorie de la science moyenne proposée plus tard par Molina. De la sorte, répondirent les adversaires de cette doctrine, des enfants seraient réprouvés pour des fautes non commises.

Contre ces principes, saint Augustin, surtout dans les écrits de la fin de sa vie, le *De prædestinatione sanctorum*, et le *De dono perseverantiæ*, montra par le témoignage de la sainte Écriture: 1° que l'homme ne peut, sans une grâce spéciale et gratuite, avoir l'*initium salutis* et qu'il ne peut persévérer jusqu'à la fin sans un secours spécial et gratuit; 2° que Dieu ne veut *pas également* le salut de tous les hommes; 3° que les élus, comme leur nom l'indique, sont *plus aimés* et *plus aidés*, que l'élection divine est donc antérieure à la prévision des mérites, lesquels sont le fruit de la grâce.

Le IIe concile d'Orange qui condamna, en 529, le semi-pélagianisme, en empruntant beaucoup de ses formules à saint Augustin et à saint Prosper, réprouva, selon tous les historiens, les négations semi-pélagiennes de la *gratuité* de la grâce et de sa *nécessité* pour l'*initium salutis* et la *persévérance finale*. Cf. Denzinger, n. 176, 177, 179, 183; cf. concile de Trente, n. 806.

C'est là un minimum, admis par tous; mais bien des historiens et des théologiens, parmi lesquels les thomistes et les augustiniens, voient dans le sens obvie des termes du IIe concile d'Orange, comme dans celui de plusieurs paroles de saint Paul, une autre affirmation, celle de l'*efficacité* intrinsèque de la grâce, présupposée par le principe de prédilection. Cf. art. Augustin, t. I, col. 2516.

Nous allons y revenir. Mais, quoi qu'il en soit, du minimum admis par tous résultent trois propositions enseignées par tous les théologiens catholiques : 1° La prédestination à la première grâce n'a pas pour cause la prévision des bonnes œuvres naturelles, ni d'un commencement naturel du salut; — 2° la prédestination à la gloire n'a pas pour cause la prévision de mérites surnaturels qui dureraient sans le don spécial de la persévérance finale; — 3° la prédestination *adæquate sumpta*, en tant qu'elle comprend toute la série des grâces depuis la première jusqu'à la glorification, est gratuite ou antérieure à la prévision des mérites.

Mais ces trois propositions admises par tous les théologiens catholiques ne sont pas entendues de la même manière par les thomistes et augustiniens d'une part, et par les molinistes et congruistes de l'autre.

a) La première proposition relative à l'*initium salutis* est entendue par Molina conformément à son principe : *Quotiescumque liberum arbitrium ex suis viribus naturalibus conatur efficere quod in se est, a Deo confertur gratia præveniens. Concordia*, p. 43; cf. p. 564 en haut. Les thomistes et les augustiniens entendent cette première proposition en cet autre sens : *Facienti quod in se est cum auxilio gratiæ actualis, Deus non denegat gratiam habitualem;* ce qui sauvegarde beaucoup mieux la *gratuité* et de la grâce actuelle et de la grâce habituelle, définie au concile d'Orange. Denzinger, n. 176-178, 199, 200.

b) La seconde proposition, relative à la persévérance finale, est entendue par les molinistes et les congruistes en ce sens que la grâce actuelle de persévérance finale est *extrinsèquement efficace* selon la prévision de notre consentement par la science moyenne.

Les thomistes et les augustiniens entendent au contraire que cette grâce est *intrinsèquement efficace*, ce qui paraît beaucoup plus conforme aux termes du can. 10 du concile d'Orange : *Adjutorium Dei etiam renatis et sanctis semper est implorandum, ut ad finem bonum pervenire, vel ut in bono possint opere perdurare.* Denzinger, n. 183. Ce can. 10 est extrait de saint Prosper, *Contra Collatorem*, c. XI, n. 31-36, *P. L.*, t. XLV, col. 1815; or, saint Prosper suit saint Augustin, qui considère la grande grâce de la persévérance finale, propre aux élus, comme efficace par elle-même, *gratia quæ a nullo duro corde respuitur, quia ad tollendam cordis duritiam primitus datur.* Molina dit au contraire, en se séparant, comme il le reconnaît, de saint Augustin (*Concordia*, éd. cit., p. 51, 230, 231, 548) : *Fieri potest ut, duorum, qui æquali auxilio interius a Deo vocantur, unus pro libertate sui arbitrii convertatur et alter in infidelitate permaneat. Imo fieri potest ut aliquis præventus et vocatus longe majori auxilio pro sua libertate non convertatur, et alius cum longe minori convertatur.* Ce qui paraît difficilement conciliable avec ce que le concile de Trente (Denzinger, n. 806) affirme du grand don de la persévérance finale : *(quod) non potest aliunde haberi nisi ab eo qui potens est cum qui stat, statuere* (Rom., XIV, 4), *ut perseveranter stet, et eum, qui cadit, restituere ;* toutes expressions qui paraissent exprimer une grâce, efficace par elle-même et non pas par notre consentement prévu. Aussi le concile de Trente (Denzinger, n. 826) appelle-t-il ce don : *magnum et speciale donum perseverantiæ.* On ne voit guère comment il se peut réduire à des circonstances opportunes, dans lesquelles Dieu a prévu que, de deux hommes *également aidés*, celui-ci persévérerait et cet autre pas. N'est-ce pas diminuer le mystère, en diminuant le don de Dieu?

Le concile de Trente dit aussi (Denzinger, n. 805) : *Nemo, quamdiu in hac mortalitate vivitur, de arcano divinæ prædestinationis mysterio, usque adeo præsumere debet, ut certo statuat, se omnino esse in numero prædestinatorum, quasi verum esset, quod justificatus aut amplius peccare non possit, aut si peccaverit, certam sibi resipiscentiam promittere debeat. Nam, nisi ex speciali revelatione, sciri non potest, quos Deus sibi elegerit.*

En faveur de la doctrine augustinienne et thomiste on a aussi justement invoqué cet argument que, d'après le concile de Trente, la grâce de la persévérance finale ne peut être méritée au moins *de condigno*, car il y est dit que le juste peut mériter la vie éternelle, *si tamen in gratia decesserit* (Denzinger, n. 842), ce qui ne se mérite pas, puisque l'état de grâce et sa continuation, étant le principe du mérite, n'en peuvent être l'objet. Il suit de là que la prédestination à la grâce de la persévérance finale, qui est l'ultime disposition à la gloire, n'est pas *ex prævisis meritis;* et donc la prédestination à la gloire, qui ne fait qu'un avec elle, est aussi gratuite.

Si donc on veut affirmer que la prédestination à la gloire est *ex prævisis meritis*, il faut ajouter, ce qui paraît détruire cette affirmation : pourvu que Dieu *conserve gratuitement ces mérites* jusqu'à la mort. Et de fait Molina dit bien (c'est un minimum indispensable) : à condition que Dieu, selon son bon plaisir tout gratuit, veuille placer l'homme dans les circonstances où il prévoit par sa science moyenne que cet homme persévérera. Par là, comme par sa théorie du pacte relatif à l'*initium salutis*, le molinisme évite le semi-pélagianisme; mais, aux yeux des thomistes, il paraît diminuer et la première grâce et le *magnum et speciale donum perseverantiæ finalis.*

c) Troisième proposition. — Enfin, s'il s'agit de *la prédestination « adæquate sumpta »*, comprenant toute la série des grâces, tous les théologiens entendent bien, contre les semi-pélagiens, qu'elle est *gratuite* ou antérieure à la prévision des mérites. Molina le reconnaît comme tout le monde, mais il ajoute : *Præscientiæ, quam prædestinatio ex parte intellectus includit, datur conditio ex parte usus liberi arbitrii, sine qua non præextitisset in Deo. Concordia*, p. 516. Les augustiniens et les thomistes entendent au contraire la prédestination adéquate en ce sens exprimé par saint Thomas, Ia, q. XXIII, a. 5 : *Impossibile est quod* TOTUS *prædestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra; quia quidquid est in homine ordinans ipsum in salutem, comprehenditur* TOTUM *sub effectu prædestinationis, etiam ipsa præparatio ad gratiam.* Ainsi même la détermination libre salutaire est comprise tout entière dans l'effet de la prédestination : *non est enim distinctum quod est ex libero arbitrio et ex prædestinatione, sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda et ex causa prima. Ibid.*

Il est clair que cette manière d'entendre la prédestination adéquate présuppose l'efficacité intrinsèque des décrets divins et de la grâce, et, par suite, la valeur absolue du principe de prédilection, tandis que l'interprétation moliniste et congruiste ne les présuppose pas.

Or, saint Thomas paraît persuadé que la proposition *quidquid est in homine ordinans ipsum in salutem comprehenditur totum sub effectu prædestinationis* est, avec l'efficacité intrinsèque de la grâce et le principe de prédilection, l'expression de la doctrine de saint Augustin et de celle qui est formulée par le IIe concile d'Orange.

Nous laissons au lecteur le soin d'en juger, en nous bornant à rapporter les principaux canons de ce concile. Voir la traduction de ces textes, art. ORANGE, t. XI, col. 1093. Toute l'œuvre du salut et chacun des actes salutaires, en tout ce qu'il a de bon, y sont attribués à Dieu. Can. 9 : *Divini est muneris, cum et recte cogitamus, et pedes nostros a falsitate et injustitia continemus ; quoties enim bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum ut operemur operatur.* Ce canon est extrait de la 22e sentence de Prosper, tirée elle-même de saint Augustin. Il s'agit de la grâce efficace, qui non seulement donne de *pouvoir* bien agir, mais qui fait bien agir : *Deus ut operemur, operatur*, cela en chaque acte libre salutaire, et l'on ne voit nullement que la détermination libre salutaire échappe comme détermination libre à la causalité divine; le sens obvie du texte est que Dieu l'opère en nous et avec nous, selon la parole de saint Paul : *Deus operatur in vobis velle et perficere.* Phil., II, 13. Il y a une grâce qui est efficace en ce sens qu'elle est *effectrix operationis*, bien

qu'elle n'exclue pas notre coopération, mais la suscite, selon un mode mystérieux.

Le can. 12e est une formule du principe de prédilection : *Tales nos amat Deus, quales futuri sumus ipsius dono, non quales sumus nostro merito.* Extrait de la 56e sentence de Prosper. Il suit immédiatement de là : *Tales magis amat Deus, quales futuri sunt meliores ipsius dono.* En d'autres termes, nul ne serait *meilleur* qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu. En rapportant ce canon, Denzinger, n. 185, renvoie à l'*Indiculus de gratia Dei*, *ibid.*, n. 134, où il est dit : *Nemo aliunde Deo placet, nisi ex eo quod ipse donaverit*, et donc nul ne plaît plus à Dieu qu'un autre, sans avoir plus reçu de Dieu. Si, au contraire, la grâce était rendue efficace *in actu secundo* par notre consentement, il arriverait que, de deux hommes également aidés, l'un deviendrait meilleur, meilleur sans avoir été plus aimé, plus aidé, meilleur sans avoir plus reçu. Ce n'est pas ce que nous lisons dans le concile d'Orange, ni dans l'*Indiculus de gratia*, collection des déclarations de l'Église romaine, composée selon toutes vraisemblances par le futur pape saint Léon Ier. Ce recueil de déclaration de l'Église est reçu partout vers l'an 500. Voir en particulier, dans cet *Indiculus*, les n. 131, 133 : *Nemo, nisi per Christum libero bene utitur arbitrio*; n. 134, 135, 137, 141 : *Auxilio Dei non aufertur liberum arbitrium, sed liberatur... Agit quippe in nobis, ut, quod vult et velimus et agamus*; n. 142 : *Gratiæ Dei operi ac dignationi nihil penitus substrahendum est.* S'il en est ainsi, comment l'acte salutaire, en tant que détermination libre, ne dépendrait-il pas de l'efficacité de la grâce, mais rendrait-il celle-ci efficace de fait?

Le principe de prédilection est encore exprimé sous d'autres formes dans le concile d'Orange; cf. can. 16 : *Nemo ex eo quod videtur habere, glorietur, tanquam non acceperit;* can. 20 (n. 193) : *Multa Deus facit in homine bona, quæ non facit homo, nulla vero facit homo bona, quæ non Deus præstat ut faciat homo.* Cet extrait de saint Augustin et de la 312e sentence de Prosper signifie que tout bien dérive de Dieu, soit comme auteur de la nature, soit comme auteur de la grâce, et donc que nul n'est meilleur, sans avoir plus reçu. C'est aussi le sens du can. 22 : *Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum. Si quid autem habet homo veritatis atque justitiæ, ab illo fonte est, quem debemus sitire in hac eremo, ut ex eo quasi guttis quibusdam irrorati non deficiamus in via.* Cet extrait de saint Augustin, *In Joannem*, tract. v, 19, parle de Dieu auteur des biens de la nature et des biens de la grâce, comme cela apparaît plus explicitement par le can. 19; il ne suit donc pas de là que toutes les œuvres des infidèles sont des péchés; certaines ont une bonté morale d'ordre naturel, comme payer ses dettes, pourvoir à la vie de ses enfants; mais même cette bonté naturelle vient de Dieu, auteur de tout bien, et ce n'est pas indépendamment de lui que tel acte naturellement bon se trouve en tel homme plutôt qu'en tel autre, en qui est permis le péché contraire.

Tous ces textes du concile d'Orange, extraits des écrits de saint Augustin ou de saint Prosper, montrent que le moins qu'on puisse dire est ce qu'affirme dom H. Leclercq dans une note de sa traduction française de l'*Histoire des conciles*, de Hefele, t. II, p. 1102 : « Ce qui paraît fondé incontestablement, c'est l'adoption par l'Église (au concile d'Orange) de la théorie augustinienne dans les principes fondamentaux défendus contre les pélagiens et semi-pélagiens : péché originel, *nécessité et gratuité* de la grâce, *dépendance absolue de Dieu pour tout acte salutaire.* »

Il n'est donc pas étonnant que les augustiniens et les thomistes aient vu dans le sens obvie des termes de ce concile le principe de prédilection, principe qui suppose l'efficacité intrinsèque de la grâce. Ils voient de même ce principe dans les paroles de saint Paul : *Deus est qui operatur in vobis velle et perficere, pro bona voluntate* (Phil., II, 13); *Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti?* I Cor., IV, 7.

N'est-ce pas là ce que niaient les semi-pélagiens en disant que Dieu veut sauver *également* tous les hommes et qu'il n'est pas l'auteur, mais le spectateur, de ce qui *discerne* le juste de l'impie, et les élus des autres hommes?

2° *Contre le prédestinatianisme.* — Les déclarations de l'Église au concile d'Orange expriment un aspect du grand mystère qui nous occupe, l'autre aspect est exprimé par ce que l'Église a enseigné contre le prédestinatianisme, puis contre le calvinisme, le baïanisme et le jansénisme.

1. *Au Ve siècle.* — Le prêtre Lucidus, accusé d'avoir enseigné le prédestinatianisme, ou la prédestination au mal, rétracta au concile d'Arles, probablement en 473, l'opinion ainsi formulée (Denzinger, 16e éd., n. 3026) : *Quod Christus Dominus Salvator noster mortem non pro omnium salute susceperit; ... quod præscientia Dei hominem violenter impellat ad mortem, vel quod cum Dei pereant voluntate qui pereunt... Item rejicio sententiam ejus qui dicit alios deputatos ad mortem, alios ad vitam prædestinatos.* Lucidus, en se rétractant, affirma *eum qui periit, potuisse salvari.* Sur la signification de l'affaire, voir l'art. LUCIDUS, t. IX, col. 1020. Il faudrait se garder d'attribuer une valeur trop grande aux décisions prises contre Lucidus. Elles sont le fait, on l'a dit, d'un milieu antiaugustinien.

2. *Au IXe siècle.* — On a vu plus haut (col. 2920 sq.) ce que furent au IXe siècle les décisions des conciles de Quierzy, en 853 (Denzinger, n. 316), de Valence, en 855 (n. 320), de Langres, de Toul et finalement de Thuzey. *P. L.*, t. CXXVI, col. 123.

De ces divers textes, il ressort que : 1° Dieu veut d'une certaine manière sauver tous les hommes; 2° qu'il n'y a pas de prédestination au mal, mais que Dieu a décrété de toute éternité d'infliger la peine de la damnation, pour le péché prévu d'impénitence finale, péché dont il n'est nullement cause, mais qu'il permet seulement.

Le sens et la portée de ces deux propositions apparaissent par les canons des conciles dont nous venons de parler.

Par le can. 1 de Quierzy est nettement exclue la prédestination au mal; pour ce qui est de la prédestination à la vie éternelle, elle apparaît comme une grâce (dépendante, peut-être, de la prescience et donc de la prévision de mérites). Ci-dessus, col. 2920.

Le can. 2 porte : *Habemus liberum arbitrium ad bonum, præventum et adjutum gratia, et habemus liberum arbitrium ad malum, desertum gratia.* Ces derniers mots montrent que le péché n'arrive pas sans une permission de Dieu qui le laisse justement arriver en tel homme, tandis que, par miséricorde, il soutient tel autre.

Cette vérité apparaît plus encore dans le can. 3 dont l'essentiel est ceci : *Deus omnipotens omnes homines sine exceptione vult salvos fieri, licet non omnes salventur. Quod autem quidam salvantur, salvantis est donum, quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum.* Ce canon est extrait des écrits de Prosper. On voit par ce can. 3 de Quierzy que, si la volonté salvifique est universelle, elle n'est pas *égale* pour tous, comme le voulaient les pélagiens; elle n'est efficace que par rapport aux élus, et cela en vertu d'un don spécial; mais il n'y a pas de prédestination au mal. Les deux aspects du mystère sont nettement affirmés, mais leur intime conciliation nous échappe.

Le can. 4 de Quierzy affirme que le Christ est mort pour tous les hommes.

Le IIIe concile de Valence, en 855, a insisté plus sur la gratuité de la prédestination à la vie éternelle en tant qu'elle se distingue de la simple prescience, qui porte aussi sur le mal. D'après ses déclarations, le moindre bien et la moindre peine justement infligée n'arrivent jamais sans un décret positif et infaillible de Dieu, et aucun péché n'arrive, et n'arrive ici plutôt que là, sans sa prescience et sa permission. Voir le texte, col. 2922.

On sait qu'après le concile de Langres (859) les discussions relatives à la prédestination entre Hincmar, grand adversaire de Gotescalc, et l'Église de Lyon, s'achevèrent à Thuzey en 860. La lettre synodale qui y fut approuvée contient les affirmations suivantes. Texte dans *P. L.*, t. CXXVI, col. 123, analysé ci-dessus, col. 2929.

1. *In cælo et in terra omnia quæcumque voluit Deus fecit. Nihil enim in cælo vel in terra fit, nisi quod ipse aut propitius facit, aut fieri juste permittit.* C'est dire que tout bien, facile ou difficile, naturel ou surnaturel, vient de Dieu, et qu'aucun péché n'arrive, et n'arrive en tel homme plutôt qu'en tel autre, sans une permission divine. Ce principe extrêmement général contient évidemment d'innombrables conséquences. Les thomistes y voient l'équivalent du principe de prédilection. De ce principe général dérivent les autres assertions de cette lettre synodale. — 2. *Qui vult omnes homines salvos fieri et neminem vult perire... nec post primi hominis casum vult tollere violenter suæ voluntatis arbitrium liberum.* — 3. *Ut autem ambulantes ambulent et perseverent in innocentia, sanat et adjuvat eorum arbitrium gratia.* — 4. *Qui se elongant a Deo, volente congregare filios nolentis Jerusalem, peribunt.* — 5. *Unde quia gratia Dei est, salvatur mundus; et quia inest liberum arbitrium homini, judicabitur mundus.* — 6. *Adam per malum velle perdidit bonum posse... Qua de re facta est massa perditionis totius humani generis. De qua si nullus ad salutem eriperetur, irreprehensibilis esset Dei justitia; quia vero multi salvantur ineffabilis est Dei gratia.* Ces dernières paroles sont d'Augustin et de Prosper. C'est ainsi qu'à la fin de ces controverses du IXe siècle les évêques réunis au concile de Thuzey rejetèrent absolument la prédestination au mal et affirmèrent la volonté salvifique universelle, comme l'avait fait Prosper. Dieu ne commande jamais l'impossible, il veut rendre possible à tous l'accomplissement de ses préceptes et le salut, voilà ce qu'affirment, avec saint Augustin et saint Prosper, tous les évêques réunis à ce dernier concile, mais ils ne nient nullement pour cela l'autre aspect du mystère : la gratuité absolue de la prédestination, de la vraie prédestination qui s'oppose à la réprobation.

3. *Aux XVIe et XVIIe siècles.* — Cette doctrine de l'Église fut confirmée par les décisions du concile de Trente contre les erreurs protestantes et par la condamnation du jansénisme.

L'Église déclare de nouveau que l'homme après le péché originel *reste libre* pour faire le bien avec le secours de la grâce, en consentant à y coopérer, alors qu'il peut y résister. Denzinger, n. 797, cf. n. 816. Il suit de là que Dieu ne prédestine personne au mal (*ibid.*, n. 827), mais qu'il veut au contraire le salut de tous les hommes, et que le Christ est mort pour tous, bien que tous ne reçoivent pas le bienfait qui est le fruit de sa mort, mais seulement ceux à qui est communiqué le mérite de la passion, *sed ii duntaxat, quibus meritum passionis ejus communicatur. Ibid.*, n. 795. Les bonnes œuvres sont nécessaires au salut, pour les adultes, et la gloire est la récompense de leurs mérites, dans l'ordre d'exécution, au terme de l'épreuve.

Il est de même déclaré contre le jansénisme que le Christ n'est pas mort seulement pour les prédestinés, ni seulement pour les fidèles (*ibid.*, n. 1096, 1380 sq., 1294), qu'il y a une grâce vraiment suffisante, à raison de laquelle l'accomplissement des préceptes est possible à tous ceux à qui ces préceptes s'imposent. L'Église contre les protestants et les jansénistes redit en se servant des paroles de saint Augustin : *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis et petere quod non possis* (Denzinger, n. 804). « Dieu n'abandonne pas les justes sans avoir été abandonné par eux » (*n.* 804, 806, 1794); ils ne sont privés de la grâce habituelle que pour une faute mortelle, et de certaines grâces actuelles nécessaires au salut que pour avoir résisté à des grâces suffisantes. Dieu ne permet pas que nous soyons tentés au delà de nos forces (n. 979); la grâce de la conversion est offerte aux pécheurs (n. 807), et ceux-là seuls en sont privés, qui la refusent par une faute que Dieu permet, mais dont il n'est nullement cause (n. 827, 816, 1767).

Mais, en affirmant que Dieu par une grâce suffisante rend l'accomplissement des préceptes *possible* à tous, l'Église n'en affirme pas moins l'efficacité de la grâce qui fait *produire de fait* les bonnes œuvres. Le concile de Trente déclare : *Deus, nisi ipsi (homines) illius gratiæ defuerint, sicut cœpit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere* (Phil., II, 13). Denzinger, *n.* 806.

Que résulte-t-il donc de l'enseignement de l'Église contre les hérésies opposées entre elles du semi-pélagianisme et du prédestinatianisme renouvelé par le calvinisme et le jansénisme?

a) En résumé : contre le semi-pélagianisme, l'Église affirme surtout trois choses :

a. La prédestination à la grâce n'a pas pour cause la prévision de bonnes œuvres naturelles, ni d'un commencement naturel du salut. — *b. La prédestination à la gloire* n'a pas pour cause la prévision de mérites surnaturels, qui dureraient sans le don spécial de persévérance finale. — *c. La prédestination adéquate*, comprenant toute la suite des grâces, est gratuite ou antérieure à la prévision des mérites. Ce que saint Thomas entend en ce sens : *tout* ce qui dans l'homme l'ordonne au salut (même et surtout sa détermination libre salutaire) tombe sous l'effet de la prédestination. D'un mot : *Quod quidam salvantur, salvantis est donum.* Denzinger, n. 318.

b) Contre le prédestinatianisme et les doctrines protestantes et jansénistes qui le renouvellent, l'Église enseigne : *a. Dieu veut* d'une certaine manière *sauver tous les hommes* et il rend l'accomplissement de ses préceptes possible à tous; *b.* il n'y a pas de prédestination au mal, mais Dieu a décrété de toute éternité d'infliger la peine de la damnation, pour le péché prévu d'impénitence finale, péché dont il n'est nullement cause, mais que seulement il permet.

On voit que l'enseignement de l'Église contre les hérésies opposées entre elles se résume dans ces paroles profondes de saint Prosper, adoptées par le concile de Quierzy : *Quod quidam salvantur, salvantis est donum* (contre le pélagianisme et le semi-pélagianisme); *quod quidam pereunt, pereuntium est meritum* (contre le prédestinatianisme). C'est ce que la sainte Écriture exprimait en disant : *Perditio tua ex te, Israel; tantummodo in me auxilium tuum.* Osée, XIII, 9.

Autant ces deux grandes vérités indiscutables sont fermement affirmées par le sens chrétien, autant leur intime conciliation reste mystérieuse.

II. LES PRINCIPALES DIFFICULTÉS DU PROBLÈME ET LE POINT CULMINANT DU MYSTÈRE. — 1° *Les difficultés.* — 1. On voit par ce que nous venons de dire que la *première difficulté* fut toujours la conciliation de la prédestination avec la volonté salvifique universelle. D'une part, l'Écriture affirme que Dieu veut que tous les hommes soient sauvés (I Tim., *II*, 4) et, d'autre

part, elle dit que tous ne sont pas prédestinés, mais que « ceux que Dieu prédestine, il les appelle..., les justifie et... les glorifie ». Rom., VIII, 29 sq. Il est même dit dans l'épître aux Romains, IX, 18 : *Cujus vult miseretur Deus, et quem vult indurat.* Les prédestinés seront donc infailliblement sauvés, les autres non. D'où la difficulté : comment la prédestination, qui est infailliblement efficace, peut-elle se concilier avec la volonté salvifique universelle, qui reste inefficace à l'égard de beaucoup?

Est-ce l'effort humain qui rend efficace le secours de Dieu, ou au contraire est-ce l'efficacité intrinsèque du secours de Dieu qui suscite l'effort humain? Et, si la grâce est de soi efficace, d'où vient que Dieu l'accorde aux élus par miséricorde et la refuse aux autres par justice? On voit que ce mystère se ramène à celui de l'intime conciliation de l'infinie miséricorde et de l'infinie justice et à celui de la libre manifestation de ces perfections divines.

Il y a dans l'ordre philosophique une difficulté du même genre : comment l'existence du mal, surtout du mal moral, peut-elle se concilier avec l'infinie bonté de Dieu et sa toute-puissance?

2. *Une seconde difficulté* de ce problème concerne non plus les deux groupes d'hommes, les élus et ceux qui ne le sont pas, mais les personnes individuelles : pourquoi Dieu a-t-il mis tel homme au nombre des élus et non pas tel autre? Pourquoi a-t-il choisi Pierre plutôt que Judas et non inversement? Il semble injuste de distribuer si *inégalement* de tels dons à des hommes *égaux* par nature et par le péché originel.

C'est la difficulté formulée par saint Paul, Rom., IX, 14-16 : *Quid ergo dicemus? Numquid iniquitas apud Deum? Absit. Moysi enim dicit : Miserebor cujus misercor, et misericordiam præstabo cujus misereor. Igitur non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei.* Saint Paul répond ainsi à la difficulté en affirmant le principe de prédilection, ou la gratuité de la grâce, qui ne nous est pas due. Il dit plus loin, *ibid.*, XI, 33 : *O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei : quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, et investigabiles viæ ejus!* C'est le mystère qu'exprime Augustin en disant : *Quare hunc trahat Deus et illum non trahat noli velle dijudicare, si non vis errare.*

Saint Thomas a fort bien noté ces deux grandes difficultés du mystère de la prédestination, l'une générale, l'autre particulière, cf. Iª, q. XXIII, a. 5, ad 3um.

Ex ipsa bonitate divina ratio sumi potest prædestinationis aliquorum et reprobationis aliorum... Voluit Deus in hominibus quantum ad aliquos, quos prædestinat, suam repræsentare bonitatem per modum misericordiæ parcendo, et quantum ad aliquos, quos reprobat, per modum justitiæ puniendo... Sed quare *hos* elegit in gloriam et *illos* reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem... Neque tamen propter hoc est iniquitas apud Deum si inæqualia non inæqualibus præparat... In his enim quæ ex gratia dantur, potest aliquis pro libito suo dare cui vult plus vel minus, dummodo nihil subtrahat debitum, absque præjudicio justitiæ.

La réponse de saint Paul, de saint Augustin, de saint Thomas, écarte la contradiction; mais, sous ses deux aspects, ce mystère reste inscrutable, et cela à deux titres : à raison de sa surnaturalité essentielle, et à raison de l'intervention de la souveraine liberté. Ce mystère est en effet surnaturel non seulement par le mode de sa production, comme le miracle naturellement connaissable, mais par son essence même : il appartient à l'ordre de la vie intime de Dieu, comme celui de la Trinité, et dépasse ainsi les forces naturelles de toute intelligence humaine ou angélique, de toute intelligence créée et créable. De plus, en ce mystère intervient le bon plaisir souverainement libre de Dieu, le *divinum beneplacitum* dont parle saint Paul. Or, ce bon plaisir, qui n'est nullement un caprice, car il est tout pénétré de sagesse et de sainteté, reste pour nous, comme tout ce qui touche à la souveraine liberté, profondément mystérieux, et c'est par lui que Dieu accorde miséricordieusement sa grâce à l'un des deux larrons crucifiés à côté du Sauveur, tandis que par justice il permet une dernière résistance chez l'autre et le laisse dans son péché.

On voit donc qu'interviennent dans ce mystère l'infinie miséricorde, l'infinie justice et la souveraine liberté qui dépassent absolument les forces naturelles de toute intelligence créée et créable.

Saint Thomas a bien noté, IIª-IIæ, q. CLXXI, a. 3, l'obscurité qui provient soit de la surnaturalité essentielle de l'objet, soit de sa contingence ou de son indétermination. Il y a, dit-il, des choses qui sont loin de notre connaissance, *procul a cognitione nostra*, soit dans l'espace, soit à cause de leur élévation surnaturelle, comme le mystère de la Trinité, souverainement déterminé et connaissable en soi, mais par pour nous. Et puis il y a des choses qui, n'étant pas par elles-mêmes déterminées, ne sont pas connaissables en elles-mêmes, comme les *futurs contingents*, dont la vérité ne saurait être déterminée et connue que par un décret souverainement libre de Dieu.

Etant donnée la difficulté du problème, ou mieux la grande obscurité du mystère, du dogme qui nous occupe, le théologien, pour trouver la méthode à suivre ici, doit se rappeler ce que dit saint Thomas, *In Boetium de Trinitate*, q. II, a. 3 : *In sacra doctrina possumus uti philosophia ad resistendum his quæ contra fidem dicuntur, sive ostendendo ea esse falsa, sive ostendendo ea non esse necessaria.* La théologie écarte ainsi l'évidente contradiction, mais elle n'a pas à prouver philosophiquement la possibilité intrinsèque des mystères; la possibilité intrinsèque des mystères de la Trinité, de l'incarnation, de la prédestination reste ici-bas obscure pour nous, comme leur existence. Cf. concile du Vatican, Denzinger, n. 1795 et 1796.

On voit ainsi toute la difficulté du problème et par suite combien il est facile ici de se tromper, si l'on ne suit pas très fidèlement l'enseignement de l'Écriture, des conciles et des grands docteurs de l'Église. Il est facile d'incliner vers l'une ou l'autre des hérésies contraires, par exemple en parlant de la volonté salvifique universelle d'une manière qui se rapproche du semi-pélagianisme, lequel nie le mystère et le dogme de la prédestination, ou inversement en parlant de la prédestination d'une manière et avec un accent qui se rapprochent du prédestinatianisme, qui nie la volonté salvifique universelle. Il suffit d'une légère exagération par quelque adverbe pour incliner vers l'une ou l'autre des hérésies opposées, tout comme il suffit de modifier une seule note d'une symphonie de Beethoven pour en détruire l'harmonie.

Au milieu de ces difficultés, comment le théologien doit-il procéder ?

2° *La méthode à suivre.* — Le théologien doit ici se rappeler ce que dit le concile du Vatican (Denzinger, n. 1796) : *Ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quærit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur tum ex eorum, quæ naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo; nunquam tamen idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum, quæ proprium ipsius objectum constituunt.*

Le théologien doit aussi se rappeler que comme Dieu ne permet le mal que pour un plus grand bien, il ne permet les hérésies opposées entre elles que pour mettre par contraste plus en relief le sommet de la vérité et son prix. Il faut donc tirer profit de l'opposition de ces hérésies, mais sans jamais diminuer l'élé-

vation du mystère dont nous cherchons une « certaine intelligence ».

Si donc le théologien est attentif, il remarque qu'en cette difficile question, comme dans tous les grands problèmes philosophiques et théologiques, l'esprit humain, voulant systématiser, et oubliant que l'esprit de synthèse est supérieur à l'esprit de système, s'est porté d'abord vers une *thèse extrême*, parfois d'apparence profonde, mais en réalité superficielle, comme le pélagianisme et le semi-pélagianisme, puis par réaction vers une *antithèse* non moins extrême et non moins superficielle, comme le prédestinatianisme et les erreurs qui l'ont renouvelé.

Le théologien doit noter ensuite les essais de conciliation proposés par l'*éclectisme*, qui choisit sans principe directeur ce qui paraît vrai des deux côtés opposés, et par là il pressent que la solution est non pas seulement au milieu des erreurs extrêmes, mais très au-dessus d'elles, et au-dessus aussi des conciliations éclectiques, comme un point culminant qui n'est atteint que par les grands docteurs à la fois spéculatifs et contemplatifs, nourris de la substance de l'Écriture et de la tradition.

Tandis que l'éclectisme reste à mi-côte, ces grands docteurs parviennent à la synthèse supérieure, qui concilie les divers aspects du réel, à la lumière des principes les plus élevés et les plus universels.

N'est-ce pas ce qu'a fait saint Augustin, et d'une façon plus précise saint Thomas lorsqu'il a montré toute l'élévation et l'universalité du principe révélé : *l'amour de Dieu est cause de tout bien;* d'où il suit, d'une part, que *Dieu veut sauver tous les hommes*, en donnant à tous la *réelle possibilité* d'observer ses préceptes, et d'où il suit, d'autre part, que *nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu?* Ia, q. xx, a. 3 et 4.

Nous allons revenir à ces principes pour établir la classification des divers systèmes théologiques, qui nous montrera mieux le point culminant du mystère. Disons seulement que souvent, après la découverte d'une synthèse vraiment supérieure qui sauvegarde toute l'élévation de la parole de Dieu, l'esprit humain comme fatigué redescend à mi-côte vers les combinaisons plus ou moins arbitraires et les fluctuations de l'éclectisme, qui substitue à l'obscurité divine du mystère une apparente clarté sans réel fondement. D'où la nécessité de revenir à l'enseignement des grands docteurs, qui ne furent pas seulement des historiens érudits et d'habiles dialecticiens, mais par les dons du Saint-Esprit de grands contemplatifs tout pénétrés de la parole de Dieu.

Très certainement on n'aurait pas une intelligence vraie du mystère de la prédestination en diminuant l'infinie miséricorde soit à l'égard de tous les hommes (volonté salvifique universelle), soit à l'égard des élus (gratuité de l'élection), ou en diminuant l'infinie justice qui distribue à chacun ce dont il a absolument besoin et qui ne saurait punir pour des péchés inévitables, qui ne seraient plus dès lors des péchés.

Au cours de sa recherche, le théologien ne doit pas oublier non plus que plusieurs grands contemplatifs ont déclaré, comme sainte Thérèse, avoir d'autant plus de dévotion aux mystères de la foi que ceux-ci sont plus obscurs, parce que *fides est de non visis*, et cette divine obscurité vient non pas de l'absurdité ou de l'incohérence, mais d'une trop grande lumière pour nos faibles yeux. Le théologien doit se souvenir enfin de ce que disent les plus grands spirituels, comme saint Jean de la Croix, au sujet des purifications passives de l'esprit, où le mystère de la prédestination apparaît généralement dans toute son obscurité transcendante, pour obliger l'âme éprouvée à s'élever au-dessus de toutes les conceptions humaines et de leur apparente clarté, et à s'abandonner parfaitement à Dieu dans la pure foi, la confiance filiale et l'amour.

Saint Thomas nous dit aussi, IIa-IIæ, q. viii, a. 7, que le don d'intelligence purifie l'esprit du croyant, et donc du théologien, de son attache excessive aux images sensibles et de ce qui l'incline à l'erreur, pour lui faire pénétrer, sous la lettre de l'Écriture, l'esprit des mystères selon toute leur élévation surnaturelle. Telle est la voie non plus seulement de la spéculation théologique, mais de la contemplation, où aucun des aspects du mystère ne se trouve indûment limité par l'étroitesse du raisonnement. C'est ce qui montre que, particulièrement en ces hautes et difficiles questions, il faut lire surtout les grands théologiens qui furent aussi de très grands contemplatifs, ceux qui ont excellé dans les deux sagesses dont parle saint Thomas, IIa-IIæ, q. xlv, a. 2, la sagesse acquise *secundum perfectum usum rationis* et le don de sagesse, principe d'une connaissance quasi expérimentale, fondée sur l'inspiration spéciale du Saint-Esprit et sur la connaturalité de la charité avec les choses de Dieu. N'est-ce pas à cela que fait allusion le concile du Vatican dans le texte cité plus haut : *Ratio quidem fide illustrata cum sedulo, pie et sobrie quærit, aliquam* Deo dante *mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur?*

On n'est plus alors porté à dire qu'il est inutile de penser à ces mystères impénétrables; on voit, au contraire, que c'est à eux que tout aboutit et qu'ils sont de plus en plus l'objet de la contemplation au fur et à mesure que le Seigneur purifie les âmes.

III. La classification des systèmes théologiques. — La doctrine révélée de la prédestination et de la volonté salvifique universelle apparaît ainsi comme un *sommet* qui s'élève au-dessus de deux précipices : le pélagianisme et le semi-pélagianisme d'une part, le prédestinatianisme de l'autre.

1° *Classification des systèmes.* — Il sera plus facile ainsi de voir en quoi s'opposent les divers systèmes théologiques. Il ne paraît pas erroné de dire que sur un des deux versants de ce sommet, à mi-hauteur, se trouve le *molinisme*, un peu plus haut le *congruisme* de Suarez; sur le versant opposé, l'*augustinisme et le thomisme rigides*, qui atténuent, semble-t-il, la volonté salvifique universelle en faisant consister la réprobation négative dans l'*exclusio positiva a gloria tanquam a beneficio indebito;* entre les deux versants, toujours à mi-côte, l'*éclectisme* des congruistes de Sorbonne, qui ont admis l'efficacité intrinsèque de la grâce pour les actes salutaires difficiles et non pas pour les actes faciles.

Au-dessus de ces divers systèmes, le *sommet* de l'élévation apparaît inaccessible au *viator*, à toute intelligence créée, même éclairée par la lumière surnaturelle de la foi et celle des dons du Saint-Esprit. Pour voir ce point culminant, il faudrait avoir reçu la lumière de gloire, voir immédiatement l'essence divine, la *Déité*, qui contient, *eminenter formaliter*, sans aucune distinction réelle, l'infinie miséricorde, l'infinie justice et la souveraine liberté.

Avant d'atteindre ce sommet, inaccessible au *viator*, une doctrine dirige sûrement vers lui et permet de le situer exactement sans le voir, c'est celle qui a recours aux principes les plus élevés et les plus universels, qui s'équilibrent mutuellement; c'est la doctrine qui ne diminue en rien ces principes et par eux pressent où doit se trouver le point culminant, d'où ils dérivent et vers lequel tout converge.

Cette doctrine n'est-elle pas celle qui a pour principe supérieur : *l'amour de Dieu est la source de tout bien*, et pour principes subordonnés qui s'équilibrent : d'une part, *Dieu par amour rend l'obéissance à ses préceptes et le salut possibles à tous*, et d'autre part : *nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé*

par Dieu? On reconnaît là le principe de prédilection, auquel saint Augustin et saint Thomas ont reconnu une valeur absolue et universelle.

On est ainsi conduit à une classification méthodique des systèmes que nous avons exposés plus haut. Cette classification doit s'inspirer non de la défense d'une doctrine d'école, mais de deux grandes vérités de foi : la toute-puissance de Dieu, souverainement bon, qui prédestine et qui est l'auteur du salut, et la volonté salvifique universelle.

On a donné trois classifications des systèmes théologiques relatifs à la prédestination. La première communément proposée considère plus les conclusions des théologiens que leurs principes. La seconde, proposée par le R. P. Billot, S. J., du point de vue moliniste, considère plutôt les principes adoptés par les théologiens. La troisième, proposée par le P. del Prado, O. P., du point de vue thomiste, considère aussi plutôt les principes des théologiens que leurs conclusions.

1. *Selon la classification commune*, il y a deux tendances principales : la tendance de ceux pour qui la prédestination des adultes à la gloire est *post prævisa merita* (ce sont les purs molinistes comme Vasquez, Lessius, etc.); la tendance de ceux pour qui la prédestination des adultes à la gloire est *ante prævisa merita* et la réprobation négative ou non-élection *ante prævisa demerita* (ce sont les thomistes, les augustiniens, les scotistes et même les congruistes à la manière de Bellarmin et de Suarez).

Mais parmi ces derniers théologiens qui admettent la gratuité absolue de la prédestination des adultes à la gloire, presque tous les anciens, c'est-à-dire les thomistes, les augustiniens, les scotistes, tiennent qu'elle est fondée sur les décrets divins prédéterminants, tandis que le congruisme de Bellarmin et de Suarez rejette ces décrets et conserve la théorie de la science moyenne pour expliquer la distribution de la grâce dite « congrue » et la certitude divine du consentement que lui donneront les élus.

2. *Une deuxième classification* a été proposée par le P. Billot, *De Deo uno*, éd. 1910, p. 270, éd. dernière, p. 290. Tandis que les uns, dit-il, fondent la prescience, qu'implique la prédestination, *sur les décrets prédéterminants*, les autres la fondent *sur la science moyenne*. Parmi ces derniers, le P. Billot distingue : 1° ceux qui, comme Vasquez et Lessius, admettent la prédestination des adultes à la gloire *post prævisa merita futura* et la non-élection *post prævisa demerita futura;* 2° ceux qui, au contraire, comme Suarez, disent que la prédestination des adultes à la gloire est *ante prævisa merita etiam ut futuribilia*, et la réprobation négative ou non-élection *ante prævisa demerita etiam ut futuribilia;* 3° ceux qui tiennent que la prédestination des adultes à la gloire est *post prævisa merita ut futuribilia, sed non ut futura*. Le P. Billot admet cette dernière opinion, en soutenant que c'est celle même de Molina; en d'autres termes, pour lui, ce qui est absolument gratuit, c'est le choix divin des circonstances dans lesquels Dieu place tel homme, après avoir prévu par la science moyenne qu'en ces circonstances il donnerait un bon consentement. Pour ce qui est de la réprobation négative individuelle ou non-élection, le P. Billot se rapproche de Vasquez, position qu'il est fort difficile d'établir.

3. *Une troisième classification* enfin a été proposée par le P. del Prado, O. P., *De gratia et libero arbitrio*, t. III, 1911, p. 188. Elle aussi considère surtout les principes des deux principales écoles, suivant qu'elles admettent soit les décrets divins prédéterminants, soit la science moyenne. Mais elle insiste sur ce point que seuls les théologiens qui admettent les décrets divins prédéterminants restent fidèles à ce qu'a écrit saint Thomas, Iª, q. XXIII, a. 5 : « Tout ce qui dans l'homme l'ordonne au salut est compris tout entier sous l'effet de la prédestination, même la préparation à la grâce », et donc même la détermination libre de l'acte salutaire en tant qu'elle est en cet homme plutôt qu'en tel autre et non pas inversement. C'est bien le sens de la phrase de saint Thomas, qui a écrit un peu plus haut : *Non est autem distinctum quod est ex libero arbitrio et ex prædestinatione; sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda et ex causa prima.*

Ajoutons ce que le P. del Prado indique ailleurs : seuls les théologiens qui admettent l'efficacité intrinsèque des décrets divins et de la grâce reconnaissent la valeur absolue et universelle du principe de prédilection formulé par saint Thomas, Iª, q. XX, a. 3 : « Comme l'amour de Dieu est source de tout bien, nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu. » Saint Thomas a écrit de même, Iª, q. CXII, a. 4 : *Qui magis se ad gratiam præparat, pleniorem gratiam accipit. Sed præparatio ad gratiam non est hominis, nisi in quantum liberum arbitrium ejus præparatur a Deo. Unde prima causa hujusce diversitatis accipienda est ex parte ipsius Dei, qui diversimode suæ gratiæ dona dispensat.* Saint Thomas dit de même, *In Matth.*, XXV, 15 : *Qui plus conatur, plus habet de gratia, sed quod plus conetur, indiget altiori causa.*

Ce principe de prédilection, nous l'avons vu, suppose que les décrets divins relatifs à nos actes salutaires futurs sont intrinsèquement et infailliblement efficaces. Si, en effet, ils ne le sont pas, il peut arriver que, de deux hommes *également aimés* et également aidés par Dieu dans les mêmes circonstances, l'un soit fidèle à la grâce et l'autre pas. Ainsi, *sans avoir été plus aimé* et plus aidé par Dieu, l'un deviendrait *meilleur* que l'autre, par un acte facile ou difficile, initial ou final. C'est ce que, contrairement à saint Thomas, a soutenu Molina, qui réduit ainsi le principe de prédilection au choix des circonstances favorables, dans lesquelles Dieu place ceux qu'il a prévus par sa science moyenne devoir bien user de la grâce en ces circonstances mêmes. On se rappelle la proposition de Molina : ci-dessus, col. 2967.

2° *Comparaison des systèmes.* — Cette comparaison, d'après ce que nous venons de dire, revient à se demander quelle est la valeur du principe de prédilection : *nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu.* Ce principe a-t-il une valeur absolue et universelle, comme le soutiennent les anciens théologiens, particulièrement les thomistes, ou seulement une valeur relative et restreinte, comme le pensent les molinistes et les congruistes?

Comme nous l'avons déjà indiqué, en exposant la doctrine de saint Thomas, dans l'ordre philosophique ce principe apparaît comme un *corollaire du principe de causalité* appliqué à l'amour de Dieu, cause de tout bien. *Cum amor Dei sit* CAUSA *bonitatis rerum*, dit saint Thomas.

Dans l'ordre de la grâce, ce principe de prédilection est révélé; saint Paul l'a exprimé en disant : *Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti?* I Cor., IV, 7. Et il le trouve exprimé dans l'Ancien Testament, comme il le dit, Rom., IX, 15 : *Moysi enim dicit (Dominus) : Miserebor cujus misereor, et misericordiam præstabo cujus miserebor.* Nous avons vu que ce principe de prédilection soutient toute la pensée de saint Augustin, et qu'en ces questions il l'applique aux anges eux-mêmes lorsqu'il remarque que, si les bons et les mauvais anges ont été créés *æqualiter boni*, les premiers *amplius adjuti ad beatitudinem pervenerunt*, tandis que les autres par leur propre défectibilité sont tombés. *De civ. Dei*, XII, IX. D'où le mot célèbre d'Augustin : *Quare hunc trahat (Deus) et illum non trahat, noli velle dijudicare, si non vis errare. In Joa.*, tr. XXVI, init.

De plus, ce principe de prédilection est absolument universel; c'est pourquoi saint Thomas le formule au neutre : « Nul être créé, *non esset aliquid*, ne serait meilleur qu'un autre si Dieu ne lui voulait un plus grand bien. » Cela est vrai dans tous les ordres, du végétal par rapport au minéral, de l'animal, de l'homme, de l'ange et de leurs actes, par rapport à ce qui est moins parfait ou moins bon. C'est vrai aussi de chaque homme qui, à un point de vue quelconque, est meilleur qu'un autre, que ce soit par un acte bon naturel ou surnaturel, par un acte facile ou difficile, par un acte commencé ou continué, par un acte initial ou un acte final.

Nous estimons donc que les essais de synthèse proposés après saint Thomas par les molinistes et par les congruistes, loin de s'élever à des principes supérieurs à ceux qui furent formulés par lui, ont méconnu l'élévation, l'universalité de ces principes et leur double valeur philosophique et théologique.

Le principe qui domine toute la question reste celui-ci : *l'amour de Dieu est cause de tout bien.* Iª, q. XX, a. 2. Il en résulte premièrement que *Dieu, par amour, veut rendre réellement possible à tous l'obéissance à ses préceptes et le salut;* cette réelle possibilité est un bien qui dérive de l'amour de Dieu ou de la volonté salvifique universelle, qui pourtant n'est pas efficace pour tous et qui s'accompagne pour plusieurs d'une permission divine du mal en vue d'un bien supérieur, qui souvent nous échappe et que nous ne verrons clairement qu'au ciel. C'est là un très grand mystère.

De ce que l'amour de Dieu est cause de tout bien, il suit aussi que *nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu;* et de ce principe de prédilection dérivent toutes les conclusions de saint Thomas relatives à la prédestination. Pour terminer cet article, nous allons les rappeler brièvement en montrant comment elles procèdent de ce principe qui, à la manière d'une clef de voûte, les soutient et les réunit.

IV. Notions et conclusions principales relatives a la prédestination. — Nous les formulerons en suivant la terminologie de saint Thomas, Iª, q. XXIII, et en considérant comme lui : 1° la définition de la prédestination; 2° sa cause; 3° sa certitude.

Pour la réprobation, nous suivrons aussi son exemple. Avec un grand sens, il en traite non pas dans une question distincte, comme on l'a fait souvent après lui, mais dans la question même de la prédestination; on détruirait en effet l'harmonie d'un tableau et le tableau lui-même en voulant séparer le blanc et le noir, les rayons et les ombres.

1° *Comment définir la prédestination?* — Destiner signifie ordonner une chose ou une personne à quelque chose de déterminé; en ce sens, on dit que tel objet est destiné au service de l'autel et que des soldats qui vont être sacrifiés pour le salut d'une armée sont destinés à la mort. En ce sens, le concile de Valence de 855, dans son can. 3, a pu parler de la prédestination des impies à la mort, *fidenter fatemur prædestinationem electorum ad vitam, et prædestinationem impiorum ad mortem*, en ajoutant aussitôt : *Deum in malis vero ipsorum malitiam præscivisse, quia ex ipsis est, non prædestinasse, quia ex illo non est. Pœnam sane malum meritum eorum sequentem... præscivisse et prædestinasse.* Denzinger, n. 322. C'est-à-dire Dieu a décidé éternellement d'infliger aux impies la peine de la damnation pour leurs péchés, dont il n'est nullement cause.

Mais l'Écriture, les Pères et les théologiens entendent généralement, par prédestination, *la préordination divine des élus à la gloire et aux moyens par lesquels ils l'obtiendront infailliblement.*

C'est ainsi que saint Augustin a défini la prédestination : *Præscientia et præparatio beneficiorum quibus certissime liberantur quicumque liberantur.* C'est la prescience et la préparation des bienfaits par lesquels sont certainement sauvés tous ceux qui sont sauvés. *De dono pers.*, XIV, 34. Le premier mot de cette définition *præscientia* est expliqué un peu plus haut dans le *De prædestinatione sanctorum*, X, 19, écrit à la même époque : *Prædestinatione sua Deus ea præscivit quæ fuerat ipse facturus.* Par sa prédestination, Dieu a prévu ce qu'il devait faire pour conduire infailliblement les élus au ciel. Il s'agit non pas d'une science purement spéculative antérieure au décret divin, mais d'une science pratique postérieure à ce décret.

D'où il suit que la certitude dont parle saint Augustin dans sa définition est une certitude non seulement de prescience, mais de causalité : *ea præscivit quæ fuerat ipse facturus.* Augustin avait déjà dit dans le *De correptione et gratia*, c. XII, 38 : *Subventum est infirmitati voluntatis humanæ, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur.* Et il a appliqué cette définition à la prédestination des bons anges, plus aidés que les autres, *magis adjuti. De civ. Dei*, XII, IX.

Saint Thomas définit de même la prédestination, Iª, q. XXIII, a. 2 : *Ratio ordinis aliquorum in salutem æternam in mente divina existens*, « l'ordination divine de certains au salut éternel ou à la gloire. » Et il précise aussi, *ibid.*, a. 7, que la certitude de cette préordination est une certitude non seulement de prescience, mais de causalité. *Certus est Deo numerus prædestinatorum, non solum per modum cognitionis, sed etiam per modum cujusdam principalis præfinitionis.* Saint Thomas développe ce point dans le *De veritate*, q. VI, a. 3.

Il suit de là que la prédestination, comme *ordination* efficace des moyens de salut à la fin, est *un acte de l'intelligence divine, qui présuppose un acte de volonté.* C'est, selon saint Thomas et les thomistes, un *imperium*, qui suppose la dilection et l'élection divines. Cf. Iª, q. XXIII, a. 4, et *De veritate*, q. VI, a. 1. Dieu, en effet, ordonne pour Pierre plutôt que pour Judas les moyens efficaces de salut, parce qu'il veut efficacement le sauver, parce qu'il l'aime d'un amour de prédilection et l'a choisi. Saint Thomas dit expressément :

> Prædestinatio secundum rationem præsupponit electionem et electio dilectionem. Cujus ratio est, quia prædestinatio est pars providentiæ. Providentia autem, sicut et prudentia, est ratio in intellectu existens præceptiva ordinationis aliquorum in finem, ut supra dictum est. Non autem præcipitur aliquid ordinandum in finem, nisi præexistente voluntate finis. Unde prædestinatio aliquorum in salutem æternam præsupponit secundum rationem, quod Deus illorum velit salutem, ad quod pertinet electio et dilectio. Dilectio quidem, in quantum vult eis hoc bonum salutis æternæ... electio autem, in quantum hoc bonum aliquibus præ aliis vult, cum quosdam reprobet, ut supra dictum est, electio tamen et dilectio aliter ordinantur in nobis et in Deo, eo quod in nobis, voluntas diligendo non causat bonum, sed ex bono præexistente incitamur ad diligendum, et ideo eligimus aliquem, quem diligamus; et sic electio dilectionem præcedit in nobis; in Deo autem est e converso : nam voluntas ejus, qua vult bonum alicui diligendo, est causa quod illud bonum ab eo præ aliis habeatur. Et sic patet quod dilectio præsupponitur electioni secundum rationem et electio prædestinationi. Unde omnes prædestinati sunt electi et dilecti. Iª, q. XXIII, a. 4.

Ce texte des plus importants de saint Thomas montre surtout trois choses : 1. Une prédestination à la grâce seulement n'a de la véritable prédestination que le nom, car elle est commune aux élus et à bien des réprouvés, qui ont été justifiés et se sont ensuite éloignés de Dieu pour toujours. 2. Parler d'une prédestination à la grâce qui ne présupposerait pas la prédestination à la gloire, c'est oublier que Dieu ne veut les moyens que pour la fin, bien qu'il n'y ait pas en lui deux actes successifs, l'un relatif à la fin, l'autre aux moyens. 3. Si, en nous, la dilection suit l'élection, en ce sens que nous chérissons ceux que nous avons choisis

pour l'amabilité que nous avons non pas causée, mais trouvée en eux, *en Dieu, au contraire, l'élection*, antérieure à la prédestination, *suit la dilection*, car son amour créateur et conservateur, loin de supposer en nous l'amabilité, la pose en nous, lorsqu'il nous accorde et nous conserve ses dons naturels et surnaturels.

C'est la plus haute application du principe de prédilection : « Comme l'amour créateur de Dieu est la source de tout bien, nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu. » Ia, q. xx, a. 3. C'est pourquoi, dans l'Écriture et chez les Pères, les *prédestinés* sont souvent appelés les *élus, electi* et les *bien-aimés, dilecti*, Matth., xx, 16; xxii, 14; xxiv, 22; Marc., xiii, 20, 22; Rom., viii, 33; Col., iii, 12; II Tim., ii, 10, ou encore : *Venite, benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi*. Matth., xxv, 34.

Il suit enfin de la définition de la prédestination, comme le dit saint Thomas, qu'elle est, « par son objet, une partie de la providence ». Ia, q. xxiii, a. 1. La providence, en effet, regarde les trois ordres de la nature, de la grâce et de l'union hypostatique, tous ordonnés à la même fin suprême, à la manifestation de la bonté de Dieu. Mais, tandis que la providence générale n'atteint pas toujours certaines fins particulières, qui ne sont pas toujours voulues de volonté efficace, mais seulement de volonté antécédente et inefficace, la prédestination, elle, conduit toujours et infailliblement les élus à la vie éternelle, que Dieu veut efficacement pour eux.

2° *La prédestination ainsi conçue est cette dont parle l'Écriture.* — Cette prédestination, par laquelle Dieu dirige infailliblement certains plutôt que d'autres à la vie éternelle, nous est affirmée par la révélation, quoi qu'en aient dit les pélagiens et les semi-pélagiens.

Notre-Seigneur Jésus-Christ dit à ceux qui murmurent au sujet de ce qu'il annonce : *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum; et ego ressuscitabo eum in novissimo die.* Joa., vi, 44. A plusieurs reprises, il parle des élus (Matth., xx, 16; xxii, 14; xxiv, 22; Marc., xiii, 20, 22) et il dit que personne ne pourra les arracher de la main de son Père : *Oves meæ vocem meam audiunt... Et ego vitam æternam do eis, et non peribunt in æternum, et non rapiet eas quisquam de manu mea. Pater meus quod dedit mihi, majus omnibus est; et nemo potest rapere de manu Patris mei.* Joa., x, 27-29. Cela montre que, non seulement Dieu connaît d'avance les élus, mais qu'il les a *aimés, choisis* plutôt que d'autres, et qu'il les *garde infailliblement* dans sa main, c'est-à-dire par sa toute-puissance.

C'est ce que saint Paul précise en disant, Rom., viii, 28 sq. : *Scimus quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, iis qui secundum propositum vocati sunt sancti. Nam quos præscivit, et prædestinavit...; quos autem prædestinavit, hos et vocavit; et quos vocavit, hos et justificavit; quos autem justificavit, illos et glorificavit.* Ce sont les effets infaillibles de l'éternelle prédestination. Notons au sujet du *quos præscivit* contenu dans le texte que nous venons de citer qu'il n'est pas dit : *quorum merita saltem conditionalia præscivit*, et que cette expression *quos præscivit*, « ceux qu'il a d'avance connus d'un regard de bienveillance », s'applique aussi bien aux enfants qui mourront sitôt après leur baptême, sans pouvoir mériter, qu'aux adultes. Saint Augustin dira : *Prædestinatione quippe Deus ea præscivit, quæ fuerat ipse facturus. De dono pers.*, xviii, 47, et *De præd. sanct.*, x, 19. Saint Thomas entendra : « Ceux qu'il a prévus avec bienveillance, il les a choisis et prédestinés », et il verra dans ces actes la suite normale : dernier jugement pratique, élection et *imperium*, suivi de l'exécution : vocation, justification, glorification. Ia, q. xxiii, a. 1 et 4.

Ces actes, dans la pensée de saint Paul, supposent une intention divine, exprimée au même endroit, Rom., viii, 29 : « Ceux qu'il a prévus d'un regard de bienveillance, il les a prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin que son Fils soit le premier-né d'un grand nombre de frères. »

Telle est l'intention divine qui inspire tous ces actes, elle s'unit à celle de la gloire de Dieu, manifestation de sa bonté, comme il est dit, Rom., ix, 23 : « Dieu a voulu faire connaître les richesses de sa gloire à l'égard des vases de miséricorde, qu'il a d'avance préparés pour la gloire. » Cf. Eph., i, 12.

Saint Paul n'a pas moins noté l'élection, Eph., i, 4 : *Elegit nos (Deus) in ipso (Christo) ante mundi constitutionem, ut essemus sancti...;* il a insisté sur le caractère souverainement libre de cette élection, *ibid.*, i, 11 : « C'est dans le Christ que nous avons été choisis, ayant été prédestinés suivant la résolution de celui qui opère toutes choses d'après le conseil de sa volonté, pour que nous servions à la louange de sa gloire. »

Aussi saint Augustin peut-il écrire contre les semi-pélagiens, dans le *De dono perseverantiæ*, xix, 48 : *Neminem contra istam prædestinationem, quam secundum Scripturas sanctas defendimus, nisi errando disputare potuisse.*

Il est du reste évident que Dieu ne fait rien dans le temps sans l'avoir préordonné de toute éternité, car autrement il commencerait à vouloir quelque chose dans le temps, ou quelque chose arriverait fortuitement en dehors de toute intention ou permission divine, ce qui est absurde. Or, c'est Dieu qui, dans le temps, conduit certains à la béatitude éternelle qui dépasse les forces de toute nature créée. Il a donc préordonné de toute éternité qu'il les y conduirait, et c'est là la prédestination. Son existence est donc absolument indubitable.

Bien plus, sans la prédestination, nul n'arriverait à la béatitude éternelle, car tout bien vient de Dieu, surtout le salut, surtout la béatitude éternelle, qui est d'ordre surnaturel et est absolument inaccessible aux forces naturelles de toute nature créée et créable.

Les semi-pélagiens ont objecté : s'il y a une prédestination infaillible, je suis prédestiné ou non. Si oui, quoi que je fasse, je serai infailliblement sauvé; sinon, quoi que je fasse, je serai infailliblement damné. Je puis donc faire tout ce qui me plaît. Saint Augustin répondit d'abord aux semi-pélagiens : si ce raisonnement avait quelque valeur, il empêcherait d'admettre non seulement l'existence de la prédestination, mais celle même de la *prescience* admise pourtant par les semi-pélagiens. *De dono pers.*, xv, 38. Les thomistes répondirent de même à une objection toute semblable qui leur était faite par les molinistes.

Plusieurs saints ont ajouté : si ce dilemme semi-pélagien était fondé, les démons par la vigueur naturelle de leur intelligence en saisiraient la vérité mieux encore que nous et ne prendraient plus la peine de nous tenter. Il est même des saints qui ont répondu au démon, en rétorquant ce sophisme par lequel il voulait les jeter dans le désespoir : « Si je ne suis pas prédestiné, même sans tes efforts pour me perdre, je me perdrai; et si je suis prédestiné, quoi que tu fasses, je serai sauvé. »

La réponse définitive à cette objection est donnée par saint Thomas : la Providence, dont la prédestination est une partie, ne supprime pas les causes secondes et elle porte non seulement sur l'effet final, mais sur les moyens ou les causes secondes qui le doivent produire. Dieu ne prédestine donc pas les adultes à la fin, c'est-à-dire à la gloire, sans les prédestiner aux moyens, c'est-à-dire aux bonnes œuvres salutaires et méritoires, par lesquelles cette fin peut et doit être obtenue par eux. Ia, q. xxiii, a. 8.

Le sophisme semi-pélagien est aussi faux que celui du laboureur qui dirait : Si Dieu a prévu que l'été pro-

chain j'aurai du blé, que je sème ou non, j'en aurai. « N'allons pas nier ce qui est très clair, dit saint Augustin, parce que nous ne comprenons pas ce qui est caché. » *De dono pers.*, xiv, 37. En réalité, selon la Providence qui porte sur la fin et sur les moyens, sans violenter la liberté, comme le blé ne s'obtient que par la semence, les adultes n'obtiennent la vie éternelle que par les bonnes œuvres. En ce sens, il est dit dans II Petr., I, 10 : « Appliquez-vous par vos bonnes œuvres à affermir votre vocation et votre élection. » Bien que l'élection soit éternelle en Dieu, dans le temps ou dans l'ordre d'exécution, elle s'affermit en nous par nos bonnes œuvres. Il ne faut pas brouiller les perspectives du temps et de l'éternité. Par la prédestination éternelle, la grâce est donnée aux élus, dit saint Augustin, non pas pour qu'ils s'endorment dans la négligence, mais précisément pour qu'ils travaillent à leur salut, *datur ut agant, non ut ipsi nihil agant.* Telles sont les principales conséquences de la définition et de l'existence de la prédestination.

3° *Comment définir à l'opposite la réprobation?* — Le terme réprobation s'emploie communément par rapport à une erreur que rejette un jugement de l'intelligence et par rapport à un désordre moral que réprouvent et l'intelligence et l'aversion de la volonté. En ce sens, l'Écriture parle de ceux que Dieu a réprouvés de toute éternité. C'est ainsi que saint Paul écrit, I Cor., IX, 27 : *Castigo corpus meum... ne forte, cum aliis prædicaverim, ipse reprobus efficiar.* L'Écriture emploie aussi des termes équivalents, *maledictio*, Matth., XXV, 41; *vasa iræ et contumeliæ*, Rom., IX, 22; *filii gehennæ*, Matth., XXIII, 33; *filii perditionis*, Joa., XVII, 12. Le fait que certains sont réprouvés est donc certain d'une certitude de foi.

Saint Thomas l'explique en remarquant qu'il appartient à la Providence universelle de permettre pour le bien général de l'univers la défaillance ou déficience de certaines créatures défectibles, autrement dit le mal physique et le mal moral. C'est ainsi que la Providence permet la mort de la gazelle pour la vie du lion, et le crime des persécuteurs pour la patience héroïque des martyrs. Or, les créatures intellectuelles, défectibles par nature, sont ordonnées à la vie éternelle par la divine Providence. Il appartient donc à celle-ci de *permettre*, pour un bien supérieur, que certains défaillent et n'atteignent pas cette fin. C'est la réprobation négative, bien distincte de la réprobation positive, qui inflige la peine de la damnation pour le péché d'impénitence finale. Iª, q. XXIII, a. 3.

Rien du reste n'arrive que Dieu de toute éternité ne l'ait voulu, si c'est un bien, ou ne l'ait permis, si c'est un mal. Or, selon la révélation, certains se perdent par leur faute et sont éternellement punis. Cf. Matth., XXV, 41. Cela donc n'arriverait pas si Dieu de toute éternité n'avait permis leur faute, dont il n'est d'ailleurs nullement cause, et s'il n'avait décidé de les en punir.

La réprobation est-elle la simple négation de la prédestination? Elle comporte en outre la divine permission du péché d'impénitence finale (c'est la réprobation négative) et la volonté divine d'infliger pour cette faute la peine de la damnation (c'est la réprobation positive). Si la réprobation était la simple négation de la prédestination, elle ne serait pas un *acte* de la Providence et la peine de la damnation ne serait pas infligée par Dieu. Aussi saint Thomas dit-il : *Sicut prædestinatio includit voluntatem conferendi gratiam et gloriam; ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam et inferendi damnationis pœnam pro culpa.* Iª, q. XXIII, a. 3.

Après avoir défini la prédestination et la réprobation, il faut chercher quel en est le motif.

4° *Quelle est la cause de la prédestination et de l'élection divine par laquelle Dieu a choisi ceux-ci plutôt que ceux-là pour les conduire à la vie éternelle?*

On se rappelle la liberté de l'élection divine, dans l'Ancien Testament : Seth élu et non pas Caïn, puis Noé, Sem de préférence à ses deux frères, Abraham, Isaac de préférence à Ismaël, et finalement Jacob-Israël. Qu'en est-il maintenant pour ce qui est de chacun des élus?

Nous avons vu, par les définitions de l'Église aux conciles de Carthage (418) et d'Orange (529) contre les pélagiens et les semi-pélagiens, que cette cause ne saurait être la prévision divine des bonnes œuvres naturelles de certains, ni celle d'un commencement naturel de bonne volonté salutaire *(initium salutis)*, ni celle de la persévérance dans le bien jusqu'à la mort *sans grâce spéciale.* Denzinger, n. 183.

D'après les mêmes définitions du concile d'Orange (Denzinger, n. 183) et celles du concile de Trente (*ibid.*, n. 806, 826, 832) qui sont relatives à la grâce spéciale de la persévérance finale, il est aussi certain que la prédestination à la gloire ne saurait avoir pour cause la prévision de mérites surnaturels que certains conserveraient sans grâce spéciale jusqu'à la mort : *Si quis dixerit, justificatum vel sine speciali auxilio Dei in accepta justitia perseverare posse, vel cum eo non posse, A. S.* Denzinger, n. 832; cf. n. 804 et 806.

Saint Thomas, par ailleurs, montre qu'on ne saurait admettre l'opinion de ceux qui disent : Dieu a élu ceux-ci plutôt que ceux-là parce qu'il a prévu le bon usage qu'ils feraient de la grâce (au moins à l'article de la mort), comme le roi donne un beau cheval à un écuyer parce qu'il prévoit le bon usage qu'il en fera. Saint Thomas remarque : on ne peut admettre cette opinion, car on ne peut distinguer en nos actes salutaires une part de bien qui ne proviendrait pas de la cause première, source de tout bien; et donc le bon usage de la grâce, dans les élus, est lui-même un effet de la prédestination; il ne peut donc être sa cause ou son motif. Saint Thomas ajoute même : « Tout ce qui ordonne au salut tel homme qui sera sauvé est en lui effet de la prédestination », et donc même la détermination libre de ses actes salutaires. Iª, q. XXIII, a. 5.

Cette réponse de saint Thomas vaut-elle contre l'opinion moliniste qui soutient que la prédestination à la gloire a pour cause la prévision divine de nos mérites? Nous laissons aux lecteurs le soin d'en juger.

Rappelons que, d'après le principe de prédilection, la cause de la prédestination et de l'élection, par laquelle Dieu a choisi ceux-ci plutôt que ceux-là pour les conduire à la vie éternelle, n'est pas la prévision de leurs mérites, mais c'est la pure miséricorde, comme le disent, avec saint Augustin et saint Thomas, tous les thomistes, les augustiniens, les scotistes, et aussi Bellarmin et Suarez.

Or, le fondement du principe de prédilection n'est pas seulement évident dans l'ordre naturel, mais il est révélé. L'Ancien et le Nouveau Testament nous disent sous les formes les plus variées que, sans exception, tout bien vient de Dieu, de l'amour de Dieu, que nul bien n'existe sans que Dieu par amour l'ait efficacement voulu, que tout ce que Dieu veut efficacement arrive, que nul mal physique ou moral n'arrive et n'arrive ici plutôt que là, sans que Dieu l'ait permis. Ce sont là les principes les plus universels qui dominent toute la question, et qui furent rappelés au début du concile de Thuzey, ci-dessus, col. 2931 et 2995 : *In cælo et in terra omnia quæcumque voluit (Deus) fecit* (Ps. CXXXIV), par exemple la persévérance finale de Pierre plutôt que celle de Judas. NIHIL *enim in cælo vel in terra fit, nisi quod ipse aut propitius facit* (si c'est un bien), *aut fieri juste permittit* (si c'est un mal).

Cette vérité fondamentale se trouve exprimée en une foule de textes de l'Ancien et du Nouveau Testa-

ment : *Omnia opera nostra operatus es in nobis; Domine*, Is., xxvi, 12; *Dominus omnium es, nec est qui resistat majestati tuæ*, Esther, xiii, 11; *Domine, Rex deorum et universæ potestatis..., transfer cor illius (regis) in odium hostis nostri, ibid.*, xiv, 13; *Convertitque Deus spiritum regis in mansuetudinem, ibid.*, xv, 11; *Sicut divisiones aquarum, ita cor regis in manu Domini : quocumque voluerit inclinabit illud*, Prov., xxi, 1; *Quasi lutum figuli in manu ipsius... sic homo in manus illius qui se fecit*, Eccli., xxxiii, 13; *Faciam ut in præceptis meis ambuletis*, Ez., xxxvi, 27; *Operatur in nobis Deus et velle et perficere*, Phil., ii, 13, etc. Plusieurs de ces textes et d'autres semblables sont cités par le concile d'Orange (Denzinger, n. 176-200), pour montrer que *tout bien* vient de Dieu et qu'*aucun bien* n'arrive sans qu'il l'ait efficacement voulu.

Non seulement ce fondement du principe de prédilection rappelé par le concile de Thuzey est exprimé souvent dans l'Écriture, mais ce principe lui-même est équivalemment formulé par saint Paul : *Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti?* I Cor., iv, 7; *Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* II Cor., iii, 5. Saint Paul trouve même le principe de prédilection exprimé dans l'Exode, xxxiii, 19 : *Quid ergo dicemus? Numquid iniquitas apud Deum? Absit. Moysi enim dicit : Miserebor cujus misereor et misericordiam præstabo cujus miserebor. Igitur non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei.* Rom., ix, 15. On lit aussi dans les Psaumes : *Salvum me fecit Dominus, quoniam voluit me*, Ps., xvii, 20; *Salus justorum a Domino*, Ps., xxxvi, 39; *Misericordiæ Domini, quia non sumus consumpti*, Thren., iii, 22; et le salut temporel est l'image du salut éternel. On lit aussi dans Tobie, xiii, 15, ces admirables paroles qui annoncent ce que dira explicitement la plénitude de la révélation : *Ipse Deus castigavit nos propter iniquitates nostras, ipse salvabit nos propter misericordiam suam.*

Notre-Seigneur lui-même dit dans le même sens : *Confiteor tibi Pater..., quia abscondisti hæc a sapientibus et prudentibus et revelasti ea parvulis. Ita, Pater, quoniam sic fuit placitum ante te.* Matth., xi, 25. D'après ce texte, les *parvuli* ont reçu plus de lumière et de secours, parce que tel a été le bon plaisir de Dieu, qui les a aimés davantage. De même, Notre-Seigneur dit à ses disciples : *Nolite timere pusillus grex, quia complacuit Patri vestro dare vobis regnum.* Luc., xii, 32. Des élus, Notre-Seigneur dit encore que personne ne peut les ravir de la main de son Père, Joa., x, 28 sq., ce qui signifie, sans allusion à la prévision des mérites des élus, l'amour spécial du Père pour eux et le secours infailliblement efficace qu'il leur accordera pour les faire mériter jusqu'à la mort et pour les sauver. *Nemo ex eis periit, nisi filius perditionis.* Joa., xvii, 12.

Enfin, dans les épîtres de saint Paul se précisent les notions d'élection et de prédestination, et nous y trouvons des lumières nouvelles sur le motif de celle-ci. Paul écrit : *Benedictus Deus et Pater Domini Nostri Jesu Christi, qui benedixit nos in omni benedictione spirituali in cælestibus in Christo; sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati in conspectu ejus in caritate; qui prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum, secundum propositum voluntatis suæ in laudem gloriæ gratiæ suæ*, et, plus loin : *In quo (Christo) etiam et nos sorte vocati sumus, prædestinati secundum propositum ejus, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ.* Eph., i, 3, 4, 11.

Ce texte, ainsi que l'ont remarqué avec les thomistes bien des théologiens comme Bellarmin et Suarez, contient trois assertions principales :

1. Dieu nous a choisis, *elegit nos*, non pas parce qu'il prévoyait que, si nous étions placés en telles circonstances, avec telle grâce suffisante, nous deviendrions saints plutôt que d'autres également aidés, mais pour que nous soyons saints, *ut essemus sancti.* — 2. Dieu nous a ainsi choisis et, par suite, prédestinés, *secundum propositum voluntatis suæ*, selon le dessein ou le décret de sa volonté, selon son bon plaisir, indiqué de nouveau au ℣. 11. Cela dans l'ordre d'intention, où la fin précède les moyens. — 3. *In laudem gloriæ gratiæ suæ*, pour que, dans l'ordre d'exécution, éclatât non pas la force du libre arbitre créé, mais *la gloire de sa grâce divine*, selon ce qui est dit, Rom., ix, 16 : *Non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei.*

De plus, dans ces textes, il ne saurait être question seulement de la prédestination à la grâce, puisque celle-ci est commune aux élus et à bien des réprouvés. Il s'agit de la vraie prédestination, qui inclut le décret d'accorder non pas seulement la grâce de la justification, mais le don spécial de la persévérance finale, que nous ne pouvons à proprement parler mériter. Le concile de Trente cite à ce sujet, Rom., xiv, 4 : *Potens est Deus eum qui stat statuere, ut perseveranter stet et eum qui cadit restituere*, Denzinger, n. 806. Il rappelle aussi, *ibid.*, ces paroles de Phil., ii, 12, 13 : *Itaque, carissimi mei..., cum metu et tremore vestram salutem operamini. Deus est enim qui operatur in vobis et velle et perficere, pro bona voluntate.*

Enfin, presque tous les théologiens qui ont admis la gratuité absolue de la prédestination au salut ont appuyé cette doctrine sur les c. viii, ix et xi de l'épître aux Romains, où saint Paul, parlant de la prédestination des gentils et de la réprobation des juifs, *formule des principes généraux*, qui s'appliquent manifestement, comme le remarque le P. Lagrange (*Comm. sur l'épître aux Rom.*, c. ix), aux individus, d'après le principe que « Dieu opère en nous (en chacun de nous) le vouloir et le faire, selon son bon plaisir ». Phil., ii, 13. Saint Paul du reste dit même, Rom., ix, 24 : *ut ostenderet divitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ quæ præparavit in gloriam. Quos et vocavit nos non solum ex judæis, sed etiam ex gentibus ;* par où l'on voit qu'il pense non seulement aux peuples, mais aussi aux individus, qui deviendront, selon son expression *(ibid.)*, des vases de gloire ou des vases d'ignominie. De même au c. viii, 30 : *Quos prædestinavit, hos vocavit... justificavit..., glorificavit*, vise les individus. Et nous avons vu que dans le verset qui précède : *Quos præscivit et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui...*, le *quos præscivit* signifie ceux que d'avance il a regardés avec bienveillance, ce qui s'applique même aux enfants morts sitôt après le baptême, sans avoir eu le temps de mériter. Le *quos præscivit* ne signifie donc pas *quorum merita præscivit.*

Quels sont donc les *principes généraux* que saint Paul formule ici au sujet de la prédestination? Il la définit *propositum Dei*, viii, 28; *propositum secundum electionem*, ix, 11; *secundum electionem gratiæ*, xi, 5, c'est-à-dire un propos ou résolution selon une élection gratuite, car il ajoute, xi, 6 : *Si autem gratia, jam non ex operibus; alioquin gratia jam non est gratia.*

Saint Paul y explique aussi les propriétés et les effets de la prédestination, viii, 28 : *omnia cooperantur in bonum, iis qui secundum propositum vocati sunt sancti.* Et sitôt après, il énumère les trois effets de la prédestination : la vocation, la justification, la glorification, qui s'appliquent à proprement parler aux individus. Enfin, il montre son infaillible efficacité et attribue celle-ci non pas à l'effort de notre volonté, mais à la toute-puissance de Dieu : *Si Deus pro nobis, quis contra nos?* viii, 31.

Quant à la cause de la prédestination, il ne la voit point dans la prescience de nos mérites, mais dans une miséricorde spéciale de Dieu : *Miserebor cujus misereor et misericordiam præstabo cujus miserebor.* ix, 15. D'où

il suit : *Igitur non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei.* IX, 16.

Enfin, il prouve cette dernière assertion par un principe irréfragable, qui est une nouvelle forme du principe de prédilection : *Quis prior dedit illi (Deo) et retribuetur ei? Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia.* XI, 35. C'est toujours le principe suprême invoqué aussi, I Cor., IV, 7 : *Quis enim te discernit?*

Le sens de tous ces textes de saint Paul est confirmé par la réponse qu'il donne, Rom., IX, 19, aux objections qu'il se fait et qui furent reprises plus tard par les pélagiens et semi-pélagiens : « Le potier n'est-il pas maître de son argile, pour faire de la même masse un vase d'honneur et un vase d'ignominie? Et si Dieu, voulant montrer sa colère (sa justice vengeresse) et faire connaître sa puissance, a supporté avec une grande patience des vases de colère, disposés à la perdition, et s'il a voulu faire connaître aussi les richesses de sa gloire à l'égard des vases de miséricorde qu'il a d'avance préparés pour la gloire, (où est l'injustice?) ».

Saint Augustin et saint Thomas ont vu dans tous ces textes de saint Paul la gratuité de la prédestination au salut; en d'autres termes, ils ont vu le motif de celle-ci dans une miséricorde spéciale. Augustin a dit souvent : Si Dieu accorde la persévérance finale à celui-ci, c'est par miséricorde; s'il ne l'accorde pas à celui-là, c'est par un juste châtiment de fautes, généralement réitérées, qui ont éloigné l'âme de Dieu. Cf. saint Augustin, *De præd. sanct.*, VIII, 15; saint Thomas, Iª, q. XXIII, a. 5, ad 3um; IIª-IIæ, q. II, a. 5, ad 1um. Saint Prosper a énoncé la même idée en ces paroles, conservées par le concile de Quierzy : *Quod quidam salvantur, salvantis est donum; quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum.* Denzinger, n. 318.

On s'explique dès lors que des théologiens comme Tanquerey, *Synopsis theologiæ dogmaticæ*, t. II, *De Deo uno*, 1926, p. 325, écrivent après avoir analysé ce que dit saint Paul de la prédestination : *Porro hæc omnia nihil aliud sunt nisi ipsissima thomistarum thesis; supponunt enim Deus nos eligere ad gloriam e beneplacito suo, omnia bona fluere ex hac electione, etiam merita nostra.*

A ces raisons tirées de la sainte Écriture et qui sont le fondement de la doctrine de saint Thomas, Iª, q. XXIII, a. 5, sur la cause de la prédestination, s'ajoute un argument de raison théologique indiqué par le saint docteur, *ibid.*, a. 4 : *Prædestinatio est pars providentiæ. Providentia autem, sicut et prudentia, est ratio in intellectu existens præceptiva ordinationis aliquorum in finem. Non autem præcipitur aliquid ordinandum in finem, nisi præexistente voluntate finis. Unde prædestinatio aliquorum in salutem æternam præsupponit secundum rationem, quod Deus illorum velit salutem, ad quod pertinet electio et dilectio.* Iª, q. XXIII, a. 5.

En d'autres termes, quiconque agit sagement veut la fin avant les moyens. Or, Dieu agit avec une souveraine sagesse, et la grâce est moyen par rapport à la gloire ou au talent. Donc, Dieu veut d'abord à ses élus la gloire *(dilectio et electio)*, puis la grâce pour les y faire parvenir.

Saint Thomas, on le voit, avait nettement exprimé cette raison théologique avant Scot, et en cela Bellarmin et Suarez sont d'accord avec lui.

C'est un des points où l'on voit le mieux que saint Thomas et avec lui les plus grands théologiens ne craignent ni la logique ni le mystère, et c'est la logique même qui les conduits à la transcendance du mystère, objet de la contemplation, très au-dessus du raisonnement.

Ainsi s'éclaire *le motif de la prédestination* et, en même temps, celui de la réprobation négative, comme l'explique saint Thomas, Iª, q. XXIII, a. 5, ad 3um :

C'est dans la bonté divine elle-même qu'on peut trouver la raison de la prédestination de certains et de la réprobation des autres. On dit que Dieu a tout fait pour sa bonté, c'est-à-dire pour manifester sa bonté dans les choses. Or, il est nécessaire que la divine bonté, en elle-même une et simple, soit représentée dans les choses sous des *formes diverses;* car les choses créées ne peuvent atteindre à la simplicité divine. C'est pourquoi la perfection de l'univers exige divers ordres de choses, dont les unes tiennent un haut rang et d'autres un rang infime. Et, afin que la diversité des degrés se maintienne, Dieu *permet que se produisent certains maux*, sans lesquels beaucoup de biens supérieurs ne sauraient exister. Considérons donc tout le genre humain comme nous faisons de l'universalité des choses. Parmi les hommes, Dieu a voulu, en certains qu'il prédestine, faire apparaître sa bonté sous la forme de la miséricorde qui pardonne; et, en d'autres, qu'il réprouve, sous la forme de la justice qui punit. Telle est la raison pour laquelle Dieu choisit certains et réprouve les autres. « C'est cette cause qu'assigne l'Apôtre, Rom., IX, 22, 23, en disant : « Dieu voulant montrer sa colère (c'est-à-dire la vindicte de sa justice) et faire connaître sa puissance, a supporté (c'est-à-dire permis) avec une grande patience des vases de colère, disposés à la perdition, et il a voulu aussi faire connaître les richesses de sa gloire à l'égard des vases de miséricorde qu'il a d'avance préparés pour la gloire. » Et ailleurs, II Tim., II, 20, le même Apôtre a écrit : « Dans une grande maison, il n'y a pas seulement des vases d'or et d'argent, mais il y en a aussi de bois et de terre; les uns pour des usages honorables, les autres pour des usages vils. »

« Mais pourquoi Dieu choisit-il ceux-ci pour la gloire et pourquoi réprouve-il ceux-là? Il n'y en a pas d'autre raison que la volonté divine. C'est ce qui a fait dire à saint Augustin (*Super Joannem*, tr. XXVI) : « Pourquoi attire-t-il celui-ci et pourquoi n'attire-t-il pas celui-là? Garde-toi d'en vouloir juger, si tu ne veux pas te tromper. » Ainsi, dans la nature, on peut donner une raison pour expliquer que la matière première, de soi tout uniforme, soit distribuée en partie sous la forme du feu, en partie sous la forme de la terre créée par Dieu au commencement : c'est afin d'obtenir une diversité d'espèces parmi les choses naturelles. Mais pourquoi *telle* partie de la matière est-elle sous telle forme, et *telle* partie sous telle autre? Il n'y en a de raison que la simple volonté divine, comme de la seule volonté de l'architecte dépend que *cette* pierre-ci soit en cet endroit du mur et *cette autre* ailleurs, bien que l'art de la construction exige nécessairement qu'il y ait ici *une* pierre et une autre là. Et ce n'est point de la part de Dieu une injustice de préparer ainsi à des êtres non inégaux des choses inégales; ce serait contre la justice si l'effet de la prédestination était conféré au nom d'un droit, au lieu de l'être comme une grâce. *Là où l'on donne par grâce, chacun peut à son gré donner ce qu'il veut, plus ou moins, pourvu qu'il ne refuse à personne ce qui lui est dû;* cela sans préjudice de la justice. C'est ce que dit le père de famille de la parabole : « Prends ce qui te revient et retire-toi... Ne m'est-il pas permis de faire de mon bien ce que je veux. » Matth., XX, 14.

Ce qui est dû à chacun, ce que Dieu ne refuse à personne, c'est la grâce suffisante pour le salut, qui rend réellement possible l'accomplissement des préceptes. *Dieu ne commande jamais l'impossible.* Quant à la grâce efficace, surtout à la grâce de la persévérance finale, c'est par miséricorde qu'il l'accorde; mais, parmi les adultes, ceux-là seuls en sont privés, qui la refusent par une résistance coupable. Les docteurs de l'Église l'ont souvent remarqué en comparant la mort du bon larron à celle du larron impénitent, qui résista au dernier appel.

Le motif de la prédestination en général est donc la manifestation de la bonté divine, sous la forme de la miséricorde qui pardonne; celui de la prédestination de tel homme plutôt que de tel autre est le bon plaisir divin. S'il en est ainsi, comment formuler exactement le motif de la réprobation soit positive, soit négative?

5° *Le motif de la réprobation.* — 1. Il est clair tout d'abord que la *réprobation positive des anges et des hommes suppose la prévision de leurs démérites;* car Dieu ne peut vouloir infliger la peine de la damnation que pour une faute. En cela tous les catholiques s'accordent contre Calvin. Plusieurs passages de l'Écriture nous disent que Dieu ne veut pas la mort de l'impie, mais qu'il se convertisse et qu'il vive : Ez., XXXIII, 11; II Petr., III, 9; et les théologiens citent souvent ces paroles de Dieu dites par le prophète Osée, XIII, 9 : *Perditio tua ex te, Israel; tantummodo in me auxilium tuum.*

Il est évident d'ailleurs que Dieu ne peut vouloir une chose qu'en tant qu'elle est bonne; et la peine n'est bonne et juste que si elle suppose un péché. En cela, elle diffère de la récompense, qui est bonne en elle-même, indépendamment des mérites. La récompense à titre de don excellent peut être voulue dans l'ordre d'intention avant la prévision des mérites, bien que, dans l'ordre d'exécution et à titre de récompense, elle dépende d'eux. On ne saurait en dire autant de la peine, ni chercher un parallélisme absolu entre le bien et le mal.

2. *Le motif de la réprobation négative*, prise absolument ou en général, *n'est pas la prévision des démérites* des réprouvés; car cette réprobation négative n'est autre que la *permission divine* de ces démérites, et donc elle précède logiquement leur prévision au lieu de la suivre; sans cette divine permission, ces démérites n'arriveraient pas dans le temps et ne seraient pas prévus de toute éternité. Il faut dire, d'après le dernier texte que nous venons de citer, Iª, q. XXIII, a. 5, ad 3um : le motif de la réprobation négative est que *Dieu a voulu manifester sa bonté* non seulement sous la forme de la miséricorde, *mais sous celle de la justice*, et qu'il appartient à la Providence de permettre que certains êtres défectibles défaillent et que certains maux arrivent, sans lesquels des biens supérieurs n'existeraient pas.

Et, si l'on demande pourquoi Dieu a choisi celui-ci et non pas celui-là, il n'y a, nous l'avons vu, d'après saint Thomas, d'autre raison que la *simple volonté divine*, qui se trouve ainsi le motif et de la prédestination individuelle, et de la réprobation négative individuelle de celui-ci plutôt que de celui-là. En d'autres termes, parmi ceux qui sont *également défectibles*, pourquoi la défaillance de celui-ci est-elle permise plutôt que la défaillance d'un autre, il n'y a d'autre raison que la volonté divine. Et, en un sens, tous les théologiens catholiques l'admettent, car tous doivent dire au moins que Dieu aurait pu préserver ceux qui se perdent et permettre la chute de ceux qui se sauvent.

La principale difficulté qui se présente est celle-ci : vouloir manifester la splendeur de la justice vengeresse avant d'avoir prévu la faute, c'est vouloir la peine avant la faute, ce qui est injuste. Or, il en serait ainsi d'après l'explication précédente. Elle est donc inadmissible.

Les thomistes répondent en niant la majeure qui confond la justice infinie avec la peine qui la manifestera. Et, en effet, Dieu ne veut pas permettre la faute *par amour du châtiment*, cela répugnerait à la justice. Mais, *pour manifester sa justice infinie* et le droit du souverain Bien à être aimé par-dessus tout, il veut permettre la faute, et ensuite infliger la peine à cause de la faute.

De la sorte, la *peine* n'est qu'un *moyen* fini de manifester la justice infinie, et un moyen qui n'est pas *une fin intermédiaire* voulue avant la permission de la faute, car il n'est bon et juste de punir que pour une faute. Et donc, très certainement, Dieu veut permettre le péché non pas par amour du châtiment fini, mais par amour de sa justice infinie, ou par amour de sa souveraine bonté qui a *droit* à être aimée par-dessus tout. Enfin, lorsque Dieu veut manifester sa justice vengeresse, cela présuppose bien la *possibilité* du péché, mais pas encore sa permission divine, ni sa prévision. Il en est tout autrement lorsqu'il veut infliger la peine de la damnation.

On insiste : « Dieu n'abandonne pas les justes avant d'avoir été abandonné par eux » (Denzinger, n. 804), dit le concile de Trente. Or, il en serait ainsi s'il voulait permettre la défaillance ou le péché avant la prévision du péché.

A cela il faut répondre que : *a)* ce texte du concile de Trente est emprunté à saint Augustin, *De nat. et grat.*, XXVI, 29, qui admettait pourtant que la réprobation négative ou permission du péché est logiquement antérieure à la prévision de celui-ci; *b)* ce texte parle non pas de tous les hommes, mais des justes, et il signifie que Dieu ne les prive de la grâce habituelle ou sanctifiante que pour un péché mortel; *c)* il signifie encore d'une façon plus générale que nul n'est privé d'une grâce efficace nécessaire au salut que par sa faute, car Dieu ne commande jamais l'impossible; *d)* mais cette faute, pour laquelle Dieu refuse la grâce efficace, ne se produirait pas sans une *permission divine*, qui est non pas certes sa cause, mais sa condition *sine qua non.* Il faut donc distinguer la *simple permission divine* du péché, manifestement antérieure au péché permis, du *refus divin de la grâce efficace* à cause de ce péché; ce refus est une peine qui présuppose la faute, tandis que la faute présuppose la permission divine.

La permission divine du péché, qui est bonne *ratione finis (propter majus bonum)*, comporte certes la *non-conservation* de la volonté créée dans le bien *hic et nunc.* Cette non-conservation, n'étant pas quelque chose de réel, n'est pas un bien; mais elle n'est pas non plus un mal, car elle n'est pas la *privation* d'un bien dû, elle est seulement la *négation* d'un bien qui n'est pas dû. Dieu se doit sans doute à lui-même de conserver dans l'existence une volonté spirituelle créée, mais il ne se doit pas à lui-même de conserver *dans le bien* cette volonté qui, de sa nature, est défectible; et si Dieu y était tenu, le péché n'arriverait jamais et l'impeccance en Marie ne serait pas un privilège.

La non-conservation de notre volonté dans le bien n'est pas un mal, ni mal du péché, ni mal de la peine, c'est un non-bien; comme la nescience n'est pas ignorance, c'est une négation, non une privation.

Au contraire, la *soustraction divine* de la grâce efficace est une *peine*, et une peine qui suppose une faute au moins initiale.

On peut dire encore avec saint Thomas, Iª-IIæ, q. LXXIX, a. 3, qu'après un premier péché la permission divine d'un second et d'un troisième péché est déjà une peine du premier; mais on ne pourrait en dire autant de la permission divine du premier péché, à laquelle ne saurait s'appliquer le texte du concile de Trente qui vient d'être cité.

Il est certain que la permission divine du premier péché n'est pas postérieure à la prévision de celui-ci, car Dieu ne peut prévoir une faute qu'en tant qu'il la permet, et, sans cette permission, elle n'arriverait jamais.

On peut faire une dernière instance et dire : On conçoit encore la permission divine d'un péché quelconque surtout dans la vie des élus; car ce péché n'est permis que pour un plus grand bien qui les concerne person-

nellement, pour les conduire à une humilité plus vraie; mais comment concevoir la permission divine du péché d'impénitence finale?

On doit répondre que le péché d'impénitence finale n'est généralement permis par Dieu que comme un châtiment de beaucoup d'autres fautes et d'une dernière résistance au dernier appel. Cf. saint Thomas, Ia-IIæ, q. LXXIX, a. 3 : *Causa subtractionis gratiæ est non solum ille, qui ponit obstaculum gratiæ, sed etiam Deus, qui suo judicio gratiam non apponit.*

Certes, il y a là un très grand mystère, le plus obscur de tous ceux qui nous occupent ici, car les mystères d'iniquité sont obscurs *en soi*, tandis que les mystères de grâce, souverainement lumineux en eux-mêmes, ne sont obscurs que pour nous. Il y a là quelque chose d'impénétrable : Dieu permet l'impénitence finale de plusieurs, par exemple du mauvais larron plutôt que de l'autre, en punition de fautes graves antérieures et pour un plus grand bien, qui inclut la manifestation de la splendeur de l'infinie justice.

C'est la proposition la plus obscure de toutes celles que nous avons formulées, il faut en convenir; mais, pour montrer qu'un croyant ne peut la nier, il faut considérer directement la proposition contradictoire, et nous verrons qu'aucune intelligence ne peut parvenir à la prouver. Nul ne peut établir la vérité de cette assertion : Dieu *ne peut pas permettre* l'impénitence finale d'un pécheur, du mauvais larron par exemple, en punition de ses fautes précédentes et pour manifester son infinie justice. Cette assertion ne saurait être démontrée. De plus, nier la possibilité de la permission divine du péché, ce serait nier la possibilité du péché : *contra factum non valet ratio.*

Sur la splendeur de la justice, voir ce que dit saint Thomas, Ia, q. CXIII, a. 7 : *Utrum angeli doleant de malis eorum quos custodiunt.* Il répond négativement : *Quia voluntas eorum totaliter inhæret ordini divinæ justitiæ : nihil autem fit in mundo, nisi quod per divinam justitiam fit, aut permittitur.* L'auteur de l'*Imitation*, l. I, c. XXIV, n. 4, manifeste cette splendeur de la justice en disant : *Esto modo sollicitus et dolens pro peccatis tuis, ut in die judicii securus sis cum beatis... Tunc stabit ad judicandum, qui modo se subjicit humiliter judiciis hominum. Tunc magnam fiduciam habebit pauper et humilis, et pavebit undique superbus.*

On s'est demandé si le péché originel est un motif suffisant de la réprobation. Il paraît certain que non, s'il s'agit des réprouvés auxquels le péché originel a été remis, bien que subsistent en eux des suites de ce péché, comme la concupiscence qui incline au mal. Mais il n'en est pas de même des enfants morts sans baptême avant l'âge de raison; c'est à cause de la faute originelle qu'ils sont privés de la vision béatifique, sans avoir pourtant à supporter, dira-t-on de bonne heure, la peine du sens. Cf. Denzinger, n. 410, 1526.

On compte parmi les effets de la réprobation : *a)* la permission des péchés qui ne seront pas remis; *b)* le refus divin de la grâce; *c)* l'aveuglement; *d)* l'endurcissement, et enfin *e)* la peine de la damnation. Le péché lui-même n'est pas l'effet de la réprobation, car Dieu n'est nullement cause du péché, ni directement, ni indirectement par insuffisance de secours; cette insuffisance de secours serait une négligence divine, c'est-à-dire une absurdité.

Quant à la défaillance morale permise par Dieu, elle contribue à manifester par contraste le prix et la force de la grâce divine qui donne la fidélité. En ce sens, saint Paul a dit, Rom., IX, 22 : *Deus... sustinuit in multa patientia vasa iræ apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ, quæ præparavit in gloriam*, et, Eph., I, 6 : *Prædestinavit nos... secundum propositum voluntatis suæ, « in laudem gloriæ gratiæ suæ ».*

Après la question du motif de la prédestination et de celui de la réprobation, reste celle de leur certitude.

6° *De la certitude de la prédestination.* — Cette question peut être prise en deux sens : 1. La prédestination est-elle certaine en ce sens que son effet arrive infailliblement? 2. Peut-on avoir sur la terre la certitude d'être prédestiné?

1. *Certitude objective.* — La prédestination est absolument certaine quant à l'arrivée infaillible de ses effets : vocation, justification, glorification. C'est la révélation qui l'affirme, par la bouche de Notre-Seigneur, dans les textes Joa., VI, 39, et X, 28, cités ci-dessus, col. 3005.

Cette certitude infaillible de la prédestination est indiquée dans la définition qu'en a donnée saint Augustin : *Præscientia et præparatio beneficiorum quibus certissime liberantur quicumque liberantur.* Cette infaillibilité a été plusieurs fois affirmée par les conciles. Cf. Denzinger, n. 300, 316, 321, 1784.

Mais on s'est demandé si cette certitude de la prédestination est seulement une *certitude de prescience* ou aussi une *certitude de causalité.*

Il est certain que la certitude de la prévision divine du péché est seulement une certitude de prescience et non de causalité, puisque Dieu ne peut être cause du péché, ni directement, ni indirectement, et c'est ainsi qu'on distingue les *præsciti* des *prædestinati.* Le concile de Valence de 855 dit : *In malis ipsorum malitiam (Deum) præscivisse, quia ex ipsis est, non prædestinasse, quia ex illo non est.* Denzinger, n. 322.

Pour la prédestination, quelle est sa certitude à l'égard de la détermination libre des actes salutaires des élus? Si l'on estime que Dieu ne produit pas infailliblement en nous et avec nous cette détermination et son mode libre, on ne verra là qu'une certitude de prescience. Si l'on pense au contraire que Dieu produit infailliblement, *fortiter et suaviter*, cette détermination salutaire et son mode libre, on y verra une *certitude* non seulement de prescience, mais *de causalité.*

Cette dernière n'est-elle pas exprimée par la parole de Notre-Seigneur : *Nemo rapit oves meas de manu mea*, Joa., X, 28? Elle est affirmée aussi dans la définition augustinienne que nous venons de rappeler. Saint Augustin a même nettement affirmé ces deux certitudes réunies : *Horum (electorum) si quisquam perit, fallitur Deus; sed nemo eorum perit, quia non fallitur Deus. Horum si quisquam perit, vitio humano vincitur Deus, sed nemo eorum perit, quia nulla re vincitur Deus. De corrept. et gratia*, VII, 14.

Saint Thomas parle plus nettement encore : *Cum prædestinatio includat divinam voluntatem, sicut supra dictum est* (q. XIX, a. 3 et 8) *quod Deum velle aliquid creatum est necessarium ex suppositione, propter immutabilitatem divinæ voluntatis, non tamen absolute; ita dicendum est de prædestinatione.* Ia, q. XXIII, a. 6, ad 3um.

La prédestination inclut la volonté conséquente ou efficace du salut des élus, et saint Thomas a montré, Ia, q. XIX, a. 6, ad 1um, que *quidquid Deus simpliciter vult fit, licet illud quod antecedenter vult, non fiat.*

Dans le *De veritate*, q. VI, a. 3, saint Thomas est encore plus explicite :

Non potest dici quod prædestinatio supra certitudinem providentiæ nihil aliud addit nisi certitudinem præscientiæ, ut si dicatur quod Deus ordinat prædestinatum ad salutem, sicut et quemlibet alium, sed cum hoc de prædestinato scit quod non deficiet a salute. Sic enim dicendo, non diceretur prædestinatus differre a non prædestinato ex parte ordinis (causæ ad effectum), sed tantum ex parte præscientiæ eventus; et sic præscientia esset causa prædestinantis, quod est contra auctoritatem Scripturæ et dicta sanctorum. Unde præter certitudinem præscientiæ ipse ordo prædestinationis

(ad effectum) habet infallibilem certitudinem; nec tamen causa proxima salutis ordinatur ad eam necessario, sed contingenter, scilicet liberum arbitrium.

C'est le commentaire de ces paroles de Jésus : « La volonté de celui qui m'a envoyé est que je ne perde aucun de ceux qu'il m'a donnés. » Joa., VI, 33. Mais, comme la causalité divine, loin de supprimer les causes secondes, les applique à agir, les prières des saints aident les élus dans leur marche vers l'éternité, et nos bonnes œuvres nous méritent la vie éternelle et nous l'obtiendront de fait, si nous ne perdons pas nos mérites et mourons en état de grâce. En ce sens, il est dit : « Assurez par vos bonnes œuvres votre vocation et votre élection. » II Petr., I, 10; cf. saint Thomas, Ia, q. XXIII, a. 8.

Le nombre des élus est-il certain? — Dieu connaît infailliblement le nombre de ceux qui seront sauvés et quels sont ceux qui seront sauvés; autrement, la prédestination ne serait pas certaine. Jésus dit : *Ego scio quos elegerim* (Joa., XIII, 18), et Paul écrit : *Cognovit Dominus qui sunt ejus*. II Tim., II, 19.

2. *Certitude subjective. Peut-on avoir sur terre la certitude d'être prédestiné?* — Le concile de Trente, sess. VI, c. XII, répond : *Nemo, quamdiu in hac mortalitate vivitur, de arcano divinæ prædestinationis mysterio usque adeo præsumere debet, ut certo statuat, se omnino esse in numero prædestinatorum, quasi verum esset quod justificatus aut amplius peccare non possit, aut, si peccaverit, certam sibi resipiscentiam promittere debeat. Nam, nisi ex speciali revelatione, sciri non potest, quos Deus sibi elegerit.* Denzinger, n. 805 sq., cf. n. 826. La raison en est que, sans révélation spéciale, on ne peut connaître avec certitude ce qui dépend uniquement de la libre volonté de Dieu. Nul parmi les justes, à moins de révélation spéciale, ne sait s'il persévérera dans les bonnes œuvres et dans la prière. « Nous serons, dit saint Paul, héritiers de Dieu, cohéritiers du Christ, *si tamen compatimur, ut et conglorificemur*, si toutefois nous souffrons avec lui (avec persévérance) pour être glorifiés avec lui. » Rom., VIII, 17.

Y a-t-il pourtant des *signes* de la prédestination qui donnent une sorte de certitude morale qu'on persévérera? Les Pères, notamment saint Jean Chrysostome, saint Augustin, saint Grégoire le Grand, saint Bernard et saint Anselme, ont, d'après certaines paroles de l'Écriture, indiqué plusieurs signes de la prédestination, que les théologiens ont souvent énumérés comme il suit : *a)* une bonne vie; *b)* le témoignage d'une conscience pure de fautes graves et prête à la mort plutôt que d'offenser Dieu gravement; *c)* la patience dans les adversités pour l'amour de Dieu; *d)* le goût de la parole de Dieu; *e)* la miséricorde à l'égard des pauvres; *f)* l'amour des ennemis; *g)* l'humilité; *h)* une dévotion spéciale à la sainte Vierge, à qui nous demandons tous les jours de prier pour nous à l'heure de notre mort.

7° *Y a-t-il un grand nombre de prédestinés?* — Le nombre des élus est très grand d'après ce qui est dit dans l'Apocalypse, VII, 4 : « J'entendis le nombre de ceux qui avaient été marqués du sceau (des serviteurs de Dieu), cent quarante-quatre mille de toutes les tribus des enfants d'Israël... Après cela, je vis une foule immense que personne ne pouvait compter, de toute nation, de toute tribu, de tout peuple et de toute langue. Ils étaient debout devant le trône et devant l'Agneau, vêtus de robes blanches et tenant des palmes à la main. »

Le nombre des élus est-il inférieur à celui des réprouvés? Saint Augustin et saint Thomas le pensent, à cause surtout des paroles de Notre-Seigneur : « Il y a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus. » Matth., XX, 16; XXII, 14. « Entrez par la porte étroite; car la porte large et la voie spacieuse conduisent à la perdition, et nombreux sont ceux qui y passent; car elle est étroite la porte, et resserrée la voie qui conduit à la vie, et il en est peu qui la trouvent! » Matth., VII, 14 Saint Thomas a plusieurs fois remarqué que, bien que tout soit ordonné au bien dans l'ensemble de l'univers et dans les différentes espèces, s'il s'agit du genre humain, depuis le péché originel, le mal est plus fréquent, en ce sens que ceux qui suivent les sens et leurs passions sont plus nombreux que ceux qui suivent la droite raison, *malum videtur esse ut in pluribus, in genere humano.* Ia, q. XLIX, a. 3, ad 5um; q. LXIII, a. 9, ad 1um; Ia-IIæ, q. LXXI, a. 2, ad 3um; *I Sent.*, dist. XXXIX, q. II, a. 2, ad 4um; *Contra gentes*, l. III, VI; *De potentia*, q. III, a. 6, ad 5um; *De malo*, q. I, a. 3, ad 17um; a. 5, ad 16um. Les élus sont une élite. Ia, q. XXIII, a. 7, ad 3um. Saint Thomas tient pourtant (Ia, q. LXIII, a. 9) que le nombre des anges sauvés dépasse celui des démons, et il a écrit de même, *I Sent.*, dist. XXXIX, q. II, a. 2, ad 4um, au sujet des anges : *Malum invenitur ut in paucioribus in natura angelica, quia multo plures fuerunt remanentes quam cadentes et forte etiam plures quam omnes damnandi dæmones et homines. Sed in natura humana bonum videtur esse ut in paucioribus... propter corruptionem humanæ naturæ ex peccato originali... et ex ipsa natura conditionis humanæ... in qua perfectiones secundæ, quibus diriguntur opera, non sunt innatæ, sed vel acquisitæ vel infusæ.*

Dans la *Somme théologique*, Ia, q. XXIII, a. 7, ad 3um, on lit : *Bonum proportionatum communi statui naturæ accidit, ut in pluribus, et defectus ab hoc bono, ut in paucioribus. Sed bonum, quod excedit communem statum naturæ invenitur ut in paucioribus, et defectus ab hoc bono ut in pluribus... Cum igitur beatitudo æterna, in visione Dei consistens, excedat communem statum naturæ et præcipue secundum quod est gratia destituta per corruptionem peccati originalis, pauciores sunt qui salvantur.*

Retenons que d'après le texte du *Commentaire sur les Sentences*, que nous venons de citer avant celui-ci et que celui-ci ne contredit pas, si parmi les élus on compte les anges et les hommes, le nombre des élus est peut-être supérieur à celui des réprouvés.

L'opinion commune des Pères et des anciens théologiens est que, parmi les hommes, ceux qui sont sauvés ne représentent pas le plus grand nombre. On cite en faveur de cette opinion les saints Basile, Jean Chrysostome, Grégoire de Nazianze, Hilaire, Ambroise, Jérôme, Augustin, Léon le Grand, Bernard, Thomas, et, plus près de nous, Molina, Bellarmin, Suarez, Vasquez, Lessius, saint Alphonse. Au siècle dernier, se sont écartés de cette opinion commune le P. Faber en Angleterre, Mgr Bougaud en France, le P. Castelein, S. J., en Belgique.

Ce serait surtout parmi les hommes qui ont précédé la venue de Notre-Seigneur, et parmi ceux qui n'ont pas été évangélisés, que se vérifierait la formule de saint Thomas : *Malum videtur esse ut in pluribus in genere humano*, bien que Dieu ne commande jamais l'impossible et donne à tous les grâces suffisantes pour l'accomplissement des préceptes manifestés par la conscience. Denzinger, n. 1677.

Au contraire, il semble bien que *le plus grand nombre des baptisés* comprenant les enfants et les adultes, est sauvé; nombreux sont les enfants qui meurent en état de grâce avant l'usage de la raison.

On ne saurait dire si le plus grand nombre des adultes baptisés, mais non catholiques, est sauvé; cf. Hugon, O. P., *Dogmatica*, 1927, t. I, p. 317. Certains auteurs tiennent comme probable que *la majeure partie des adultes catholiques* arrivent à la vie éternelle, à cause de l'efficacité de la rédemption et des sacrements; cf. P. Buonpensiere, O. P., *De Deo uno, In Iam*, q. XXIII, et Tanquerey, *De Deo uno, De prædest.*, n. 41.

En toute cette question si mystérieuse, il est bon

de se rappeler la déclaration de Pie IX (Denzinger, n. 1677) : *Notum nobis vobisque est, eos, qui invincibili circa sanctissimam nostram religionem ignorantia laborant, quique naturalem legem ejusque præcepta in omnium cordibus a Deo insculpta sedulo servantes ac Deo obedire parati, honestam rectamque vitam agunt, posse, divinæ lucis et gratiæ operante virtute, æternam consequi vitam, cum Deus, qui omnium mentes, animos, cogitationes habitusque plane intuetur, scrutatur et noscit, pro summa sua bonitate et clementia minime patiatur, quempiam æternis puniri suppliciis, qui voluntariæ culpæ reatum non habeat. Sed notissimum quoque est catholicum dogma, neminem scilicet extra catholicam Ecclesiam posse salvari et contumaces adversus Ecclesiæ auctoritatem... pertinaciter divisos æternam non posse obtinere salutem.*

Conclusion : La transcendance du mystère de la prédestination. — Il nous reste à dire quelques mots de la transcendance de ce mystère surnaturel et du mode de connaissance par lequel ici-bas on peut mieux l'atteindre dans l'obscurité de la foi. C'est un exemple des plus frappants de ce qu'on peut appeler le clair-obscur théologique.

En étudiant les mystères de Dieu, particulièrement la conciliation de celui de la prédestination avec la volonté salvifique universelle, on est frappé par l'*évidence de plus en plus grande de certains principes* qui pourtant ne se peuvent concilier intimement que dans l'*obscurité impénétrable de la Déité*. Il y a là un clair-obscur des plus saisissants : les principes à concilier sont comme les deux parties d'un demi-cercle extrêmement lumineux qui entoure une obscurité supérieure inaccessible. Et plus les deux parties du demi-cercle deviennent lumineuses, plus augmente en un sens l'obscurité du mystère qui les domine. Mieux en effet on voit, d'une part, que *Dieu ne peut nous commander l'impossible et qu'il veut par suite le salut de tous les hommes*, et, d'autre part, que *nul n'est meilleur qu'un autre s'il n'est plus aimé par Dieu*, plus aussi on voit que ces deux principes, si certains pris séparément, mais en apparence contraires, ne se peuvent concilier que dans l'*éminence de la Déité, souverainement obscure pour nous*.

C'est là un mystère beaucoup plus obscur que celui de la conciliation de la prescience, des décrets et de la grâce de Dieu avec notre liberté. Si Dieu est Dieu, il suit de là qu'il est tout-puissant et qu'il doit pouvoir mouvoir *suaviter et fortiter* notre liberté, surtout aux actes salutaires et méritoires. Comment concevoir autrement les actes libres et méritoires que devait infailliblement accomplir ici-bas pour notre salut la volonté humaine de Notre-Seigneur Jésus-Christ, ou encore le *fiat* que Marie devait librement et infailliblement donner le jour de l'Annonciation, pour que le Sauveur nous fût donné.

Il y a certes un mystère dans la conciliation de la liberté de nos actes méritoires avec les décrets infailliblement efficaces de Dieu; mais beaucoup plus obscur encore est le mystère du mal permis par Dieu. Tandis que les mystères de grâces, obscurs pour nous, sont très lumineux en eux-mêmes, les mystères d'iniquité sont obscurs en soi, le mal étant une privation de lumière et de bonté. Il suit de là que le grand mystère qui nous occupe, celui de la conciliation de la prédestination restreinte avec la volonté salvifique universelle, se trouve surtout, aux yeux de saint Augustin et de saint Thomas, dans l'*union* incompréhensible et ineffable *de l'infinie miséricorde, de l'infinie justice et de la souveraine liberté*. C'est ce que ces deux grands docteurs ont souvent formulé en disant : Si Dieu accorde la grâce de la persévérance finale à celui-ci, c'est par miséricorde; et s'il ne l'accorde pas à cet autre, comme au mauvais larron, c'est par un juste châtiment de fautes antérieures et d'une dernière résistance au dernier appel.

Mystère immense, qui résulte de l'union intime de trois perfections infinies : miséricorde, justice et souveraine liberté. L'obscurité est grande, mais nous voyons qu'elle ne provient pas de l'obscurité ou de l'incohérence; nous y sommes conduits par les deux principes absolument certains : « Dieu ne commande jamais l'impossible » et : « Nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu. »

C'est ici surtout que nous saisissons la vérité de ce que dit saint Thomas au sujet de la foi : *Fides est de non visis*. L'objet de la foi est essentiellement obscur, il n'est ni vu ni su, *neque visum, neque scitum*. IIa-IIæ, q. I, a. 4 et 5. Mais la foi vive, unie à la charité, est accompagnée normalement du don d'intelligence qui, sous la lettre de l'Écriture, pénètre le sens ou l'esprit des mystères, et du don de sagesse qui les goûte. Et alors les grands croyants saisissent que, dans les mystères de la foi, ce qu'il y a de plus obscur de cette obscurité translumineuse, c'est ce qu'il y a de plus divin, c'est la Déité elle-même, qui concilie dans son éminence inaccessible Miséricorde, Justice et Liberté. Ce qu'il y a de plus obscur dans les mystères apparaît alors comme souverainement *bon*, et, tandis que l'intelligence ne peut y adhérer dans la lumière de l'évidence, la volonté y adhère surnaturellement et immédiatement par l'amour très pur de la charité. IIa-IIæ, q. XXVII, a. 4; q. XLV, a. 2.

On s'explique alors pourquoi les âmes intérieures qui ont à subir les purifications passives de l'esprit, décrites par saint Jean de la Croix dans la *Nuit obscure*, sont généralement très tentées contre l'espérance, en pensant au mystère de la prédestination. Ces tentations sont permises par Dieu pour mettre ces âmes dans la nécessité de s'élever par la prière, par une foi plus pure et par une confiance pleine d'amour et d'abandon, *au-dessus des raisonnements humains;* et c'est alors la contemplation infuse, fruit des dons d'intelligence et de sagesse, qui commence à atteindre d'une façon vraiment supérieure, dans l'obscurité de la foi, le point culminant du mystère dont nous parlons.

Et c'est ici qu'on entrevoit les fruits de cette doctrine si haute et qu'on parvient à une « certaine intelligence très fructueuse du mystère » pour redire les expressions du concile du Vatican.

Ces fruits spirituels du mystère qui nous occupe, nous ne saurions mieux les exprimer qu'en citant pour terminer deux lettres de Bossuet sur ce sujet. En réponse à une personne tourmentée par cette question : Comment peuvent s'accorder ces paroles : *Dieu veut le salut de tous les hommes*, avec le mystère de la prédestination? il répond :

« Il y a beaucoup d'appelés et peu d'élus », dit Jésus-Christ. Tous ceux qui sont appelés peuvent venir s'ils le veulent : le libre arbitre leur est donné pour cela et la grâce est destinée à vaincre leur résistance et à soutenir leur faiblesse; s'ils ne viennent pas, ils n'ont à l'imputer qu'à eux-mêmes; mais, s'ils viennent, c'est qu'ils ont reçu une touche particulière de Dieu, qui leur inspire un si bon usage de leur liberté. Ils doivent donc leur fidélité à une bonté spéciale, qui les oblige à une reconnaissance infinie, et leur apprend à s'humilier, en disant : « Qu'as-tu que tu n'aies pas reçu? et si tu l'as reçu, de quoi peux-tu te glorifier? »

Tout ce que Dieu fait dans le temps, il le prévoit, il le prédestine de toute éternité : ainsi, de toute éternité, il a prévu et prédestiné tous les moyens particuliers par lesquels il devait inspirer à ses fidèles leur fidélité, leur obéissance, leur persévérance. Voilà ce que c'est que la prédestination.

Le fruit de cette doctrine est de mettre notre volonté et notre liberté entre les mains de Dieu, de le prier de la diriger de manière qu'elle ne s'égare jamais, de lui rendre grâces de tout le bien qu'elle fait et de croire que Dieu

l'opère en elle sans l'affaiblir ni la détruire; mais au contraire en l'élevant et la fortifiant et en lui donnant le bon usage d'elle-même, qui est de tous les biens le plus désirable...

Ce n'est donc pas à celui qui veut, ni à celui qui court, qu'il faut attribuer le salut, mais à Dieu qui exerce sa miséricorde, c'est-à-dire que ni leur course, ni leur volonté ne sont la première cause, et encore moins la seule cause de leur salut, mais la grâce qui les prévient, qui les accompagne, et qui les fortifie jusqu'à la fin, laquelle néanmoins n'agit pas seule : car il faut lui être fidèle; et pour cet effet elle nous donne de coopérer avec elle, afin de pouvoir dire avec saint Paul : « Non pas moi, mais la grâce de Dieu qui est avec moi. » I Cor., xv, 10.

Dieu est l'auteur de tout le bien que nous faisons; c'est lui qui l'accomplit, comme c'est lui qui le commence. Son Saint-Esprit forme en nos cœurs les prières qu'il veut exaucer. Il a prévu et prédestiné tout cela : la prédestination n'est autre chose. Il faut croire avec tout cela que nul ne périt, nul n'est réprouvé, nul n'est délaissé de Dieu ni de son secours, que par sa faute. Si le raisonnement humain trouve ici de la difficulté et ne peut pas concilier toutes les parties de cette sainte et inviolable doctrine, la foi ne doit pas laisser de tout concilier, en attendant que Dieu nous fasse tout voir dans la source.

Toute la doctrine de la prédestination et de la grâce se réduit en abrégé à ces trois mots du prophète : « Ta perte vient de toi, ô Israël! ton secours et ta délivrance est en moi seul. » Osée, xiii, 9. Il est ainsi; et si l'on n'entend pas comment tout cela s'accorde, il nous suffit que Dieu le sache, et il faut le croire humblement... Le secret de Dieu est pour lui seul. *Œuvres*, t. xi, Paris, 1846, p. 133 sq.

Ici l'âme trouve la paix non pas en descendant par le raisonnement au-dessous de la foi, mais en aspirant au contraire à la contemplation de la vie intime de Dieu, contemplation qui, au-dessus du raisonnement humain, procède de la foi éclairée par les dons du Saint-Esprit.

Cette paix se confirme si l'âme se confie et s'abandonne à Dieu, non pas à la manière des quiétistes, mais en faisant au jour le jour son possible pour accomplir la volonté de Dieu signifiée par les préceptes, l'esprit des conseils, les événements, et en s'abandonnant pour le reste à la volonté divine de bon plaisir, car nous sommes sûrs d'avance que cette volonté ne veut et ne permet rien que pour la manifestation de la bonté divine, pour la gloire du Christ rédempteur et pour le bien spirituel et éternel de ceux qui aiment Dieu et persévèrent dans cet amour. Voir sur ce point saint François de Sales, *L'amour de Dieu*, l. VIII, c. v, et l. IX, c. i à viii, et *Entretien II*e.

A une autre personne qui lui écrivait : « Les raisonnements que j'ai faits malgré moi sur la prédestination ont produit un très grand trouble dans mon esprit... », Bossuet répondait encore :

Ces pensées, quand elles viennent dans l'esprit, et qu'on ne fait que de vains efforts pour les dissiper, doivent se terminer à un abandon total de soi-même à Dieu, assuré que notre salut est infiniment mieux entre ses mains qu'entre les nôtres; et c'est là seulement qu'on trouve la paix. C'est là que doit aboutir toute la doctrine de la prédestination et ce que doit produire le secret du souverain Maître qu'il faut adorer et non pas prétendre sonder. Il faut se perdre dans cette hauteur et dans cette profondeur impénétrable de la sagesse de Dieu et se jeter comme à corps perdu dans son immense bonté, en attendant tout de lui, sans néanmoins se décharger du soin qu'il nous demande pour notre salut... *Ibid.*, p. 444.

C'est là à proprement parler, au-dessus des raisonnements de la théologie, la contemplation chrétienne, qui, dans l'obscurité de la foi, pénètre sous la lettre de l'Évangile l'esprit des mystères et les goûte. Elle s'élève non seulement très au-dessus des erreurs contraires du semi-pélagianisme et du prédestinatianisme, mais, au-dessus du conflit des systèmes théologiques, elle trouve asile dans l'immuable, dans l'esprit même de la parole de Dieu. C'est ici surtout qu'on comprend ce qu'un docteur de l'Église, saint Jean de la Croix, a écrit, dans la *Montée du Carmel*, l. II, c. xxvii, pour montrer que, si l'âme fait trop de cas de ce qui lui semble clair, ce seul fait la repousse loin de l'abîme de la foi :

L'entendement doit ici se tenir dans l'ignorance, en avançant par l'amour dans la foi obscure, et non par la multiplicité des raisonnements... Il faut bien me comprendre. L'Esprit-Saint éclaire l'intelligence recueillie dans la mesure de ce recueillement. Or, le recueillement le plus parfait est celui qui a lieu dans la foi. En effet, la charité infuse de Dieu est en proportion de la pureté de l'âme dans une foi parfaite : plus une telle charité est intense, plus le Saint-Esprit l'éclaire et lui communique ses dons. Cette charité est donc en réalité la cause et le moyen de cette communication. Il n'est pas douteux que l'intelligence, dans l'élucidation des vérités, apporte à l'âme quelque lumière, mais celle de la foi est incomparablement supérieure. L'intelligence ne peut juger de sa qualité comme elle distingue l'or du fer, ni de la quantité, car c'est une goutte d'eau comparée à l'océan. Par l'intelligence, on peut être instruit au sujet d'une, de deux ou de trois vérités, etc.; par la foi, c'est l'ensemble de la sagesse divine, c'est le Fils même de Dieu qui est communiqué à l'âme.

Le saint ajoute :

Si l'âme s'attache trop à son action propre, elle fait obstacle aux effets divins; si elle s'occupe trop de choses claires pour l'esprit, elle s'interdit l'accès à l'abîme de la foi, où Dieu dans le secret instruit surnaturellement l'âme, l'enrichit de ses vertus et de ses dons.

En d'autres termes, la *grâce* par un instinct secret nous tranquillise sur notre salut et sur l'intime conciliation en Dieu de l'infinie justice, de l'infinie miséricorde et de la souveraine liberté. La grâce, par cet instinct secret, nous tranquillise ainsi parce qu'elle est elle-même une participation réelle et formelle de la nature divine, de la vie intime de Dieu, de la *Déité* elle-même, en laquelle s'identifient, sans distinction aucune, toutes les perfections divines.

Si nous nous arrêtons trop à nos concepts analogiques des attributs divins, nous mettons obstacle à la contemplation des mystères révélés. Du fait qu'ils sont *distincts* les uns des autres, ces concepts, comme de petits carrés de mosaïque qui reproduiraient une figure humaine, durcissent la physionomie spirituelle de Dieu. Il semble qu'en lui la sagesse, l'absolue liberté, la miséricorde et la justice soient d'une certaine façon distinctes, et alors le bon plaisir souverainement libre paraît arbitraire, et non pas tout pénétré de sagesse, la miséricorde semble trop restreinte et la justice trop raide. Mais, par la foi qu'éclairent les dons d'intelligence et de sagesse, nous recevons, au-dessus de la lettre de l'Évangile, l'esprit même de la parole de Dieu et nous pressentons sans la voir l'identification de toutes les perfections divines dans la *Déité*, supérieure à l'être, à l'un, au vrai, à l'intelligence et l'amour. La Déité est supérieure à toutes les perfections *naturellement participables*, qu'elle contient formellement et à l'état pur dans son éminence; elle-même n'est pas *naturellement participable*, ni par l'ange ni par l'homme. Seule la grâce, qui est essentiellement surnaturelle, nous permet de participer à la Déité, à la vie intime de Dieu, en tant qu'elle est proprement divine; c'est ainsi que la grâce nous fait mystérieusement atteindre, dans l'obscurité de la foi, le sommet où tous les attributs divins s'identifient; la physionomie spirituelle de Dieu n'est plus durcie; on ne la voit pas, mais on la pressent, et cet instinct secret, dans l'abandon surnaturel, donne la paix.

La bibliographie complète relative à la prédestination serait immense, et une bibliographie trop restreinte sans véritable utilité. Nous préférons renvoyer aux ouvrages que nous avons cités au cours des différentes parties historique et théorique de cet article.

R. Garrigou-Lagrange.


U D' / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 11 09 06 07 01 3